



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

A. Isoardi - A. Polaino

Erich Fromm
MAS ALLA
DE LAS CADENAS
DE LA ILUSION
Y
LA REVOLUCION
DE LA ESPERANZA

CRITICA FILOSOFICA

E. M. E. S. A .

Isoardi, A., and Polaino, A., 1977: Erich Fromm: Más allá de las cadenas de la ilusión y la revolución de la esperanza (Col. Crítica Filosófica), Madrid (Ed. Magisterio Español) 1977, 152 pp.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Colección Crítica Filosófica
Editorial Magisterio Español, S. A.
Quevedo, 1, 3 y 5, y Cervantes, 18. Madrid-14

Copyright © 1975 by Editorial Magisterio Español, S. A.

Depósito legal: TO. 735-1977

I.S.B.N.: 84-265-5312-5

Printed in Spain

Impreso en Artes Gráficas Toledo, S. A.

Polígono Industrial de Toledo.

PRESENTACION

Isoardi, A., and Polaino, A., 1977: Erich Fromm: Más allá de las cadenas de la ilusión y la revolución de la esperanza (Col. Crítica Filosófica), Madrid (Ed. Magisterio Español) 1977, 152 pp.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

El motivo que preside el breve análisis crítico de las dos obras de Fromm recogidas en este ensayo exige una pequeña aclaración. Las obras analizadas, Beyond the chains of illusion y The Revolution of Hope¹, fueron publicadas, respectivamente, en los años 1962 y 1968, y traducidas luego al castellano con los títulos siguientes: Más allá de las cadenas de la ilusión, Mi encuentro con Marx y Freud y La Revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada.

Aunque seis largos años separan las primeras ediciones de una y otra, sin embargo sus contenidos no sólo son complementarios, sino que mutuamente se necesitan.

¹ Para facilitar la comprensión de estos análisis al lector hispanoparlante y debido a las dificultades encontradas para traducir —con exactitud y sin traicionar el texto— la edición original en inglés de estas obras de Fromm, he optado por ceñirme a las traducciones castellanas siguientes: *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1970, y *Más allá de las cadenas de la ilusión. Mi encuentro con Marx y Freud*. Ed. Herrero Hermanos, SUCS, S. A. México, 1971, 4.ª edición. En lo sucesivo las citas que hagamos corresponderán a estas ediciones.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Quiere esto decir que «más allá de las cadenas de la ilusión», el autor sólo encuentra una solución posible: «la revolución de la esperanza». Y, al contrario, me atrevería a añadir que la revolución que propone como panacea universal de todos los males, surge ya encadenada en sus más profundas raíces, como natural consecuencia de haber degradado la esperanza a una ilusión sin fundamento.

Estas dos publicaciones —escritas con estilo ágil y ameno, de alegato personal— ocupan, con toda seguridad, los focos del elíptico pensamiento frommiano; un pensamiento titubeante que no acaba de decidirse a tomar opción entre la ilusión y la esperanza, la revolución y el encadenamiento. Y que, no obstante, se muestra demasiado ágil y decididamente veloz a la hora de esforzarse por construir una síntesis —precaria y de endeble andamiaje— entre el psicoanálisis freudiano y el materialismo dialéctico marxista.

Estas dos obras —objeto del análisis crítico que constituye este ensayo— pueden tomarse como exponentes fidedignos de la última evolución operada por el pensamiento político-psicológico del autor. Por esta razón las hemos escogido, y porque a lo largo de ellas se sintetiza, en cierta forma, gran parte de la Weltanschauung de Fromm, de esa cosmovisión que a través de él ha llegado a la masa, para más tarde ser voceada en forma estereotipada y empobrecida.

En realidad, en ambas se pone de manifiesto el esfuerzo por enlazar el psicoanálisis con el materialismo histórico: denominador común que palpita a todo lo ancho de la obra frommiana y que es nece-

sario tener en cuenta a la hora de enjuiciar su producción.

Tal alianza está hoy de moda en determinados sectores, esparciéndose entre las publicaciones —variadísimas, por cierto— de psiquiatras y psicólogos, en un intento de mutua suplencia que enmascara las insuficiencias de cada sistema.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

NOTAS BIOGRAFICAS

Erich Fromm nace con el siglo xx, en Frankfurt, Alemania, un 23 de marzo de 1900. A los veintidós años recibe el doctorado en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Tras una breve estancia en la Universidad de München, amplía sus estudios en el Instituto Psicoanalítico de Berlín.

El 16 de junio de 1926 contrae matrimonio con Frieda Reichmann. Finalizado el período de su formación psicoanalítica, reparte su actividad entre la sociología y el psicoanálisis.

En estos ocho años que median hasta su traslado a Estados Unidos, Fromm comienza una intensa actividad como conferenciante en Instituciones muy diversas, actividad que será ya desde entonces una constante a lo largo de toda su vida. Simultanea las múltiples disertaciones en los Institutos Psicoanalíticos y de Investigaciones Sociales, alemanes y centroeuropeos, con su dedicación profesoral en la Universidad de Frankfurt, su ciudad natal.

En 1933 llega a Nueva York, en donde se instala como psicoterapeuta privado, a pesar de no ser médico. Insatisfecho con el modelo psicoanalítico freu-



diano, Erich Fromm escudriña en la historia, la antropología, la sociología y la filosofía, con el afán apasionado de quien desea completar unas hipótesis insuficientes, apenas barruntadas.

Desde 1934 a 1939 ocupa un lugar destacado en el Instituto Internacional de Investigaciones Sociales de Nueva York. En estos años consolidará el núcleo de sus hipótesis, así como la plataforma sobre la que descansan y que constituye la nota más característica, probablemente, de su pensamiento: la relativización de la importancia concedida a los instintos en el psicoanálisis ortodoxo y la posterior sustitución de estos instintos por los factores socio-culturales, hasta entonces desatendidos.

El psicoanalista de Frankfurt hará gravitar la génesis de las neurosis sobre las exigencias culturales y las relaciones interpersonales. Surge así la versión culturalista del psicoanálisis, como una gruesa rama que se desgaja del árbol de la ortodoxia freudiana. Junto con Harry Stack Sullivan² pone los primeros 'fundamentos' de la desviación socioanalítica culturalista.

² Hay ciertas diferencias entre Sullivan y Fromm. Sullivan tenía una formación psiquiátrica de la que Fromm carecía. Si el primero se dedicó a subrayar, casi invariablemente, el papel que las relaciones interpersonales desempeñan en la configuración de la personalidad y en los procesos patológicos mentales (Cfr. *Introduction to the Study of Personal Relations*. *Psychiatry*, vol. I, 1948, y *The Meaning of Anxiety in Psychiatry*, vol. XI, n.º 1, 1948), el segundo, aliándose con el materialismo científico e histórico, se desgrega en consideraciones éticas, religiosas y filosóficas, extraídas del ambiente que le rodea. Ambos coincidirán, al final de sus muy diferentes trayectorias, en un modelo antropológico trazado desde la doctrina psicoanalítica.

Las inquietudes frommianas cristalizarán en un libro³ por el que se le conocerá en adelante, en un sector relativamente amplio. Esta publicación le valdrá de credenciales para ser designado miembro de la Facultad del Consejo Superior de Brennington, en la que colaborará hasta el año 1950.

Durante este período se divorcia de su primera esposa y contrae matrimonio, en 1944, con Hanny Gurland.

En esta década se intensifican sus preocupaciones por la sexualidad⁴, las neurosis⁵, el autoritarismo político⁶, la ética⁷, la familia⁸ y la cultura⁹, consideradas en relación con la personalidad del individuo.

Al final de la misma, pasa a colaborar como profesor de la Universidad de Yale y es becado, un poco

³ *Escape from Freedom*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1941.

⁴ Sex and Character, en *Psychiatry*, 1943, 6, 21-31; *The Kinsey Report*, The New American Library, Signet Books, Nueva York, 1948.

⁵ Individual and Social origins of neurosis. *Amer. Sociol. Rev.*, 1944, 9, 380-384.

⁶ Hitler and the Nazi authoritarian character structure, en Newcomb, T. M., y Hartley, E. S. (Dirs.): *Readings in Social Psychology*. Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1947.

⁷ *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethic*. Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1947.

⁸ The Oedipus Complex and the Oedipus Myth, en Aushen, R. N. (Dir.): *The Family: Its Functions and Destiny*. N. Y., Harper & Row, 1948, 334-358.

⁹ Psychoanalytic characterology and its application to the understanding of cultura, en Sargent, S. S., y Smith, M. W. (Dirs.): *Cultura and Personality*, Nueva York, Viking Press, 1949.



más tarde, por el Instituto de Psiquiatría *William Alanson White*, de Nueva York.

En la década del 50 al 60, otros acontecimientos influirán en un hecho decisivo en la biografía de Fromm: la muerte de su segunda esposa, a la que sigue su casamiento con Annis Freeman en 1953, y el fijar su residencia en México (1951), donde en 1957 es nombrado director del Instituto Mexicano de Psicoanálisis.

El hecho decisivo implicado en los acontecimientos biográficos anteriormente aludidos es la transformación de Fromm en un divulgador de sus propias ideas. Se reafirma ahora su vocación publicista, cosechando durante este período sus éxitos literarios más importantes entre el devoto público de sus seguidores.

El hecho es que, aprovechándose del inconcreto campo del psicoanálisis, acaba por rebasarlo, instalando el contenido de sus obras en otras áreas —específicamente religiosas, por ejemplo—, que por preocupar más al hombre de la calle, le aseguran la audiencia de sus lectores.

El autor dirigirá ahora su producción hacia la religión¹⁰ —cuya venta es más segura en este tiempo en crisis—, la sociología¹¹, los valores de una axiolo-

¹⁰ *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950; *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Nueva York, Harper & Row, 1960.

¹¹ The contribution of social sciences to mental hygiene. *Proc. 4th Int. Congr. Ment. Hlth*, 1951; *The Forgotten Language*. Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1951; *Man-women*, en Hughes, M. M. (Dir.): *The People in Your Life*. Nueva York, Knopf, 1951; Remarks on the problem of free association, en *Psychiat. Res. Rep.*, 1955, 2, 1-6.

gía laica¹², para remodelar con todo ello la imagen de una nueva antropología¹³.

Una nueva corrección de rumbo se opera en la trayectoria publicista del escritor fácil, en la década de los años sesenta a setenta, cuando es ya un ensayista relativamente conocido.

El alemán, recientemente afincado en tierras mexicanas tras su paso por Norteamérica, retomará una vez más su viejo y apasionado interés por la historia y la política; interés que se apuntaba ya en el primero de sus famosos escritos, *Escape from Freedom* (1941). En este momento se dispone a hurgar en las entrañas de las devociones populares, trayéndolas a la superficie de la manipulada opinión pública y recobrándolas así, en esta edición abaratada, de la latencia a que estaban sometidas; eso sí, siempre exponiéndolas bajo la luz unilateral del prisma psicoanalítico.

El conocimiento del marxismo¹⁴ influirá decisivamente en su punto de vista sobre la religión¹⁵ y la

¹² Values, psychology, and human existence, en Maslow, A. H. (Dir.): *New Knowledge in Human Values*. Nueva York, Harper & Row, 1959, págs. 151-164.

¹³ *The Art of Loving*. Nueva York, Harper & Row, 1956; Love and its desintegration. *Pastoral Psychol.*, 1956, 7 (68), 37-44.

¹⁴ Marx's Concept of Man. Nueva York, Ungar, 1961; *Beyond the chains of illusion. My encounter with Marx and Freud*. Nueva York, Pocket Books, 1962; The revolutionary personality en *Rev. Psicoanal. Psiquiat. Psicol.*, 1968, 3, 25-35.

¹⁵ Rational and irrational faith, en Kuebzli, A. E. (Dir.): *Reconstruction in Religion: A symposium*. Boston, Beacon Press, 1961; *The Dogma of Christ and other essays on Religion, Psychology and Culture*. Garden City, Nueva York, Doubleday, 1966.



política¹⁶, como puede observarse en la simultaneidad, absolutamente coincidente, con que aparecen las publicaciones aludidas en las notas anteriores.

Con la amalgama de estas tres dimensiones —marxismo, política y religión—, bien amasadas con factores psicológicos¹⁷ y sociales¹⁸, construye, por fin, otro modelo representativo de su personal antropología¹⁹.

Conferenciante viajero y ciudadano del mundo, Erich Fromm acude puntualmente a muy diversas reuniones y congresos donde se le convoca o invita. La Academia Neoyorquina de Ciencias, la Academia Nacional de Medicina en México y casi todas las sociedades psicoanalíticas heterodoxas parecen honrarse hoy con haber dado acogida entre sus miembros

¹⁶ *May Man Prevail?: An Inquiry into the Facts and Fiction of Foreign Policy*. Garden City, Nueva York, Doubleday, 1961; *The Revolution of Hope. Towards a Humanized Technology*, 1968.

¹⁷ Are we sane?, en Nunokawa, W. D.: *Readings in Abnormal Psychology: Human Values and Abnormal Behavior*. Chicago, Scott, Foresman, 1965; The Oedipus complex: Commentaries on the «analysis of a five year old child's phobia», en *Rev. Psicoanal. Psiquiat. Psicol.*, 1966, 4, 26-33; Psychological problems of agains, en *J. Rehabil.*, 1966, 32, 10-12 y 51-57.

¹⁸ Character and the social process, en Lindzey, G., y Hall, C. S. (Dir.): *Theories of Personality: Primary Sources and Research*. Nueva York, Wiley, 1965, págs. 117-124; Freudian theory of aggressiveness and destructiveness, en *Rev. Psicoanal. Psiquiat. Psicol.*, 1967, 5, 6-16.

¹⁹ *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*. Nueva York, Harper & Row, 1964; Humanistic psychoanalysis, en Sahakian, W. S. (Dir.): *Psychology of Personality: Readings in Theory*. Chicago, Rand McNally, 1965, págs. 117-133; The psychological situation of modern man, en *Rev. Psicoanal. Psiquiat. Psicol.*, 1967, 5, 6-16.

bros a este psicoanalista situado a mitad de camino entre el psicoanálisis y el marxismo, quien afirmó ya en 1955 que «el hombre es el único animal que considera que su existencia es un problema por resolver y del que no se puede escapar»²⁰.

Para algunos de los que hemos conocido al autor personalmente hay algo enigmático y recóndito que se revela en el pretendido diagnosticador de la actual sociedad. Un halo de dudas y contradicciones, de celos y rebatimientos, parece desprenderse de su protagonismo, como si tal vez evocara la personificación de este confuso tiempo nuestro.

La figura de Erich Fromm constituye, no obstante, como un bastión fácilmente vulnerable —bastión, en tanto que ha sido idolatrado por la masa anónima; vulnerable, en cuanto que esa misma masa, tan hambrienta de novedades, no tendrá inconveniente en dejarle arrinconado ante cualquier otra moda que se alce a orillas de la psicología—, representativo de la sociedad desorientada de nuestro tiempo²¹.

²⁰ *The Sane Society*. Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1955, págs. 23-24.

²¹ Como no se trata aquí de agotar la abundante producción literaria del autor, haciendo una revisión bibliográfica sistemática y exhaustiva —cosa bastante difícil si se tiene en cuenta lo desperdigada de la misma—, me detengo en este punto. Las líneas anteriores sólo tienen la pretensión de esbozar la silueta del itinerario seguido por el autor.



PSICOANÁLISIS CULTURALISTA Y MARXISMO

La simbiosis con el marxismo intentada por Fromm desde su versión culturalista del psicoanálisis sólo se explica si retomamos su biografía allá por los años treinta.

Fromm formó parte de aquella generación de psicoanalistas y sociólogos que se reúnen en la *Escuela crítica de Frankfurt* —una agrupación que no puede llamarse escuela en sentido propio— autores como Adorno, Horkheimer, Reich, Fromm y Marcuse constituyen la más importante promoción de esta escuela que, nacida en 1923 a la sombra del *Institut für Sozialforschung*, se da a conocer luego con la edición de *Zeitschrift für Sozialforschung*.

La inspiración que fecunda este cenáculo intelectual es el llamado marxismo teórico entreverado con el pensamiento heideggeriano. Sus propósitos van más lejos de lo que en un primer momento se propusieron: el revisionismo del marxismo ideológico afinado como potencia internacional. Las críticas se suceden desacompañadas y sin una dirección concreta, abarcando desde la inversión contrarrevolucio-

na del comunismo hasta el pensamiento burgués de su tiempo.

Cada uno de estos jóvenes «escolares» sigue una trayectoria diferente a la de sus compañeros. Theodor Adorno y Max Horkheimer harán sus críticas de modo particular contra el materialismo dialéctico. Luego procurarán reducir sus hipótesis hacia el sociologismo, en favor del cual utilizan elementos del psicoanálisis y el materialismo, invocando la necesidad de realizar estudios interdisciplinarios que contribuyen a desvelar el conocimiento de la sociología. Según estos autores, la nueva ciencia de la sociología no debe circunscribirse a coordenadas meramente científicas o técnicas²²; ha de ir más lejos, criticando a la sociedad, en tanto que la misma sociología acaba por imponerse a la sociedad que estudia²³. Después de oponerse a la *Kultur*, critican la *Zivilisation* y terminan monopolizando cualquier realidad —incluso el arte—, para hacerla depender de lo sociológico. El grupo, la familia y la comunidad toda, quedan pues relegadas a una sociedad predeterminada desde su laboratorio sociológico.

Reich es, probablemente, el que ofrece un transformismo más acusado: su continua metamorfosis culminará en el delirio mental con el que morirá, recluido en la penitenciaría de Lewsbung (Pennsylvania). En sus primeros escritos condiciona la liberación política a la liberación sexual. En consecuencia, subordina la revolución marxista a ser un mero

²² Cfr. Horkheimer, M. und Adorno T.: *Soziologische Exkurse*, en *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* del *Institut für Sozialforschung*, de Frankfurt am Main, vol. 4.º, 1956, página 140.

²³ *Ob. cit.*, págs. 36 y 55.



instrumento realizador de la revolución sexual. Esta hipótesis, unida a la aparición de ciertos síntomas de enfermedad mental, determinaron su expulsión del Partido Comunista en 1932. La publicación de *Massenpsychologie des Faschismus* (1933) —primera psicología social en que se enlazan elementos marxistas y freudianos—, y ciertas declaraciones esotéricas —la aurora boreal como órgano cósmico, la invención de una pila de acumulación sexual, etc.— favorecen su expulsión en 1934 de la Asociación Internacional de Psicoanalistas.

Marcuse es, sin duda, el alumno de la escuela que más oculto ha pasado hasta convertirse, transitoriamente, en el *padre de la contestación juvenil*, durante el breve período que culminó con los sucesos del mayo francés de 1968²⁴.

La tesis del autor es una supuesta denuncia de la naturaleza represiva de la cultura occidental desde los tiempos de Platón, por el predominio que se ha concedido a la razón. De ahí que el marxismo sea una necesidad, en tanto que es el único que puede reconciliar al hombre con la naturaleza: eso sí, a

²⁴ Nacido en Berlín en 1898, participará, siendo aún joven, en la Comuna berlinesa, para abandonar la socialdemocracia tras la muerte de K. Liebknecht y de R. Luxemburg. Lee su tesis doctoral *La Ontología de Hegel y el fundamento para una teoría de la historia*, en la Universidad de Freiburg, en Brisgau, y pasa a colaborar con Adorno hasta dirigir con él la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*. Con la llegada de los nazis al poder, comienza su exilio por Europa. Emigra luego a Estados Unidos, y enseña en las Universidades de Columbia, Harvard y Boston, fijando su residencia en California, donde desempeña hasta el presente el cargo de profesor en la Universidad de San Diego.

través de la afirmación absoluta del instinto del placer.

La mejor civilización —escribirá en *Eros y civilización*, contra el *Malestar de la civilización*, de Freud— será aquella en que el *Eros* tenga más posibilidades de afincamiento tecnológico. De ahí que la sociedad americana —que él tanto critica— esté más próxima a realizar este tipo de civilización que la soviética.

El *Eros* no agota su significado —en la versión marcusiana— en una escalada de satisfacciones sexuales. *Eros* es, sobre todo, calidad de vida, aire no contaminado, vida sin ninguna normatividad ni axiología: una vida semejante a la de los animales del más moderno y cuidado de los parques zoológicos, sólo que con las diferencias de poder leer, pintar, oír música y mirar a las estrellas. En realidad, lo que propone es que el reprimido principio del placer freudiano pueda hoy expansionarse a sus anchas, aprovechando en su favor el desarrollo industrial, y con una condición: que el poder sea arrebatado al actual capitalismo y entregado a la nueva clase de los estudiantes e intelectuales, llamados a ser los protagonistas de la transformación revolucionaria.

Una vez perdido el favor de las inconstantes adhesiones estudiantiles, Marcuse cambia curso a sus pensamientos. En 1971 acusaba a la contestación estudiantil de *anti-intelectualismo*, de haber confundido «la liberación personal con la liberación política y cultural». Y es que el filósofo que denunció el consumismo de la sociedad burguesa ha sido una de sus más recientes víctimas.

Fromm es, sin duda, el más independizado del grupo de Frankfurt y el que correrá la mejor suerte. Sin



embargo, el fruto del psicoanálisis culturalista que más tarde cosechará está ya en la sementera de este ambiente durante sus jóvenes años. En él recoge nuestro autor la opción, que luego consolidará, a favor de Marx y en oposición a Freud.

En una publicación en equipo editada en 1936 bajo la dirección de Horkheimer²⁵, puede corroborarse la profunda huella que el materialismo dialéctico dejó en Fromm a su paso por la escuela de Frankfurt. Esta impronta de cuño marxista dominará desde entonces a lo largo de toda su producción literaria. En su contribución sienta las bases de la doctrina que posteriormente desarrollará en numerosos ensayos²⁶. El resumen de estos prolegómenos puede sintetizarse en las siguientes cuestiones:

1. El Superyo (*Über-ich*) freudiano no es una instancia personal, sino la concreta manifestación de la específica imposición social.

2. La sociedad presiona al individuo a través de la familia, que se convierte por este procedimiento en la «agencia psicológica de la sociedad».

3. En consecuencia, el determinismo instintivo infantil —tan reiteradamente mencionado por Freud y al que asignó un papel primordial en la formación de la personalidad— ha de sustituirse por las presiones —represiones, *Verdrängung*—, derivadas de las estructuras socioeconómicas del entorno social, que son las que más decisivamente intervienen en la modelación de la persona.

4. Las dimensiones biológico-individualistas del modelo freudiano son reemplazadas en el modelo

frommiano por determinantes de carácter sociológico-colectivista.

5. Las necesidades insatisfechas engendradas en el individuo por la represión social —que no por la energía mecanicista de los instintos— pueden ser objeto de un transformismo dinámico y racionalista, y quedar sublimadas en el seno de cualquier ideología.

Las consecuencias de estos primeros principios se dejarán entrever en bastantes de sus ensayos. Así, por ejemplo, la inseguridad de la persona²⁷, única responsable del patológico sentimiento de culpabilidad, es la natural consecuencia de la represión autoritaria, típica de la sociedad burguesa; el psicoanálisis ha errado el camino si continúa aferrado a la idea de tratar al hombre individualmente, mientras se desentiende de cambiar las estructuras sociales, raíz de todo problema psicológico²⁸; la única solución posible ha de llegarnos por un «socialismo comunitario humano» en el que el hombre puede establecer con sus semejantes relaciones de amor, lazos de fraternidad y solidaridad²⁹. Sólo así satisfaremos la verdadera condición humana, cuya naturaleza se actúa, necesariamente, a través de las relaciones sociales³⁰.

La escalada sin límite parece obvia. Marx había recurrido a la economía para dar solidez aparente a sus hipótesis. Fromm hará uso del psicoanálisis y el materialismo histórico (sobre todo en sus reso-

²⁷ Esta tesis se expone en *Escape from Freedom*, 1941.

²⁸ Idea desarrollada en *Man for Himself*, 1949.

²⁹ Cfr. *The sane society*, 1955.

³⁰ La aproximación a Marx es aquí evidente. Para Marx, la naturaleza humana es sólo un haz de relaciones sociales.

²⁵ *Autorität und Familie*, París, 1936.

²⁶ Lleva por título *Sozialpsychologischer Teil*.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Tellen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

nancias sociales) para construir el análisis culturalista. Marcuse cabalgará sobre los mismos caballos que Fromm, reconduciéndolos con unas bridas menos psicológicas y mucho más políticas. Reich alzará el sentido pansexualista freudiano hasta los extremos de la parafrenia. Horkheimer y Adorno mitificarán la sociología hasta agigantarla y encumbrarla en la cota más alta, para desde allí poder erigirse en jueces severos y críticos de toda la realidad.

En este maridaje alucinante del marxismo con el psicoanálisis, cada cual hunde su zarpa para tomar lo que le conviene. ¡A cada uno lo suyo!, habría que concluir tras el reparto de la herencia de la Escuela crítica de Frankfurt.

Puede decirse que la mayoría de los intentos de reconciliar en una síntesis al psicoanálisis y al marxismo, hasta ahora realizados, adolecen de una misma característica: intentar comprender al primero desde el horizonte ideológico del segundo. En el fondo, ambos «sistemas» de ideas no son más que un conglomerado —cada uno en su especie, por supuesto— de retazos apenas hilvanados, que tras la mediación de la hermenéutica, especialmente elegida y ajustada a cada caso —la *dialéctica* en el marxismo, la *dinamicidad* en el psicoanálisis—, devienen categorías pretendidamente irrefutables a las que es preciso prestar asentimiento incondicional.

El psicoanalista observa el marxismo con la pretensión de psicoanalizarlo. Trata de aplicar su retícula estereotipada, mientras inútilmente espera que el marxismo se decida a vestir el modelo freudiano. Cansado ya de esperar, se sitúa frente a él tratando de comprenderlo, acomodarlo o destruirlo.

Frente a este intento de psicoanálisis marxista, el marxismo procurará furtivamente la marxistificación del psicoanálisis. Inicialmente parece cederlo, pues la indigencia que del hombre ofrece la versión psicoanalítica sintoniza con la imagen del hombre necesitado de la dialéctica marxista. Ambas doctrinas se estrechan la mano en la construcción de una nueva *biología social*. Las dos subrayan, radicalmente, las influencias que las estructuras sociales ejercen sobre la personalidad humana.

El determinismo inconsciente, la significación dada a la conciencia y el concepto de alienación son otros puntos comunes en que van a coincidir ambos sistemas. Freud y Marx coinciden en poner el centro de la humanidad en las capas inferiores de la naturaleza humana, es decir, en el impulso sexual y económico, y coinciden también en considerar que el mundo y el hombre, en su evolución histórica, no son más que creaciones de esos impulsos originarios, productos alienados y sublimados como consecuencia de una falta de identidad del hombre consigo mismo. La revolución será, por tanto, la destrucción de la religión, de la moral y de todo límite exterior, en vistas de la total expansión del acto radical del universo, que es el acto del animal-hombre en su caracterización económico-sexual. Y aquí está el secreto de la afinidad entre los autores marxistas y los psicoanalistas que se han elevado de la creatividad individual a la creatividad social: el considerar la actuación humana como la última fuente de energía del ser. Las discusiones que de aquí se sigan no pueden ser más que accidentales.

A. P.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

MAS ALLA DE LAS CADENAS DE LA ILUSION

Isoardi, A., and Polaino, A., 1977: Erich Fromm: Más allá de las cadenas de la ilusión y la revolución de la esperanza (Col. Crítica Filosófica), Madrid (Ed. Magisterio Español) 1977, 152 pp.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

El coautor de este trabajo —doctor Adolfo Isoardi—, argentino, no tuvo la dicha de poder finalizarlo. Cuando decidimos, de común acuerdo, preparar este ensayo, resolvimos que él se dedicaría al estudio de Más allá de las cadenas de la ilusión. Yo elegí, en cambio, como contenido de mi tarea, La revolución de la esperanza.

Su labor, ya en fase bastante avanzada, fue repentinamente interrumpida por un accidente ocurrido el día 29 de septiembre de 1975, que arrancó su vida todavía joven, y de la que tanto esperábamos.

Retomar la pluma para tratar de ser su prolongación sincera, después de esta ausencia insustituible, no parece tarea fácil. Si a eso añado la brillantez de sus ideas, la sutil ironía de su ingenio y lo delicado de la materia que aquí se trata, tal pretensión de continuidad parece poco menos que imposible.

Sin embargo, por encima de estas graves razones, todo quiere apuntar a que la obra a medio realizar sea acabada. He creído conveniente, por eso, presentar su trabajo tal como salió de su pluma, con los mínimos complementos que se vieran oportunos. Estoy seguro de que el amable lector sabrá disculpar las interrupciones que acaso encuentre en el discurso



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

32 Erich Fromm

valiente, sereno y desapasionado de mi joven amigo desaparecido.

Sólo me resta ofrecer el homenaje de mi personal estima a quien tan callada y perseverantemente supo aplicarse a un trabajo sugestivo y provechoso.

AQUILINO POLAINO

El objetivo de la obra *Más allá de las cadenas de la ilusión* —comparación de las teorías de Marx y Freud y aplicación del método y la doctrina freudiana para la explicación del pensamiento marxista sobre la sociedad— está bien definido y contiene un hilo conductor permanente. La intención del autor es evidente y se ajusta a un plan determinado.

No se trata de un tratado elaborado con rigor sistemático, sino de una serie de reflexiones en torno a un tema central. El contenido, en cuanto a nivel intelectual, es irregular y disparejo. Se aprecian reflexiones agudas —generalmente cuando versan sobre datos empíricos, fruto de la observación de fenómenos individuales y sociales—, y al mismo tiempo, afirmaciones apriorísticas, sin la necesaria fundamentación. No faltan tampoco algunas contradicciones que, además del estilo, revelan que la obra ha sido escrita sin demasiada elaboración.

Los siete primeros capítulos constituyen una exposición de las teorías de Marx y Freud, con algunas indicaciones sobre sus coincidencias y discrepancias. A partir del capítulo VIII —sobre el carácter social—, el autor hace una aportación más personal, que continúa —acentuada— en el capítulo IX, sobre *El inconsciente social*. Lo más deficiente parece re-



servarlo Fromm para las últimas páginas, las del capítulo XII: *Credo*. Situadas así, a manera de colofón, quedan como muy poco elaboradas. Se trata de afirmaciones gratuitas, sin intento de fundamentación —meros postulados—, simples repeticiones de un racionalismo iluminista que pudo reclamar el atractivo de la «novedad» en la época de la Ilustración y hasta en el siglo XIX, pero que hoy resultan meras antiguallas.

1. ALGUNOS ANTECEDENTES PERSONALES ¹

Más allá de las cadenas de la ilusión proporciona, sobre todo en su primer capítulo —*Algunos antecedentes personales*—, una clave imprescindible para comprender en gran parte las demás obras del autor. Se trata, en cierto modo, de una autobiografía intelectual en la que empieza seleccionando unas cuantas experiencias de su adolescencia que le condujeron a su posterior interés por las teorías de Freud y de Marx: como él, hebreos de lengua alemana.

Hijo único, con un padre angustiado y taciturno y una madre predispuesta a las depresiones, el adolescente acusa el impacto de diversas experiencias que le desconciertan. Cuando conoce las teorías freudianas, éstas le parecieron encerrar la respuesta a su aterrador y enigmática experiencia ².

¹ Los números de los epígrafes corresponden a los números de los capítulos de las obras de Fromm analizadas. También los títulos coinciden, aunque para facilitar la lectura se han introducido en ocasiones nuevos subapartados.

² Cfr. pág. 14.

El interés por las ideas de Marx tiene otro origen. Fromm, educado en el seno de una familia judía observante, se familiarizó en su infancia con los textos bíblicos. La promesa de paz universal que anunciaban los profetas le conmueve. El lo atribuye a su abrumador deseo de trascender el aislamiento emocional de un muchacho solitario y mimado ³.

Sobreviene la guerra de 1914. Perplejidad, rebeldía. Le acucia una cuestión: ¿Cómo era posible que estallase una guerra cuando todo el mundo proclamaba que no la deseaba? A los dieciocho años se encuentra escéptico, poseído por la convicción de que hay que dudar de todo. Tras su encuentro con los sistemas de Marx y Freud, su pensamiento quedará desde entonces invariablemente ligado a esos dos autores. De todos modos, deja bien claro que de ninguna manera piensa que puedan equipararse uno y otro en cuanto a talla intelectual e importancia histórica. Dice textualmente: «Marx es una figura de significación histórica mundial con quien Freud no puede compararse» ⁴. Y añade: «Aparte de este hecho histórico, considero a Marx, el pensador, de mucha mayor profundidad y alcance que Freud» ⁵.

Acaba el capítulo manifestando su esfuerzo por relacionar las teorías de ambos autores y su mutua influencia, a pesar de las divergencias que hay entre ambos, a la vez que nos recuerda su condición de político *amateur* y de psiquiatra. Pero acaso esta condición personal sea al revés de lo que él afirma: político de profesión, y psiquiatra *amateur*, sobre

³ Cfr. pág. 15.

⁴ Cfr., pág. 19.

⁵ Cfr., pág. 20.



todo a la luz de sus publicaciones en estas últimas décadas. En primer lugar, porque Erich Fromm ni estudió medicina ni ejerció jamás como psiquiatra —tan sólo como psicoterapeuta no médico—. Y en segundo lugar, por la cálida ambientación política que enseña sus últimas obras.

2. FUNDAMENTOS COMUNES DE MARX Y FREUD

El punto de partida en *Más allá de las cadenas de la ilusión* arranca de las tres proposiciones siguientes:

1. *De omnibus est dubitandum*; 2. *Nihil humanum a me alienum puto*; 3. *Veritas liberabit vos*. Según Fromm —que no señala la procedencia de esas frases universalmente conocidas—, éstas serían las tres ideas fundamentales y comunes del pensamiento de Marx y Freud. De ellas trata el segundo capítulo.

a) Ante todo, la duda, que supone empezar de nuevo con el punto de partida cartesiano. Actitud crítica dirigida a la idea que el hombre tiene de sí mismo y de los otros, idea que siempre está determinada —según Marx— por la organización socioeconómica de la sociedad, y —según Freud— por la estructura libidinal del individuo.

b) La verdad libera al individuo y pone las cosas en su lugar. Le quita las ilusiones que lo enajenan. Marx y Freud podrían suscribir juntos esta afirmación: el hombre vive de ilusiones porque estas ilusiones le hacen llevadero el dolor de la vida real⁶.

⁶ Cfr., pág. 22.

La liberación por la verdad se interpreta así simplemente como crítica, puesto que la verdad es el hombre, es decir, no es trascendente.

El programa marxista y la terapéutica freudiana se basarían por igual en la desvelación de la realidad que no es sino un parcial ocultamiento. Para eso es preciso destruir la «ilusión»: «*La exigencia de abandonar las ilusiones sobre su condición es, para el hombre, la exigencia de abandonar una condición que necesita de ilusiones*»⁷; pero de este modo Fromm ingresa en la ilusión de una condición que ya no necesita de ilusiones, porque ella misma lo es.

c) Humanistas ambos. En el sentido de que para los dos cada hombre representa a toda la humanidad. Marx entroncaría con lo más representativo de la tradición humanista occidental⁸. Freud merecería la misma denominación por su concepto del inconsciente: todos los hombres comparten los mismos deseos inconscientes y pueden entenderse entre sí, tan pronto como se internen en ese mundo subterráneo del inconsciente común.

d) Enfoque dinámico y dialéctico de la realidad. Fromm señala esta cuarta característica esencial y común a ambos sistemas, y la considera fundamental y especialmente valiosa. Dicho enfoque consistiría en comprender las fuerzas que, detrás de los meros hechos, crearon la pauta de una conducta determinada. Eso sería lo único que permitiría una predicción científica de la conducta futura del individuo y de la sociedad⁹.

⁷ Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, págs. 24-25.

⁸ Cfr., pág. 24.

⁹ Cfr., pág. 25.



La contradicción entre el *de omnibus dubitandum* y el *veritas liberabit vos* la resuelve Fromm al modo marxista, es decir, no aceptando una verdad trascendente como medida que mide al hombre¹⁰. Hay que dudar de todos los conocimientos naturales hasta llegar a una *certeza*: la estructura dialéctica de la realidad¹¹. Es patente el paralelismo con Descartes¹²,

¹⁰ Si el hombre no es medido por ninguna verdad trascendente, es que entonces se constituye a sí mismo en medida de todo lo exterior a sí, lo que es contrario a la comprensión verdadera de la realidad. La antropología aquí propuesta se transforma en una *teosofía* desconectada de la realidad: una divinización del hombre.

¹¹ Obsérvese la deuda contraída con el pensamiento de Engels sobre la dialéctica: «lo mismo que la electricidad, el magnetismo, etc., se polarizan, se mueven en la oposición, igual el pensamiento: tampoco en el pensamiento se puede sostener una posición unilateral» (...). «En contraposición a la vieja lógica, puramente formal (la lógica dialéctica), no se contenta como esta última con hacer un elenco y colocar una al lado de la otra, sin conexión, las formas diversas de juicios y razonamientos. Por el contrario, hace derivar unas de otras, subordinándolas unas a otras en vez de coordinarlas, desarrollando las formas superiores a partir de las inferiores (...); la dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es otra cosa que el reflejo del movimiento que en la naturaleza se manifiesta siempre en oposición.» (Cfr. Engels, F.: *Dialettica della natura*. Prefazione di Luccio Lombardo Radice, Editori Riuniti, 3.ª ed., Roma, 1967, págs. 225, 233 y 323 respectivamente.)

Claro que como en Engels la naturaleza es todavía algo coherente y único —el único *ser*— (aunque reunión apretada de fenómenos condicionados y dependientes recíprocamente entre sí, que le hacen estar eternamente en movimiento), la dialéctica, en consecuencia, no puede ser más que el saber universal de esas interdependencias infinitas.

¹² Confrontar, a este respecto, Cardona, C.: *René Descartes: Discurso del método*, E.M.E.S.A., Madrid, 1975 (en esta

y como él, la única justificación de este proceso está en la voluntad de dudar de todo, en el «dudo porque quiero», como la plena afirmación de sí: la negación del objeto que me niega por ser distinto de mí (estructura dialéctica).

La duda se reduce a algo apenas apoyado en el vacío de las razones viscerales: no es que *quiera la duda* porque en alguna manera mi entendimiento conoce las dudas, sino que *dudo porque quiero* dudar, independientemente de que mi entendimiento alcance o no una verdad objetiva.

Se explica que un espíritu joven sensible y desconcertado haya sufrido un deslumbramiento tan grande al entrar en contacto con la obra de dos pensadores que le ofrecían una «explicación global» de la realidad. Pero ya no es tan explicable que en plena madurez se sigan asumiendo de un modo *acrítico* las teorías de unos maestros a quienes dice admirar sobre todo por *su visión crítica* de la realidad¹³.

Con respecto a Freud se advierte cierta independencia de criterio, manifestada a través de algunas discrepancias. Unas, fruto de una elaboración personal. Otras, simplemente como consecuencia de la adhesión incondicionada del autor a la doctrina marxista. Donde Freud no concuerda con Marx, Fromm no concuerda con Freud, aparte de que ni siquiera intenta ponerlos en un mismo plano¹⁴. La dependen-

misma colección), sobre todo las páginas 31-46: *La libertad de dudar*.

Confrontar también Etienne Gilson: *La unidad de la experiencia filosófica*, Ed. Rialp, Madrid, 1966, 2.ª edición, especialmente las páginas 147-255.

¹³ Cfr., pág. 21.

¹⁴ Cfr., pág. 19.



cia con respecto a Marx es absoluta. Aunque en algún momento llegue a decir, muy de pasada, que no todos los descubrimientos de Marx son acertados¹⁵, no se encuentra una sola idea de Marx que sea sometida a discusión o se le haga objeto del menor reparo.

En tres capítulos muy breves¹⁶ —en los que el autor presenta una síntesis de las convergencias y discrepancias de sus maestros— se intenta definir la naturaleza humana a la luz de las teorías de la motivación y del evolucionismo. Fromm intenta el sincretismo, y lógicamente resulta enrevesado y confuso, aparte de no ofrecer razón válida alguna a favor de su evolucionismo no finalista.

3. LA NATURALEZA HUMANA.

Fromm afirma vigorosamente la existencia de una naturaleza humana, declarándose acorde en este punto con el pensamiento budista, la tradición judeocristiana y la filosofía de la Ilustración¹⁷.

Marx distinguiría entre naturaleza humana en general, la materia prima humana que, como tal, no puede modificarse, y una naturaleza humana modificable en cada época histórica: el hombre concreto. El hombre —sostiene— es producto de la historia y

¹⁵ Cfr., pág. 127.

¹⁶ Cfr., págs. 32-45.

¹⁷ Cfr., pág. 32. Lo que no alcanzamos a entender es cómo ha podido llegar a poner de acuerdo en su propio pensamiento las tesis incompatibles de estas doctrinas tan diversas.

se transforma a sí mismo a lo largo de su historia¹⁸. También Freud habla de naturaleza humana, pero habría construido un modelo de acuerdo con el espíritu materialista del siglo XIX. El hombre no sería más que una máquina impulsada por una cantidad relativamente constante de energía sexual.

4. LA EVOLUCION HUMANA

Freud supone que la principal fuerza impulsora del individuo, la energía sexual, sufre una evolución desde el nacimiento hasta la pubertad; y que el desarrollo de la raza humana se asemejaría al del individuo.

¹⁸ Cfr., pág. 35. De ello nos ocuparemos al hablar de la esperanza. Véase, no obstante, el concepto de naturaleza humana en estas palabras de Marx: «La esencia humana de la naturaleza existe solamente para el hombre social; porque sólo ahí la naturaleza es para el hombre como una ligadura con el hombre, como su existencia para el otro y del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo ahí ella es como fundamento de su propia existencia humana. Sólo ahí la existencia natural es para el hombre su existencia humana y la naturaleza se hace hombre para él. Así, la sociedad es la unidad esencial realizada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre, y el humanismo realizado de la naturaleza» (*Manuscritos*, 259). A lo que apostilla Fabro: «Los autores del materialismo dialéctico, afirmando la unidad de la dialéctica (para el hombre y para la naturaleza), terminan por explicar la naturaleza del hombre por la naturaleza, y así pierden ambos y sobre todo no alcanzan aquella "libertad" que es la raíz misma de la dialéctica» (Fabro, *Fuerbach-Marx-Engels*, pp. LXXXII y siguientes).



El hombre primitivo vivía satisfecho: no inhibía ningún instinto. Pero no era creador de cultura. Su propia creación le obligó a renunciar a esa satisfacción completa. Ese instinto frustrado se convirtió, a su vez, en energía no sexual, que es el nervio de la construcción de la civilización (sublimación). Cuanto más civilizado, más se sublima el hombre, pero también más frustrado se siente. Es más culto y más sabio, pero menos feliz y más expuesto a las neurosis. El desarrollo histórico es, pues, ambivalente: por un lado, ventajoso; negativo, por otro.

Para Marx el concepto central de su teoría evolutiva radica en el desarrollo de la relación entre hombre y naturaleza. La progresiva independencia que alcanza el hombre con respecto a ésta lo hace más él mismo. Cuando la naturaleza esté totalmente sometida, se iniciará la verdadera historia humana¹⁹. Aparece aquí la primera divergencia: Marx tiene una fe inquebrantable en la perfectibilidad del hombre; Freud se muestra escéptico al respecto. Para él la

¹⁹ Cfr., pág. 40. Escribe Ibáñez Langlois: «La letra de ciertas formulaciones del materialismo dialéctico sugiere que en la naturaleza no opera finalidad alguna; por el contrario, en el estadio humano de la evolución sí que se da un sentido finalístico. Pero por sobre esta incómoda dualidad —mecanicismo para la naturaleza inferior, finalismo para la historia—, se impone en la cosmovisión marxista (también en la letra misma de muchos de sus textos) la idea de un movimiento «progresivo» y «ascendente» de la naturaleza, es decir, un designio, ley, proyecto evolutivo que en ella opera; sólo que —se aclara en el acto— no se trata de una providencia exterior a la materia, sino de su propia necesidad causal interna.» (*El marxismo: visión crítica*, Rialp, Madrid, 1973, págs. 85-86).

evolución humana es algo trágico. Retroceder es perder sabiduría. Avanzar supone mayor vulnerabilidad. Fromm está de parte de Marx.

5. LA MOTIVACION HUMANA

Marx y Freud habrían sido mal interpretados en este punto, dice Fromm. Freud sostendría que el hombre está motivado por fuerzas mutuamente conflictivas y no solamente por el deseo de satisfacción sexual. Marx habría sido peor comprendido aún. En realidad, el postulado del materialismo histórico marxista es que las formas de producción del hombre determinan su manera de vivir, y ésta, a su vez, determina su pensamiento y la estructura social y política de su sociedad²⁰.

SÍNTESIS FROMMIANA DE MATERIA Y CONCIENCIA

Con Engels —compañero inseparable de Marx— la materia se torna algo dinámica, interminable, en perpetuo devenir, eterna: en el principio era la materia²¹.

²⁰ Cfr. pág. 43.

²¹ Ibáñez Langlois expone así este punto del pensamiento engelsiano: «La materia, que es todo, encierra en su seno contradicciones internas, conflictos dialécticos entre elementos contrarios: electricidad positiva y negativa, acción y repulsión, macho y hembra, burguesía y proletariado... Estos conflictos inherentes a la materia son la causa de su movimiento evolutivo, que, según la intención esencial de Engels, permiten excluir la idea de un Dios creador. La materia autodinámica se desarrolla de tal manera, que la



La conciencia humana sería una excrecencia parásita que, al modo de una adherencia pegajosa, se ha incorporado recientemente al contorno de la materia, en el devenir fastuoso de su singladura cuasi infinita.

La materia evolucionada deviene conciencia. Pero esa conciencia —añadirá el marxismo— es una simple conciencia alienada que es menester librar por obra de la revolución, hasta que el hombre alcance la plena autoafirmación de sí mismo.

En Freud la conciencia²² es sometida a un proceso neoevolucionista —como antes hizo Engels respecto

acumulación de cambios cuantitativos da lugar, mediante saltos repentinos, a alteraciones cualitativas, así como el agua en cierto umbral de temperatura se evapora o se solidifica. Así la materia produce la vida vegetal y animal, y del seno de ésta surge el animal humano y el epifenómeno de la conciencia» (*ob. cit.*, pág. 78).

²² Para Freud la conciencia es sólo un apéndice del inconsciente, una pequeñísima proporción de aquél, que además ni siquiera es su parte más sincera. La conciencia tendría la función de hacer un continuo de la transmisión cultural que debe perpetuarse —a través de la interiorización por el super-yo, de la normatividad social vigente en el período infantil en que aquél se forma—, así como los instintos perpetúan la especie y transfieren, por la herencia, los contenidos genéticos de los progenitores. Si la conciencia perpetúa lo cultural, a su vez los instintos —en tanto que son, sobre todo, inconscientes— serían los encargados de la perpetuación del inconsciente. Pero como una y otra instancia están siempre enfrentadas mediante la relación dialéctica, lo cultural se hace biológico, y la especie se muda en cultura. Con esto la biología se hace social. No puede evitarse en conciencia —la transmite la herencia cultural—, ¿en virtud de qué mágico poder es ahora el inconsciente el nuevo transmisor del código social vigente? En Freud el principio de conciencia y el de inconciencia son como dos aspectos de un mismo principio: el de la

a la materia, de la que procede la conciencia—; al final de este proceso (tras hacer escala en los distintos eslabones de una progresiva cadena de interpretaciones, sueños, actos fallidos, símbolos y asociaciones), la conciencia se encuentra consigo misma y, conquistándose a sí misma, deviene en «inconsciente concienciado».

El punto del que partió Engels —la conciencia como materia devenida— expresaba la reificación de la conciencia, la reducción de ésta a la cosa.

El punto al que llega Freud —la conciencia del inconsciente— postula la conciencia de la reificación, la reducción de la cosa a conciencia, en la medida en que se hace explícito lo inconsciente; es decir, en la misma magnitud que se le señale obligatoriamente el contenido del que ha de ocuparse: el inconsciente. El proceso de humanización consiste así en una progresiva y cada vez más explícita inmanentización del hombre, que poco a poco va encerrando todos sus conocimientos, y por tanto todo el ámbito circunstancial que forma con él una unidad dialéctica, en la interioridad de su propia proyección y en la victoria —aparente— contra toda limitación, contra todo lo que signifique «imposición» desde fuera.

El sincretismo de Fromm es tan variado y polimorfo que resulta poco más que un confuso panteón. El autor se limita a interpretar las divinidades de diversas religiones, apropiándose las y explicándolas según sus hipótesis. Con su teoría acontece lo que, en la época de los diádocos, sucedió con la reli-

subjetividad humana como fuente del ser. Es una nueva etapa del desarrollo del *cogito*.



giosidad griega, que comenzando por extender sus interpretaciones²³ —*interpretatio graeca*— sobre los dioses autóctonos de las respectivas religiones indígenas de los pueblos dominados, acabó por confundirse a sí misma y perderse entre la maleza artificiosa del politeísmo.

Su interés por absorber las nuevas y viejas divinidades —también la del ateísmo marxista— le lleva a conciliar los elementos inintercambiables del budismo y del taoísmo con los del cristianismo y judaísmo, con tal que den satisfacción a las necesidades de sus teorías. Del judaísmo incorporará la fe en la unidad de un principio; del budismo, un desapego sublimado de sí mismo y del mundo; del materialismo y del psicoanálisis, el odio antiteísta que les caracteriza; del hinduismo, la preferencia por la contemplación y el menosprecio de la acción; del cristianismo, una vaga idea desnaturalizada de la caridad como algo «sobrenatural» y metahistórico.

Reducido y metamorfoseado todo ello dentro de coordenadas psicológicas y culturalistas, el pacto sintético final resulta suficientemente acientífico como para no prestarle demasiada atención. Y, sin embargo, debajo de esta multiplicidad hay un constante motivo de fondo: la autoafirmación del hombre a través de su actividad sensitiva socializada. La acogida de las diversas doctrinas, permitida por el historicismo evolucionista, no se hace más que a título de su supuesta convergencia en la matriz inicial de su pensamiento.

²³ Nilsson, M. P.: *Geschichte der Griechischen Religion*. München, 1961, II, 581-701.

6. EL INDIVIDUO ENFERMO Y LA SOCIEDAD ENFERMA

Marx y Freud se interesan ambos por la enfermedad psíquica, aunque en distintos planos. Freud se ocupa de la patología individual. Marx, de la patología social. Para el primero, el interés se centra en el desequilibrio entre los impulsos instintivos y las exigencias de la realidad²⁴. Para Marx, la expresión más fundamental de la psicopatología es la alienación²⁵.

Fromm señala una estrecha vinculación entre el fenómeno de la alienación y el de la transferencia (puntos capitales, respectivamente, de los sistemas marxista y freudiano). Hay, no obstante, divergencias entre ambos. Para Marx, la raíz de la patología está en ciertas cualidades específicas de la organización social. Para Freud, en las características del grupo familiar. Fromm reprocha a Freud no tener en cuenta que la familia no es sino el representante y agente de la sociedad²⁶.

Coinciden en que ciertas situaciones patológicas serían normales en cuanto que constituyen estadios necesarios en el proceso de la evolución personal o colectiva. Es normal que el niño sea dependiente y codicioso. No lo es que lo sea un adulto. Paralela-

²⁴ Cfr., pág. 57.

²⁵ Cfr., pág. 45. En Marx el concepto de alienación va devorando su sistema hasta dominarlo. Aunque toma de Hegel el término, su sentido es diverso. El término traduce, en la pluma de Marx, la situación de empobrecimiento del hombre que se pierde a sí mismo al no asumir su esencia en la producción social colectiva. La primera alienación sería Dios, como negación de la autoconciencia humana.

²⁶ Cfr., pág. 58.



mente sería normal que el hombre primitivo, el feudal y el de la sociedad industrial estén enajenados. Lo que no es normal es que se detenga en un estado que debería haber superado²⁷. De aquí derivará su noción de salud mental.

7. EL CONCEPTO DE SALUD MENTAL

Si la enfermedad por antonomasia es la *enajenación*, la verdadera salud mental será la *independencia*. Un individuo sano es un individuo independiente²⁸.

El objeto de esa independencia es distinto para uno y otro autor. Para Freud, sano es sólo el hombre primitivo (imagen desmentida por la antropología moderna, dice Fromm). De todos modos, Freud tiene un criterio definitivo sobre la salud mental. Para él la persona «sana» es aquella que ha llegado al «nivel genital» sin sufrir regresión, y que vive una existencia adulta en que puede producir cosas y reproducir la raza. Más aún, sano es el que se ha convertido en su propio amo, independiente del padre y de la madre, y confía en su propia fuerza. Fromm dice que ese concepto es el de un miembro de la clase media de principios de siglo.

Para Marx la imagen del hombre sano está arraigada en el concepto humanista del hombre independiente, activo y productivo, tal como lo concibieron Spinoza, Goethe y Hegel. Para él la independencia

radica en el acto de autocreación²⁹. Aunque el autor no lo diga, lo lógico aquí sería concluir que sólo habrá hombre sano si no hay Dios.

El tema de la alienación³⁰, punto central de la especulación marxista y freudiana, es un tema que fascina a Fromm. Es en cierto modo el tema de fondo de todo el libro. Da la impresión de que, a su juicio, los textos más reveladores de sus dos maestros son precisamente los que se refieren a la aliena-

²⁹ Cfr., pág. 63.

³⁰ El término *alienación* deriva del verbo latino *alienare*, enajenar, acción y efecto de alienar. En psiquiatría es un «término genérico que comprende todos los trastornos intelectuales, tanto los temporales como los permanentes». (Cfr. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, 19 ed., Madrid, 1970). En la actualidad dicho término parece haber estrechado el haz de sus significaciones, limitándose su empleo a la literatura social y política. Al principio fue usado en un sentido religioso para hacer referencia al alejamiento de Dios a causa del pecado (cfr. *Efe-sios*, II, 12 y IV, 18). Rousseau lo empleó más tarde para designar el pacto estructurador de la sociedad civil. En los filósofos alemanes Fichte y Hegel, el *Entfremdung* (alejamiento, distanciamiento, enajenación) y la *Entäusserung* (extrañamiento, vaciado y pérdida de sí) precisan la condición de alejamiento y pérdida del hombre respecto de sí mismo, a la vez que la disolución de su identidad (cfr. Blauner, R.: *Alienation and Freedom*, Chicago, 1964). En Hegel la alienación constituye una etapa de la dialéctica: es el constitutivo de la antítesis devenida, en tanto que tesis alienada. Con Feuerbach se imprime otro viraje a la palabra, restringiéndola a la enajenación que habría en la que él llama ficción religiosa. Con Marx la alienación se extiende a la consideración de empobrecimiento de la humanidad que no se posee a sí misma. Confrontar Kon, I. S.: *The concept of alienation in modern Sociology. Soc. Res.*, 3, 1967; López-Ibor, J. J.: *Alienación y nenúfares amarillos*, Barcelona, 1976.

²⁷ Cfr., pág. 59.

²⁸ Cfr., pág. 61.



ción. Y cita repetidas veces los que aparecen en *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (Marx) y *El porvenir de una ilusión* (Freud). Del primero es éste: «La crítica ha arrancado la cadena de las flores imaginarias, no para que el hombre siga encadenado sin fantasía ni consuelo, sino para que se sacuda la cadena y elija la flor viva». Y de Freud es el siguiente: «Los hombres no pueden seguir siendo niños eternamente; tienen que terminar por salir a la vida hostil. A este proceso podríamos llamarlo 'educación para la realidad'»³¹.

¿Pero a qué se refieren Marx y Freud cuando escriben esas líneas? Concreta y explícitamente: a la religión. La religión sería la consecuencia y manifestación última y principal de la enajenación humana. En una palabra: la mayor desgracia del individuo y de la sociedad³².

Fromm suscribe plenamente esa postura. Se diría que hasta se adhiere a ella con entusiasmo. No se trata, pues, de un autor agnóstico. Es ateo, con un ateísmo beligerante como el de sus maestros.

«El hombre sano es el hombre independiente». Independiente de todo y de todos, pero principalmente de Dios. De lo contrario sería un sometido, un inmaduro.

Una vez que Fromm ha transformado la realidad en autoafirmación de la humanidad (independiente y desligada del Creador), apenas si encontrará obstáculos para retomar esa afirmación como realidad única

³¹ Cfr., pág. 95.

³² Cfr., Ocariz, F.: *El marxismo: Teoría y práctica de una revolución*, ed. Palabra, Madrid, 1975, págs. 56-60.

y última. Como psicoanalista, su trabajo consistirá en volver al hombre sobre sí y convencerle más tarde de que ésa es su realidad más auténtica: el aparente absoluto de su independencia.

8. CARACTER INDIVIDUAL Y SOCIAL

Marx postuló la mutua dependencia entre las bases económicas de la sociedad y las instituciones legales, políticas, artísticas, etc. Las primeras determinarían las segundas, que forman la «superestructura ideológica». Pero Marx no demostró de qué manera se transforman las bases económicas en superestructura ideológica. Fromm estima que es posible colmar esa laguna aplicando conceptos psicoanalíticos³³. La conexión entre las bases económicas y la superestructura ideológica radicaría en los intermediarios del *carácter social* y en el *inconsciente social*.

Le basta al autor con resucitar a un Jung-puente³⁴ que sea capaz de articular el *inconsciente social* con el *carácter social*.

³³ Cfr., pág. 66.

³⁴ Jung imaginó haber descubierto, estudiando los sueños, que en la psiquis humana hay residuos arcaicos de la evolución de la humanidad; una especie de replicación de los mitos y producciones primitivas que, ahorrándose a la labor erosionante del paso del tiempo, se encuentra depositada y conservada en la mente humana. Esta herencia arcaica estaría integrada por el inconsciente colectivo y los arquetipos (imágenes fundamentales de la especie, acaecidas desde que ésta existe) y, en consecuencia, es el recipiente de una sabiduría infinita que debe ser utilizada con fines terapéuticos, artísticos y creativos. Los arquetipos son núcleos de fuerzas que se metamorfosean en distintas formas sim-



El carácter social sólo es posible explicarlo a partir de la comprensión de una de las más trascendentes afirmaciones de Freud: el sentido dinámico del carácter, un sistema de impulsos que forman la base de la conducta, pero que no se identifica con ella. El carácter sería la motivación verdadera —casi siempre inconsciente— de una conducta dada.

Fromm define el carácter social como el carácter típico de una sociedad que representa la forma específica en la cual se canaliza la energía de esa sociedad. Es decir, que si la energía de la mayor parte de una población se canaliza en una misma dirección, sus motivaciones serán las mismas y serán receptivas para las mismas ideas e ideales. La libertad resulta entonces una mera posibilidad exigida por la necesidad de hacer legítimo el sistema como modelo.

También puede decirse —agrega— que el carácter social es el núcleo de la estructura del carácter compartido por la mayoría de los miembros de una misma cultura, por lo que a la libertad se le hace ahora consistir en la opción del igualitarismo —la presión de la mayoría— que hace posible el compartir esa estructura del carácter social³⁵.

bólicas al llegar al umbral de la conciencia, que se heredan con la estructura cerebral y que son siempre universales. Confrontar a este respecto las siguientes obras de Jung: *Collected Papers on Analytical Psychology*. Ballieri, Tindal & Cox, London, 1920; *Modern Man in Search of a Soul*. Brace & Comp., Nueva York, 1923; *Contributions to Analytical Psychology*. Harcourt Brace & Comp., Nueva Yor, 1928).

³⁵ En el marxismo la libertad sólo tiene audiencia como libertad desencadenada de la individualidad y articulada en la convocatoria de la totalidad. De ahí que Lenin afirme que «sólo cuando se extingue el Estado (y lo que lo ha

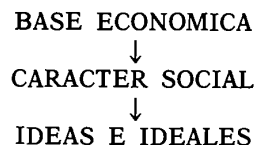
Fromm aclara que la esfera socioeconómica de la sociedad, como factor determinante del carácter del hombre, es uno de los polos de la interconexión entre el hombre y la organización social. El otro polo es la naturaleza humana que moldea a su vez las condiciones sociales en que vive el hombre. El anhelo de felicidad, de amor, de libertad, son inherentes a la naturaleza humana y factores dinámicos en el proceso histórico.

No es sólo la base económica la que crea un cierto carácter social que, a su vez, crea determinadas ideas. Las ideas, una vez creadas, influyen sobre el carácter social e inciden indirectamente en la estructura económica. El carácter social es el intermediario entre la estructura socioeconómica y las ideas

hecho posible: las clases) es posible hablar de libertad». (Lenin: *El Estado y la Revolución*. Ed. Riuniti, Roma, 1954, página 99), afirmación que ya había sido formulada por Engels al hacer consistir el comunismo en la mudanza del socialismo, en «el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad» (Engels, F.-Marx, K.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*). A lo que apostilla Ocariz: «En el fondo, el marxismo se ve obligado a concebir la libertad como Hegel, para el que la libertad significa identidad del todo consigo mismo y para sí mismo. Esta incapacidad de entender y aceptar la libertad del individuo real, le viene impuesta al marxismo desde sus mismos precedentes: tanto del materialismo como del idealismo que, a su vez, la heredan del racionalismo, capaz sólo de entender lo que está sujeto a leyes fijas, lo que sea resultado de un proceso "racional", perfectamente deducible *a priori* a partir de su inicio. No cabe ahí la libertad, porque ésta, por su misma realidad, no es previsible, no depende necesariamente, racionalmente, de un punto de partida». (*El marxismo*, pág. 154). Cfr. también: Ibáñez-L., J. M.: *El marxismo: visión crítica*, págs. 233-234.



que imperan en la sociedad. Y obedece al siguiente esquema:



9. EL INCONSCIENTE SOCIAL

*El inconsciente social*³⁶ sería el cañamazo en el que se va tejiendo el hilo sutil del colectivismo como libertad.

A partir del descubrimiento más fundamental de Freud —el inconsciente—, Fromm deduce que así como hay un inconsciente individual, hay también un inconsciente social. (En este punto se encuentran algunas semejanzas entre el «inconsciente social» de Fromm y el «inconsciente colectivo» de Jung, cuya misión sería fabricar unas ideas comunes a un grupo de individuos: según Jung, éste sería, por ejemplo, el origen de los dogmas cristianos.)

En el inconsciente individual se daría una *represión* inconsciente de ciertos contenidos psíquicos, cuya *percatación* tendría un resultado terapéutico, una vez vencida la *resistencia* ocasionada por el temor.

De aquí la necesidad de vincular la libertad al inconsciente colectivo, que en razón de ser un colectivo denominador común ya no estaría reprimido,

sino que sería liberador: el engendrador definitivo y último de toda libertad individual.

Pero Freud fue más allá de los objetivos terapéuticos en el manejo del inconsciente. El elaboró la teoría de que la subjetividad del hombre está de hecho determinando sus pensamientos, sus emociones, sus actos. El hombre, tan orgulloso de su libre albedrío, no sería más que una marioneta movida por hilos que se alzan por detrás y por encima de él, manejados por fuerzas que escapan a su conciencia.

También Marx piensa que la conciencia del hombre es «falsa». Sólo que las fuerzas que actúan al margen de la conciencia, determinándola, no serían tanto de orden fisiológico o biológico, sino sociales y económicas³⁷. El hombre se ve obligado a reprimir lo que el grupo social al que pertenece no aprueba. La existencia social determina la conciencia.

Y con todo, según Fromm, ni uno ni otro serían propiamente deterministas, porque admiten que el hombre puede liberarse de esa servidumbre y sacudir la cadena de las ilusiones. Pero Fromm no llegará a ver que, mientras tanto, son manipulados y aherrajados con el más fantástico eslabón de las ilusiones: el vacío de las ilusiones inventadas. Más aún, precisamente a este objetivo dedican sus esfuerzos. Ese determinismo se supera no con el conocimiento de la verdad de las cosas y el libre querer del bien, características de la espiritualidad del alma humana, sino que se alcanza por la negación revolucionaria que la conciencia realiza sobre el ser, interpretado éste en términos de simple materia cosificada.

³⁶ Cfr., págs. 79-112.

³⁷ Cfr., capítulo II.



Pero si bien hay acuerdo entre ambos en cuanto al objetivo —la «liberación»—, no lo hay en cuanto al procedimiento para lograrla. En tanto que Freud piensa que se puede vencer la represión sin necesidad de transformaciones sociales —cosa que Fromm le critica—, Marx habría sido «el primer pensador en darse cuenta de que la realización del hombre universal sólo puede acontecer junto con cambios sociales conducentes a una organización social y económica verdaderamente humana»³⁸.

Puede observarse, aunque sólo sea de pasada, la miseria a que reduce Fromm al hombre. Se podría decir que *ha sumado a la miseria freudiana la miseria marxista*. El resultado de esta suma es el abajamiento del hombre al estado de un objeto animado, cuya única misión sería la satisfacción de sus instintos sexual y de dominio.

Según Fromm, toda sociedad, mediante su propia práctica de la vida y el modo de relacionarse, de sentir y de percibir, elabora un sistema que determina los tipos de toma de conciencia. Este sistema opera como un *filtro socialmente condicionado*: la experiencia no puede penetrar a la conciencia a menos que atravesase ese filtro³⁹.

Partes de ese filtro social serían: el lenguaje⁴⁰, la lógica⁴¹ y, sobre todo, los tabúes sociales (las ideas

imperantes en una sociedad, que relegan a sus contrarias).

¿Por qué se reprime lo que está en desacuerdo con las ideas imperantes? Por miedo. ¿A la castración, a la muerte, a la prisión, al hambre? Fromm alude a algo más sutil, más profundo y más generalizado: el miedo al ostracismo, al aislamiento. Dice textualmente: «Para el hombre, en la medida en que lo es, la sensación de soledad completa se aproxima a la locura. El hombre tiene que relacionarse, tiene que establecer una unión con otros hombres para poder conservar su salud mental»⁴². Esta necesidad de ser uno con otros es su pasión más fuerte, más que el sexo y hasta que el deseo de vivir. Por esta razón el individuo no tiene más remedio que permanecer ciego ante aquello que su grupo pretende que no existe, o aceptar como verdad aquello que la mayoría dice ser verdad, aun cuando sus propios ojos pudieran convencerlo de que es falso⁴³.

⁴² ¿Hasta el extremo de fundirse con todos en el anonimato del gregarismo reduccionista e igualitario?, ¿es acaso no es cierto que en la jungla de las grandes ciudades el hombre ya se encuentra solo? ¿Logrará desembarazarse el hombre de la sombra de la soledad que a todas partes le sigue? Confrontar: Riesman, D., y otros: *La muchedumbre solitaria*. Ed. Paidós.

⁴³ A ello debiera contestarse con el recto conocimiento metafísico de la inteligencia humana y la libertad. La voluntad desordenada ante el bien —por ambiciones, miedo, complicidad, etc.— puede producir un error y una ignorancia ciertamente culpables. La presión ambiental siempre deja libre el acto interior de la voluntad. Es cierto que con frecuencia los individuos se adhieren muy fácilmente a las opiniones de sus congéneres, por simple inconsideración, pero eso suele suceder en asuntos de poca monta. Cuando se trata de una cuestión fundamental para la vida

³⁸ Cfr., pág. 97.

³⁹ Obsérvese el empleo del término *filtro social*, por Fromm en la misma acepción significativa que el de *criba social* empleado por Marcuse en otra de sus publicaciones (cfr., por ejemplo, la nota 12 del capítulo III de este ensayo).

⁴⁰ Cfr., págs. 98-110.

⁴¹ Cfr., págs. 101-102.



El rebaño —según Fromm— es tan vitalmente importante para el individuo que sus puntos de vista, creencias y emociones constituyen la realidad para él, y le conmina a reprimir la advertencia de todo aquello que es tabú, ya que todo conocimiento podría significar ser diferentes, quedar separados y, por lo tanto, condenados al ostracismo⁴⁴.

Como si advirtiera que ha ido demasiado lejos, Fromm añade que esto podría llevar a adoptar la pesimista sospecha de que toda sociedad puede aplastar al hombre como le venga en gana, ya que toda sociedad puede amenazarlo con el ostracismo. Pero no hay que olvidar que el hombre no es sólo miembro de una sociedad determinada, sino también miembro del género humano. Además del miedo al aislamiento de su grupo social, también teme quedar aislado de la humanidad que lleva dentro de sí, re-

de la persona —tanto en el orden físico como en el moral—, la opinión de los demás cede ante el sentimiento de responsabilidad, que no es más que una manifestación de una libertad que en aquel momento se ejercita al máximo. Y si en este caso la voluntad se pliega a la mayoría equivocada, no es por un curioso mecanismo animal, sino simplemente por cobardía y por conveniencias personales. El hombre siempre es dueño de su juicio: «El hombre —escribe Santo Tomás—, por virtud de la razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de los medios, y la relación y orden de éstos a aquél, y así no sólo es causa de sus propias acciones, sino también de su propio juicio, y por eso tiene libre arbitrio, como si se dijera libre juicio acerca de lo que ha de hacer o no». (*De Veritate*, q. 24, a. 1, c.) Para Fromm, en cambio, el *pienso* del grupo se impone mecánicamente sobre cada *pienso* individual, al margen de la libertad y de toda consideración sobre la verdad o el error.

⁴⁴ Cfr., pág. 160.

presentada por su conciencia moral y por su razón. Por eso, cuanto más cultivado intelectual y moralmente es un individuo, tanto más podrá sobreponerse al temor del ostracismo en una sociedad inhumana. Pero eso no significa en Fromm una puerta de acceso a la verdad, sino una pieza más de la evolución dialéctica: el *pienso* de ciertas fuertes individualidades puede ser un factor de dinamicidad en el cuadro del desarrollo social inmanente.

Podemos añadir también que sólo en el caso del ateísmo, en todo caso, el hombre tiene «miedo a la soledad» y siente la necesidad de hacerse rebaño, de entregarse a una actividad frenética que puede evitarle el pánico de enfrentarse consigo mismo, y pregonarse por su vida y su destino. En cambio, el cristiano siente la necesidad de encontrarse a solas con Dios, obteniendo en esta relación personal con su Creador el principio y el fin de todas las demás relaciones.

Pero Fromm quiere que el hombre sea ateo, y al darse cuenta de la miseria a la que se le ha reducido, no encuentra —porque es imposible hacerlo— alguna solución para sacar al hombre de ese estado.

LA LIBERACIÓN DEL ANIMAL PRODUCTOR Y REPRODUCTOR

El hombre no es libre, dice Freud; está determinado por factores objetivos que actúan a sus espaldas, desde la oscuridad del inconsciente. El hombre no es libre, dice Marx; está determinado por la estructura socioeconómica. Pero ambos sostienen que puede llegar a ser libre: o por la desvelación del in-



consciente (Freud), o por la destrucción de la estructura social alienante (Marx).

La libertad sería el resultado de una conquista a mitad de camino entre la desvelación del inconsciente y la destrucción de las estructuras sociales alienantes, que simultáneamente se produce como consecuencia de aquélla.

Una y otra vez ambas posiciones se identifican y confunden hasta llegar a fusionarse en una libertad desencarnada cuyo residuo es el carácter social. De todas formas Fromm insiste en afirmar que Freud no es pesimista —aunque sí algo determinista—, y que Marx no es determinista en absoluto.

Pero aquí se revela también lo que constituye el rasgo «fascinador» de esas dos teorías: no se limitan a denunciar; prometen «redención». La realidad no corresponde a las promesas, pero éstas tienen mayor seducción para el espíritu. Pero la «liberación» que prometen es, en realidad, una esclavitud: esclavitud del hombre respecto al Partido (marxismo), y esclavitud del hombre a sus instintos sexuales (freudismo): *un animal productor y reproductor*, con sus pasiones satisfechas⁴⁵.

Que toda sociedad tiene determinadas pautas de conducta, y que éstas influyen sobre los individuos que la componen, es por demás evidente. Pero le influyen siempre a través de su libertad: el hombre es dueño de sus actos y conoce por sí mismo la verdad, aunque otro se la enseñe, y por sí mismo puede darse cuenta de lo que está bien o mal en la sociedad, de lo que es verdadero o falso. Y esto vale —repeti-

mos— especialmente para las cuestiones fundamentales, que conciernen al sentido de la existencia y a la consiguiente puesta en práctica de una serie de actividades a lo largo de la vida.

Totalmente freudiano en su concepción del carácter individual, Fromm intenta un riguroso paralelismo para explicarse el comportamiento de la sociedad. Habría aquí también los mismos elementos: represión, toma de conciencia, resistencia y temor. Pero no es posible admitir una explicación tan unilateral de un fenómeno tan complejo como la realidad social. Esa explicación sólo mantiene cierta coherencia cuando se ha privado al hombre de su condición de persona, de su libertad y de su responsabilidad, dejándolo sometido a los mecanismos reproductores de la especie y a los económicos de la producción de bienes útiles: entonces la liberación significa simplemente satisfacción de los apetitos correlativos.

10. EL DESTINO DE AMBAS TEORIAS

Un triste sino —dice Fromm— parece gravitar sobre las grandes religiones, las ideas filosóficas y las revoluciones sociales. Las ideas degeneran en ideología; las meras palabras sustituyen a la realidad y son manejadas por una burocracia prepotente y tergiversadora. Las teorías de Marx y Freud no han escapado a ese destino⁴⁶.

El sistema original de Freud —dice Fromm— era *radical* y, sobre todo, *crítico*. Lo destruyó el éxito, convirtiéndose así en un radicalismo distinto, tanto

⁴⁵ Cfr., Ocariz, F.: *El marxismo*, ed cit., especialmente el apartado «Necesidad y libertad», págs. 149-154.

⁴⁶ Cfr., pág. 113.



en política como en religión. A través de los departamentos de psicología de la sociedad industrial, pasó a ser un instrumento para el dominio del individuo en manos de la explotación capitalista⁴⁷.

Con Marx habría pasado otro tanto. La liberación del hombre del dominio total que sobre él ejercen las condiciones económicas, fue la meta de la teoría y la acción de Marx⁴⁸. Pero, interpretado por los socialistas, su sistema se convirtió en un movimiento destinado a mejorar la situación económica y social dentro del capitalismo: máximo de eficacia económica, industrialización y organización burocrática a gran escala y subordinación del individuo a ese sistema.

Fromm mitigará la nota trágica consecutiva al fracaso de esas dos teorías, afirmando que el radicalismo psicoanalítico de Freud no ha sido exterminado del todo, y que, por otra parte, habrá en todo el mundo núcleos de socialistas radicales que expresarán, revisarán y trabajarán por el socialismo genuino⁴⁹.

11. ALGUNAS IDEAS AFINES

Fromm ha hablado de la psicología freudiana y del socialismo de Marx. Ambos tendrían como objeto al

⁴⁷ Cfr., pág. 117. El tema ha sido desarrollado ampliamente —siguiendo una dirección idéntica a la aquí apuntada— en otras obras del autor, como en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (Fondo de Cultura Económica de México, 1958) y *Ética y Psicoanálisis*, publicada posteriormente por la misma editorial.

⁴⁸ Cfr., pág. 123.

⁴⁹ *Ibidem*.

hombre. Ahora bien —razona Fromm—: puede llegarse a saber bastante acerca del hombre tomándolo como un objeto, pero no se logra entender algo que está vivo, si sigue siendo un objeto. Para entenderlo hay que interesarse por él (*inter-esse*: estar dentro). Este tipo de conocimiento lleva al deseo de ayudar: conocimiento terapéutico orientado.

Al aire de esta deducción, el autor nos conduce a su propia experiencia personal en las primeras páginas de este capítulo, donde se contiene el relato de su experiencia como psicoanalista.

El problema de la interrelación entre la teoría y la práctica en su faceta de vinculación entre inteligencia y carácter; el fetichismo de las palabras, que impide la comprensión de la realidad; la pretendida fecundidad de una actitud rebelde (prometeica y adamítica) —«la desobediencia fue el primer acto de libertad, el comienzo de la historia»⁵⁰—, etc., son los temas con los que se cierra este penúltimo capítulo del libro.

12. EL «CREDO» FROMMIANO O EL NACIMIENTO DE UNA FE IRRACIONAL

Sintetizamos en las siguientes proposiciones la «profesión de fe» de Fromm, propuesta en las últimas páginas de *Más allá de las cadenas de la ilusión*⁵¹.

1. El hombre es fruto de la evolución natural. Forma parte de la naturaleza, pero la trasciende por la razón y la conciencia.

⁵⁰ Cfr., pág. 138.

⁵¹ Cfr., págs. 144-150.



2. Ni la vida ni la historia tienen un significado último que a la vez imparta significado a la vida del individuo. Ninguna deidad salva o condena al hombre. Sólo él puede encontrar una meta para la vida y los medios para realizarla. No podrá encontrar la salvación en una respuesta eterna o absoluta. He aquí la negación de toda trascendencia, el *a priori* radical del ateísmo.

3. Todos tenemos tendencia hacia el bien y hacia el mal, aunque en diversa medida. Eso depende de las influencias que se hayan sufrido. La familia es la influencia más importante, pero ella, a su vez, es un agente de la sociedad. El factor más importante es, entonces, la estructura y los valores de la sociedad que alberga al individuo. Pero si la tendencia al bien o al mal es un simple instinto recibido de la sociedad, desaparece toda responsabilidad y por tanto no tiene sentido ni siquiera hablar de bien y mal. Habrá que hablar sólo de ajuste o desajuste en la conducta animalizada.

4. La única fuerza capaz de salvarnos de la autodestrucción es la razón. Una razón que en Fromm no parece ser sino un renovado esfuerzo del *cogito* sobre las ruinas de la sensibilidad humana completamente desarticulada por la teoría psicoanalítica de Freud.

5. El reconocimiento de la verdad no es esencialmente cuestión de inteligencia, sino de carácter. El elemento más importante es el valor de decir *no*, para desobedecer los mandatos del poder. Eva y Prometeo son los dos grandes rebeldes cuyos «delitos» liberaron a la humanidad. El autor no especifica qué entiende por verdad; sin embargo, si la desobediencia de nuestros primeros padres fue un acto de

liberación y un reconocimiento de la verdad, evidentemente se entiende por verdad el subjetivismo.

6. Ni el capitalismo occidental ni el comunismo soviético o chino resolverán el problema del futuro. La alternativa no es entre capitalismo y comunismo, sino burocratismo y humanismo. Bastantes neomarxistas europeos suelen estar seriamente preocupados contra el final burocrático de los ideales revolucionarios. Una doctrina socialista no puede resolver el problema, porque nada espiritual y propio puede ofrecer a la persona, sino su incorporación física a un proceso de colectivización.

7. El hombre debe liberarse de las ilusiones que le esclavizan y paralizan, para poder crear un mundo que no necesite de ilusiones. La libertad y la independencia no podrán lograrse hasta que se rompan las cadenas de la ilusión. Palabras vagas, abstractas, que denotan la crítica a la religión —ilusión—, para cerrar al hombre en un horizonte donde no se aspira más que al hombre mismo.

8. Sólo existe un problema fundamental: el de la guerra y la paz. El hombre es perfectible, pero no logrará su meta si no despierta pronto. Fromm parece no advertir que precisamente no es éste el problema fundamental, porque lo importante no es sólo acabar con las guerras, sino saber cómo vivir y qué hacer dentro de la paz. Y mientras esto no quede determinado, el problema de la guerra y la paz es profundamente ambiguo, y por tanto imposible de resolver.

En definitiva, con la promulgación de este nuevo «credo» se nos brinda la posibilidad de asistir a la presentación de una galería de vicios del pensamiento, disfrazados de virtudes laicas. Su visión angosta



de la naturaleza humana —clausurada en el hermetismo de una libertad imposible— no alcanza a vislumbrar que el sexo se ordena a la procreación de los hijos en el seno de una familia, que las actividades económicas tienen por fin la sustentación material del hombre, y que ésta a su vez se ordena a la actividad libre y espiritual por la que el hombre en esta vida ha de alcanzar a Dios, fin último de su existencia.

Fromm construye una imagen del hombre destinada a la total sustitución de la religión. La negación de Dios lleva a Fromm a la reinención de un dios hecho a la medida de la limitación humana, el hombre mismo. La Fe sobrenatural es sustituida por los sentimientos y por los deseos irracionales. La moral se convierte en una normatividad socio-tendencial, según la cual se establece el bien y el mal sin hacer ninguna referencia a los principios sustanciales en que aquéllos se fundan; más bien se califican estos valores con el improbable criterio de nuestras tendencias y según la forma en que el hombre «adulto» decida seguirlos. Fromm pretende levantar así la edificación de una esperanza que *ab initio* se revela como enteramente infundada.

Al creyente en la «fe» frommiana acaso no le quede otra opción posible que la de repetir el lamento de Lautréamont: «me dijeron que era hijo del hombre y de la mujer; y me extrañó: yo creía ser algo más».

UN HUMANISMO «DEMASIADO HUMANO»

Juntamente con la *actitud crítica* y la pasión por la *liberación* de trabas psíquicas y sociales, el autor

considera un tercer elemento básico, común a Marx y a Freud: *el humanismo*⁵². Es decir: el interés por todo lo concerniente a un modelo de hombre que representa a toda la humanidad⁵³.

Fromm entronca a Marx con lo que considera más representativo de la tradición humanística de Occidente: Voltaire, Lessing, Herder, Hegel y Goethe. Pero ¿por qué ese concebir un humanismo occidental precisamente sin hacer mención de un solo autor cristiano? ¿Puede darse, en rigor, un verdadero humanismo ateo?⁵⁴. Aquí radica otro de los motivos de

⁵² Marx entiende por humansimo la subordinación del hombre a un orden impersonal, tras reducirlo a un nuevo elemento, a un agregado más de la naturaleza (eso sí, de una naturaleza descrita con todo el aparato del lirismo poetizante). El colectivismo al que apunta está adornado con las virtudes gregarias del hormiguero y la colmena.

Al hombre, una vez que ha negado a Dios —la religión es el «opio del pueblo», lo que aparta al hombre de sí mismo—, sólo le queda divinizar los objetos terrenos y materiales, dotándolos del valor supremo al que poder sacrificar la vida de todos: un modo de humanismo, pues, poderosamente inhumano.

En esta línea no nos extrañará que los movimientos neo-marxistas hayan tratado de encontrar en el humanismo de Marx —esto se esgrime muchas veces como la carta-señuelo para invitar a los cristianos a jugar en la partida del «colaboracionismo»— una cierta espiritualidad atea.

⁵³ Cfr., pág. 24.

⁵⁴ La pregunta ha sido magistralmente contestada por numerosos autores inscritos en la más pura tradición del clasicismo filosófico, a los que Fromm parece desconocer, pues ni siquiera los menciona. El lector podrá encontrar respuestas satisfactorias a la posible relación ateísmo-cristianismo-humanismo, en el elenco bibliográfico que a continuación ofrecemos:

Fabro, C.: *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, 2.ª ed., Roma, 1969; Sciacca, M. F.: *La filosofía, hoy*, Esce-



la endeblez del pensamiento de Fromm. Leyéndole se tiene la impresión de estar ante un hombre apasionado por el bien de la humanidad, angustiado por la posibilidad de catástrofes futuras —su obsesión es la guerra nuclear—; indefenso, por la indignancia de su aparato intelectual, para conjurar los peligros y mejorar la conducta humana. Por eso incurre en un candor casi trágico cuando apela a la «buena voluntad», como quien lanza gritos al vacío. Es un hombre perdido en las tinieblas —sin Dios—, que intenta en vano encontrar el camino.

La *actitud crítica* de Fromm, común a Marx y a Freud y a todo el pensamiento revolucionario, no consiste en el examen cuidadoso con el que un médico pretende llegar al diagnóstico porque conoce la salud, sino que es la negación de Dios, de la moral, de toda eternidad y de todo aquello que pueda significar una limitación al hombre que no nazca del hombre mismo. La *liberación* sería la consecuencia de la Revolución, el encuentro del hombre con su subjetividad en acto, la vuelta completa de la actividad humana sobre sí mismo. El *humanismo* es la concepción del hombre que sostiene el proyecto revolucionario, concepción según la cual el hombre es fin absoluto para sí mismo. No se trata, pues, de una simple valoración de la naturaleza humana, sino de asumir la esencia activa del hombre como principio radical de la realidad y como clave de interpre-

licer, 4.ª ed., Madrid, 1973; Cardona, C.: *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, 2.ª ed., Madrid, 1973; García de Haro, R.: *Historia teológica del modernismo*, Eunsa, Pamplona, 1972; Hermans, F.: *Historia doctrinal del humanismo cristiano*, Valencia, 1962; Pero-Sanz, J. M.: *El ateísmo*, Madrid, 1975.

tación de todas las formas de saber y de cualquier otro fenómeno del cosmos o de la historia. De estos tres elementos, el único que en realidad se puede poner en práctica es la crítica, porque lo único que puede realizar el pecado —desorden respecto de Dios— es la negación del bien, una labor destructiva. La liberación y el humanismo, en cambio, paradójicamente se transforman en sus opuestos, la esclavitud y la disolución del hombre, produciéndose así un juego semántico del que abusan particularmente los pensadores marxistas. Por todo ello, no debe extrañar que el pensamiento de Fromm y de autores afines se presente siempre como crítica del estado de cosas, como superación de lo dado, pero no para aportar una solución concreta —desde la cual podríamos juzgar el sentido de su crítica—, sino para que la negatividad de la crítica penetre en la mente de sus destinatarios.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

LA REVOLUCION DE LA ESPERANZA

Isoardi, A., and Polaino, A., 1977: Erich Fromm: Más allá de las cadenas de la ilusión y la revolución de la esperanza (Col. Crítica Filosófica), Madrid (Ed. Magisterio Español) 1977, 152 pp.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

En la *Revolución de la esperanza*, el interés de Fromm por acrecentar el espíritu de esperanza nace acunado en un ámbito sociocultural y político muy concreto, capaz de condicionarle: los Estados Unidos de América en 1968, durante las elecciones primarias presidenciales en las que Fromm se mostró partidario incondicional de Mc Carthy.

El autor, desde el prefacio a la edición castellana, prelude en una síntesis las tesis que defenderá más tarde a lo largo del libro.

Acaso el subtítulo del libro —*hacia una tecnología humanizada*— señale el otro centro de interés, cuyo desarrollo más elocuente no encontraremos hasta los dos últimos capítulos.

Frente a la guerra del Vietnam y al desequilibrio ecológico —obstáculos que recortan el horizonte de la esperanza humana—, Fromm apela «amor a la Vida (biofilia) que todavía existe en muchos de nosotros»¹.

Después de un trabajo continuado durante cuarenta años, concretado en un buen número de publicaciones, el psicoanalista parece reorganizar sus ideas «alrededor del tema central: las alternativas de la

¹ Cfr., pág. 8.



deshumanización. Sin embargo —continúa el autor—, este libro contiene también numerosas ideas nuevas que trascienden mi pensamiento anterior»². Más adelante analizaremos detenidamente en qué consisten estas *ideas nuevas*, que como soluciones inesperadas parecen haberse varado en la imaginación del autor cuando al parecer se encontraba en un callejón oscuro y de difícil salida.

Veamos el itinerario seguido por el autor en *La revolución de la esperanza*. Tras arrostrar frontalmente lo que él entiende por esperanza humana (capítulos I y II), se detendrá exhaustivamente en demostrar cómo habitan hoy sobre la tierra la desesperanza y las consecuencias que de ella se derivan (capítulo III). El futuro no parece que traiga bajo el brazo las soluciones que tanto anhela el hombre para este acuciante problema.

En seguida se retoma el discurso —abandonado en el capítulo anterior— para establecer la plataforma desde donde construir las soluciones por él recomendadas. Se trata de redefinir lo que el hombre significa, más que la naturaleza en que consiste su ser. En esta interpretación del hombre se hacen componentes apresuradas, tomando retazos de la religión —con visiones tan distanciadas como el budismo y el judaísmo—, de la filosofía y de la sociología. El autor no parece tener reparos en amalgamar todo ese poliformismo caleidoscópico, con tal de llegar a la síntesis que pretende, para alzar desde allí sus hipótesis. Abundan las apropiaciones del pensamiento marxista, aunque apenas se cita a Marx a lo largo de la exposición.

² Cfr., pág. 9.

El capítulo V casi tiene la estructura de un texto programático-político. Se enumeran en él las soluciones que deberían ponerse en práctica para instalar la esperanza definitiva —marxistificada y utópica— sobre la costra de la tierra. Las dudas que el autor parece abrigar sobre su propio sistema, tras la declaración de los pretendidos supuestos salvadores, se expresan en el último de los capítulos.

Digamos por último que la finalidad perseguida —la alianza de cualquier creencia, incluida la católica, con los presupuestos marxistas— exige a Fromm la utilización de un complejo artificio conceptual que hace difícil la intelección especialmente de sus párrafos finales. En ellos aparecen, una vez más, argumentos procedentes de la secularización psicologista en el que el autor milita: reinventa la esperanza, pero sobre la base de trivializar a Dios como una ilusión necesaria al hombre.

No encontrando Fromm en la cultura el buscado sustitutivo de la religión —e incapaz de aceptar su fracaso—, acaba por degradar la esperanza al nivel de invención de los humanismos hechos a la medida del hombre ateo: pura nostalgia de Dios.

1. LA ENCRUCIJADA

En *La revolución de la esperanza*, el punto del que se parte está descrito en el primer capítulo, *La encrucijada*.

Los temores a los que aquí se pasa revista, sin que sean producto de una fantasía febril, suponen, en cualquier caso, una aproximación sólo relativa al diagnóstico de la encrucijada actual. Por otra parte,



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

los inconvenientes de la moderna sociedad tecnológica y de consumo, ligados a una unívoca orientación materialista de la historia de los dos últimos siglos, no han sido descubiertos por Fromm. Estos inconvenientes saltan a la vista y conocerlos hoy pertenece a la cultura común, cuando no al tópico. Pero lo importante es lo que se aporta a cambio, las soluciones que se proponen, para que la descripción de la decadencia de una sociedad no se transforme en una fenomenología estéril.

La clave para la comprensión del problema se sitúa, para Fromm, en el maquinismo. «En el consiguiente proceso social, el hombre mismo, bien alimentado y divertido, aunque pasivo, apagado y poco sentimental, está siendo transformado en una parte de la maquinaria total. Con la victoria de la nueva sociedad, el individualismo y lo privado desaparecerán; los sentimientos hacia los demás serán dirigidos por condicionamientos psicológicos y otros expedientes de igual índole, o por drogas que también proporcionarán una nueva clase de experiencia introspectiva»³.

Al cargar toda la suerte de lo que hoy acontece sobre el maquinismo, el autor se ve forzado a ajustar los caracteres del hombre contemporáneo a esa clave demasiado simplista.

Fromm da por supuesto la *pasividad* y la *desaparición del individualismo*, como caracteres específicos del modelo humano surgido en la forja del maquinismo. Y, sin embargo, tal suposición contrasta con la experiencia: el activismo y el personalismo individualista tendentes a la autoafirmación ególatra

³ Cfr., pág. 13.

van *in crescendo* todavía hoy, después de ocho años de haberse hecho estas afirmaciones.

«Poseemos un sistema económico que funciona bien a condición de que produzcamos cosas que nos amenazan con la destrucción física, de que transformemos el individuo en un cabal consumidor pasivo, para en esa forma, terminar con él, y de que hayamos creado una burocracia que haga sentirse impotente al individuo.

¿Estamos frente a un dilema trágico e insoluble? ¿Hemos de producir gente enferma para tener una economía sana, o existe la posibilidad de emplear nuestros recursos materiales, nuestros inventos y nuestras computadoras al servicio de los fines del hombre? ¿Debe la mayor parte de las personas ser pasiva y dependiente a fin de tener fuertes organizaciones que funcionen bien?»⁴.

Aquí desplaza el acento causal sobre el polo social mientras condena al silencio cuáles son esos fines del hombre a los que habría que orientar los recursos económicos.

Tampoco se mencionan las raíces individuales de esa pasividad y dependencia del consumismo del hombre de la calle, como si esos complejos problemas pudiesen estar simplemente subordinados al funcionalismo utilitarista de las poderosas organizaciones.

Al bucear entre las posibles raíces etiológicas de la actual desesperanza, el autor no tiene reparos en admitir la importante misión que representa aquí el factor religioso. Unas líneas más adelante añade que el hombre, «al perder la fe religiosa y los valo-

⁴ Cfr., pág. 14.



res humanistas ligados a ella, se concentró en los valores técnicos y materiales y dejó de tener la capacidad de vivir experiencias emocionales profundas y de sentir la alegría o la tristeza que suelen acompañarlas»⁵.

Sin embargo, las «esperanzas» de Fromm, a este respecto, se basarán en sus personales criterios sobre el concepto de naturaleza humana⁶. «El sistema social presente puede comprenderse mejor si se vincula el sistema “Hombre” con el sistema entero. La naturaleza humana no es una abstracción ni un sistema infinitamente maleable y, por ende, desdeñable desde el punto de vista dinámico, sino que posee sus propias cualidades, leyes y alternativas específicas. El estudio del sistema Hombre nos permite aprehender lo que hacen al hombre ciertos factores del sistema socioeconómico y la forma en que las perturbaciones en el sistema Hombre producen desequilibrios en todo el sistema social»⁷.

Nótese que a pesar de admitir que la naturaleza humana no sea una simple abstracción, no parece tener ningún inconveniente más tarde, para emplear un concepto tan ambiguo como confuso —el sistema Hombre—, que apenas si significa algo, en tanto que naturaleza.

En realidad, cuando Fromm dice que la naturaleza humana no es una «pura abstracción», se refiere a una «naturaleza» entendida como pura potencia

⁵ Cfr., pág. 14.

⁶ Véase el significado que a dicho concepto da Fromm en otra parte de sus obras (cfr., pág. 43 y siguientes de este ensayo).

⁷ Cfr., pág. 15.

pasiva —la ha denominado en otras obras «materia prima humana»—, mientras que esa «naturaleza» en «acto» cambiaría en cada época histórica y en cada individuo, en función de las condiciones socioeconómicas y de los condicionamientos sexuales⁸.

«Las ideologías y los conceptos han perdido mucho de su atractivo, así como los clisés tradicionales como “izquierda” y “derecha” o “comunismo” y “capitalismo” han perdido su significado. Los individuos buscan una nueva orientación, una nueva filosofía, que tenga por centro la prioridad de la vida —física y espiritual— y no la prioridad de la muerte»⁹.

No obstante, a pesar de la advertencia que nos hace en su prólogo («el libro, como toda mi obra anterior, intenta distinguir la realidad social y la individual de las ideologías que deforman y ‘enjaulan’ ideas valiosas con el propósito de mantener el *statu quo*»)¹⁰, el autor no parece conseguir su propósito. A lo largo de su exposición se sostienen tesis en las que fácilmente se reconoce una alianza camuflada, pero de primera mano, con el absolutismo marxista, aunque suavizado en la forma.

Un ejemplo concreto en relación a este punto lo constituye el empeño de Fromm por subrayar que el sistema socioeconómico explica suficientemente la naturaleza humana: camino condenado a no alcanzar ni siquiera lo periférico del problema de la esperanza humana.

⁸ Cfr., *Más allá de las cadenas de la ilusión*, págs. 32-37.

⁹ Cfr., pág. 16

¹⁰ Cfr., pág. 9.



2. LA ESPERANZA

a) LA DEGRADACIÓN DE LA ESPERANZA EN MERAS EXPECTATIVAS: LA CERCANÍA IDEOLÓGICA DE MARCUSE Y FROMM.

Si Marcuse propone la sustitución del ser por el placer¹¹, Fromm recomendará la suplantación de la religión por el confort social. Ello explica la transformación de la esperanza —en la pluma de ambos autores— en simples expectativas. El *Eros* es el principio del ser en este escenario inmanentista.

Marcuse expone a Freud —a quien cita con frecuencia—, pero a un Freud fecundado por las tesis de Marx. A pesar de que el nombre de Marx no aparece en demasiadas líneas de sus ensayos, puede afirmarse que apenas si hay una de ellas en que Marx no se haga presente. Algo semejante sucede en Fromm: en este autor las silenciosas hipótesis marxistas están continuamente presentes.

Para Marcuse la razón de la vida no hay que buscarla en el *Logos*, «razón que ordena, clarifica y domina»¹². El *Logos*, en tanto que ordenador de la realidad, se sitúa al lado de las instancias opresoras y represivas. El *Logos* marcusiano deviene motor de la alienación, de la sinrazón de la vida como proyecto.

Frente al *Logos*, sitúa Marcuse al *Eros*, principio sensitivo, anárquico y expansivo al servicio de la satisfacción placentera de los instintos. El *Eros* da

¹¹ Dice textualmente Marcuse: «Ser es esencialmente luchar por el placer. Esta lucha se convierte en una "meta" de la existencia humana» (Marcuse, H.: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Bacon Press, p. 101).

¹² Cfr. *ob. cit.*, pág. 90.

sentido a la vida —¿desde su estatuto desordenado y sin sentido, como corresponde a una instancia inconsciente?—, mientras se va actuando en su despegamiento.

La sinrazón del inconsciente erótico dominará lo racional y lógico de la conciencia y acabará al fin por sustituirla. Ahora lo irracional es animado con sinrazones —instintos, tendencias inconscientes— que se presentan con la pretensión de ser el fundamento que haga más comprensible el claroscuro de la razón¹³.

De aquí la función menesterosa de la razón en tanto que «criba la realidad», y también su esclavitud servil en cuanto que inserta al sujeto «en un sistema racional que le viene impuesto desde el exterior»¹⁴, no elegido desde el interior del *Eros*.

El *Logos* significa, en esta interpretación, la instancia opresora por excelencia. El principio de la realidad —dice Marcuse— «constituye el gran episodio traumático del desarrollo del hombre, tanto por lo que se refiere a la especie (filogénesis), como al individuo (ontogénesis)... El dominio represivo tuvo lugar por primera vez en la comunidad primitiva, cuando el *primer padre* monopoliza poder y placer, obligando a los hijos a renunciar a ambas cosas. Ontogenéticamente tiene lugar durante el período de la primera infancia, cuando la sumisión al principio de la realidad viene impuesta por los padres y edu-

¹³ Cfr. *ob. cit.*, págs. 5-13.

¹⁴ Obsérvese la deuda contraída con el hegelianismo. Para Hegel, llevado de su absoluto deseo de que la razón explique todas las cosas, «lo interior es también lo exterior». Marcuse también empleará, a su modo, el recurso dialéctico de identificar lo exterior con lo interior.



cadores...; al dominio del padre primitivo sigue —después de la rebelión de los hijos— el dominio de éstos; y el clan de los hermanos, desarrollándose, se transforma en dominio social y político institucionalizado. Y el individuo que crece en el ámbito de un sistema de este tipo siente las exigencias del principio de la realidad, como exigencias de ley y orden: y las transmite a la siguiente generación»¹⁵.

La realidad es, sin embargo, externa y para que produzca su efecto en el *Logos* ha de hacerse interior. Por eso Marcuse hará de ella una instancia íntima tras el proceso freudiano de la interiorización. Una vez realizado, agigantará las resonancias opresivas externas. Escribe Marcuse: «por la represión desde el interior mismo del hombre, el individuo falto de libertad proyecta —interiorizándolos en su aparato psíquico— los dominadores externos y las imposiciones que éstos implantan»¹⁶. El efecto de la represión orquestada desde el *Logos social* es de naturaleza doble: de una parte, por las razones ya aludidas en relación al *Logos*; de otra, porque la represión lleva a la indignación, a la penuria. Para salir de ella es necesario realizar un trabajo, un esfuerzo enojoso.

Al estar basada toda sociedad en el trabajo, acontece que toda sociedad se tornará necesariamente represiva, al malgastar las insatisfechas energías sexuales aplicándolas a la producción, cualquiera que sea la clase de ésta.

Represión y civilización están cohonestadas por el trabajo. Sin la aquiescencia de éste, una y otra se-

¹⁵ Cfr. *ob. cit.*, págs. 14-15.

¹⁶ Cfr. *ob. cit.*, pág. 15.

rían imposibles. Con el trabajo se alimenta el *Logos* y por el trabajo se opera la sustitución y satisfacción de las energías sexuales tendentes a la liberación. He aquí las implicaciones últimas de su función represora.

En cambio, el *Eros*, al abatir cualquier límite impuesto, se preconiza como la instancia liberadora por excelencia.

El *Logos* exterior, opresión, determinación, instancia represiva, vienen a significar una idéntica cosa frente al *Eros* interior, indeterminación, instancia liberadora. De ahí que se nos proponga la mutación personal del hombre en mero trasunto de la trivial historicación, eso sí, repleto de adornos de pseudo-trascendencia social.

Marcuse y Fromm —cada uno a su modo— hacen una traducción del hombre en el mismo idioma —ajustada a sus peculiares teorías—, con el mismo diccionario —su alianza con el marxismo: de tonalidad fuerte en Fromm, un tanto aguado y con disímulo en Marcuse—, y en distinto papel, según el valor que uno y otro dan a los distintos factores humanos.

Para estos dos autores, el hombre es influido tanto por las circunstancias que, parasitado por ellas, torna su naturaleza en un simple producto derivado de la sociedad. Diluida la persona en lo circunstancial, se opera en ella una mudanza que la configura a sí misma en circunstancia, en producto artificioso en el que se ha hecho el vaciado de toda intimidad.

De admitirse esta hipótesis, la revolución frommiana tendría el mismo significado del sistema que quiere remover: no la suprema autorredención del



hombre, sino contrariamente, su esclavitud más dulcificada.

Historia y naturaleza se ensamblan con igual sentido en ambos autores¹⁷. El evolucionismo materialista se invierte con el concurso de la dialéctica hasta llegar a ser un culturalismo naturalista —un «ismo» más de una civilización ya cansada¹⁸.

La metamorfosis de uno en otro no es, sin embargo, satisfactoriamente explicada.

Que la cultura puede influir en la biología está claro y no precisa de razones para su demostración. Pero que esas influencias lo sean en tal grado que lleguen a mudarse ellas mismas en naturaleza, sí que ha de ser probado y con la aportación de sólidas razones. Mas esta última cuestión en absoluto ha sido satisfecha en los prologados discursos de Fromm y Marcuse.

Ambos desnaturalizan la realidad para ir a instalarse en la idea de alienación de sus personales sistemas: una esperanza degradada en las cortas expectativas de la satisfacción libidinosa o del confort social, según cada caso.

No obstante las críticas de Marcuse a Fromm —y de éste a aquél—, ambos coinciden en demasiadas ocasiones, en tantas, que no es lícito juzgar esta identidad como algo meramente fortuito.

¹⁷ Escribe Marcuse en la obra citada: «la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura impone constricciones no sólo a la existencia humana en la sociedad, sino también a su existencia biológica..., y a la misma estructura de los instintos».

¹⁸ «Los impulsos animales —continúa Marcuse— se convierten en instintos humanos bajo la influencia de la realidad externa».

b) LA REINVENCIÓN DE LA ESPERANZA

Una vez que ha llegado a perfilar un humanismo de este orden, el autor se encuentra en condiciones para zambullirse en él y bucear en busca de una definición de la esperanza humana.

La presencia de la desesperanza en la costra de la tierra viene acompañada de otros jinetes apocalípticos: el «optimismo consciente», la «resignación inconveniente», el «endurecimiento del corazón», el «nihilismo revolucionario», la «destruibilidad» y la «violencia»¹⁹. Por eso debe cuestionarse acerca de la misma esperanza. A la pregunta de qué es, Fromm responde dibujando las condiciones que debieran hacerla posible, escamoteando así la respuesta concreta, por ahora:

«¿Se tiene esperanza cuando el objeto de ésta no es una cosa, sino una vida más plena, un estado de mayor vivacidad, una liberación del eterno hastío, o cuando se persigue, para usar un término teológico, la salvación o, empleando uno político, la revolución? A esta clase de expectación, en verdad, podría llamársele esperanza; pero no debe hacerse así si posee la cualidad de la pasividad y de la espera, a menos que se quiera hacer de la esperanza, en efecto, una envoltura para la resignación, una mera ideología».

La respuesta a la pregunta formulada encierra la clave de lo que no es la esperanza. Resulta evidente que una pasividad llevada a su extremo pendular aniquilaría lo esperanzador, confundándose con una expectación que tendría más de parálisis perpleja y enajenada que de conquista abierta y confiada.

¹⁹ Cfr., págs. 31-44.



Este modo de plantear Fromm la cuestión es un error que proyectará demasiadas oscuridades y que consiste en hacer equivalentes la resignación y la ideología. El equívoco de una esperanza concebida fuera del camino, entre lo pseudopatológico y lo revolucionario —que el autor sitúa en un mismo plano—, contribuye a obstaculizar, todavía más, la comprensión del concepto.

Más adelante se opondrá a Marcuse, que «ejemplifica al intelectual enajenado que presenta su personal desesperación como una teoría del radicalismo»²⁰. A pesar de sus críticas al moderno pensamiento burgués, del que Marcuse es un alto exponente, y del criterio negativo usado para llegar a la aprehensión de lo que sea la esperanza, Fromm confunde al lector y tal vez a sí mismo. Enfatiza, por último, viejas tesis historicistas (reducción de la vida a «aquello que hago o llego a ser»), que apenas asumidas tras la máscara de un furibundo vitalismo no logran abrirse paso hacia la esperanza humana²¹.

²⁰ Cfr., pág. 20. A pesar de esa aparente oposición, hay una enorme proximidad entre el pensamiento de ambos autores, como ya señalamos en otro lugar (véase el apartado anterior a este epígrafe).

²¹ Se rescita aquí la vieja fórmula historicista hegeliana aplicada al pensamiento, por cuya virtud éste se convertía en *selbständiges Subjekt*, en sujeto autónomo, sólo que ahora —por la influencia vitalista— se traslada al individuo singular y concreto. El hombre que flota en el marco del historicismo —cuando de la historia se ha hecho un absoluto— ha sustituido a Dios por el proceso de la historicificación, según el cual la historia no es otra cosa que la realización concreta del *Fürsich-Werden*, del hacerse para sí. El tribunal de Dios, la teología de la historia humana —Dios dueño y señor de toda la historia— es sustituida en esta ocasión por el electrizante y pseudomístico tribunal de

Toda vez que el esforzado buceo de la esperanza ha sido infructuoso, no queda más camino ya que el de reinventarla. Fromm admite con demasiada prontitud la distinción entre esperanza consciente e inconsciente. En su afán de antropologizarlo todo, reduce la cuestión al ámbito de una teoría psicoanalítica personal desligada de la ortodoxia freudiana.

Al analizar las paradojas actuales, acentúa una en especial: «Para las generaciones posvictorianas es mucho menos inquietante percatarse de sus apetitos sexuales reprimidos que de experiencias tales como la enajenación, la desesperanza o la avaricia. Para dar sólo uno de los ejemplos más obvios: la mayor parte de la gente no reconoce sentir miedo, fastidio, desesperanza o soledad. Según el patrón social, se supone que el hombre de éxito no tiene miedo ni se siente solo o aburrido. Este mundo debe ser para él el mejor de los mundos. Por lo mismo, a fin de estar en las mejores condiciones de promoverse debe reprimir tanto el miedo y la duda como la depresión, el aburrimiento y la falta de esperanza»²².

Una vez desveladas estas paradojas, se atreve al fin a dar una definición de la esperanza repleta de imprecisiones y de funcionalismos: «La esperanza es un estado, una forma de ser. Es una disposición interna para actuar (*activeness*) ... La esperanza es

la historia humana sin sentido, puesto que más allá de ella sólo está la nada. Actúa aquí el viejo principio de Schlegel aceptado por el hegelianismo de la *Weltgeschichte als Weltgericht*, la historia del mundo como juicio del mundo (Hegel: *Philosophie der Religion*, ed. G. Lasson, Bd. I, Leipzig, 1925, S. 423).

²² Cfr., págs. 21-22.



un concomitante psíquico de la vida y el crecimiento»²³.

Es una determinación demasiado genérica. Además de no dejar claro qué entiende el autor por *concomitante* —no explica qué significación da él a este concepto—, realiza el intento de reducir la esperanza a una parcela más de su agigantado psicologismo.

Es natural que el tema de la esperanza suscite interés en cualquier doctrina sobre el hombre, porque de alguna manera se relaciona con el fin último que no sólo se desea, sino que se *espera* conseguir, junto con los medios oportunos para alcanzarlo. El problema, por tanto, siendo profundamente moral, dependerá de una cuestión previa: la del fin último de la vida humana.

Las doctrinas materialistas suelen poner para el hombre una esperanza intramundana que sólo algunos privilegiados individuos del futuro podrían ver realizada, si la muerte a su vez no fuera a arrancarles ese supuesto galardón. Se une a esto, en el caso de Fromm y de otros autores parecidos, la reducción de la esperanza a una mera proyección sobre el futuro, nacida de las ruinas del estado presente; si es verdad que la esperanza se refiere al futuro, no es menos cierto que se trata de un futuro en el que se poseerá algún bien: estas doctrinas, en cambio, tiende a eliminar el objeto bueno del ámbito de la esperanza, que se ve restringida así a la pura temporalidad de un futuro vago. Después de la Revolución, habría que *esperar*, no importa qué; se trata

²³ Cfr., págs. 23-24. Obsérvese que Fromm confunde así la esperanza con un sentimiento más, vaciándola de contenido racional y sin hacer ninguna alusión al objeto de la esperanza, que es el bien.

simplemente del *esperar* como acto proyectante hacia el futuro. Es una versión inmanentista de la esperanza.

Aunque puede considerarse que en este tema, como en otros, se ha producido una secularización de la esperanza cristiana —virtud teologal por la que el cristiano confía llegar al cielo—, hay que notar también que la doctrina de Fromm supone una formulación explícita de la negación de la esperanza cristiana, pues la esperanza en Dios queda sustituida por la esperanza en el hombre, que todo lo espera de sí mismo. No es sólo esperanza de pocas miras o con un fundamento débil, sino la inversión radical del sentido y fundamento de toda esperanza.

Además, así como por parte del objeto la esperanza ha de determinarse en la posesión de un bien arduo, por parte del sujeto es preciso que éste se halle en condiciones de llegar a esa posesión. Desde este punto de vista, la posesión de Dios —el objeto de la esperanza teologal, que asume en sí toda noble esperanza humana, elevándola al orden sobrenatural—, supone de parte del sujeto la condición de inmortalidad en la posesión. Y esto es otro de los puntos que escapan a Fromm. No hay posible esperanza sin la inmortalidad del alma.

Posteriormente, Fromm vuelve a tratar uno de los temas fundamentales de su pensamiento: el miedo a la soledad, que es una consecuencia de su ateísmo. El hombre, reducido a un ser sin Dios, encuentra su mayor mal en la soledad, y como consecuencia debe recurrir a un activismo desmesurado (de ahí la identificación de esperanza y actividad) que aleje de él el *peligro* de encontrarse consigo mismo y de reflexionar sobre su ser y sobre su naturaleza. Fromm



quiere cerrar al hombre, del modo que sea, el camino de la contemplación (especulación), pues a través de él llegaría al reconocimiento de Dios.

Al parecer, el autor asume las realidades fenomenológicas de la naturaleza y la historia, en términos de oposición y mutua conversión dialéctica. La naturaleza se hace historia y la historia se hace naturaleza, como proceso evolutivo de la libertad-necesidad, la acción-ser, en el que la esperanza no es más que la tensión hacia un futuro dialéctico que negaría la presente estabilización de las cosas.

La contraposición entre los *Naturvölker* (naturaleza) y los *kulturvölker* (cultura) de la vieja escuela alemana es aquí desempolvada de un modo mani-fiesto. Si la naturaleza ha devenido cultura tras esta cadena de metamorfosis, y la cultura o civilización es descrita como represiva, ¿cómo poder satisfacer el hambre de auto-redención del hombre desde el *Eros*, que no es, en definitiva, sino naturaleza?

He aquí la irracional consecuencia de la «lógica» dialéctica hegeliana. El proceso transformista en el fondo tiende a la total identidad entre biología y cultura, entre naturaleza y libertad: el viejo ideal spinoziano de la identidad de pensamiento y extensión.

A la naturaleza (tesis) se enfrenta la historia (antí-tesis), para concluir en la cultura (síntesis), que a su vez hace de naturaleza en la cadena siguiente de razonamientos. La *Naturvölker* deviene *Kulturvölker*, pero por este procedimiento no se acaba de explicar qué papel juegan aquí *Eros* y *Logos*, estando el *Eros* en el polo natural, y el *Logos* en el polo pensante. Es inútil el trenzamiento de los cordajes, entre apolíneos y báquicos, del razonamiento que in-

tenta Fromm, alimentando una esperanza volcada en un ágape que sea prolongación del *Eros*, para conseguir así el definitivo dominio de la liberación sobre la opresión. Esta dualidad, en el seno de un monismo de la identidad, es ciertamente una de las cuestiones fundamentales de la filosofía del *cogito* en su rotunda oposición al *ser*.

Contra el panlogismo hegeliano, tan propenso a usar del recurso de la superación de la oposición de los contrarios —una mediación más de la hermenéutica del idealismo— pudieran oponerse los pensamientos de Kierkegaard, crítico radical de la obra de Hegel.

Para Kierkegaard lo importante en la vida es la situación personal en la que a cada uno le toca ejercer su libertad ante Dios, y no las inexistentes globalidades sistemáticas de la Historia. La libertad humana se actúa en la temporalidad, entendida ésta no en el sentido hegeliano de la totalidad de la historia, sino concretada sobre todo en el momento de la decisión personal, gracias a la cual el hombre puede recibir la gracia de Dios e iniciar así el proceso de la salvación eterna de su vida.

La elección que el hombre realiza ante Dios se produce en el tiempo, más aún, en un instante del fluir temporal. De ahí la apertura del hombre, su tendencia a la esperanza radical, que no se satisface con la cosificación abaratada de unas simples expectativas humanas ansiosas de cumplirse.

Todo esto es posible gracias a la libertad, que no tiene aquí el significado de *autoconciencia absoluta*, como en Hegel. La libertad es ante todo *libertad de elección*, posibilidad que no puede cumplirse eligiéndose a sí misma, pues se conservaría sólo como un vacío



de posibilidad sin llegar a su cumplimiento. La libertad ha de pasar a la elección de Dios.

Esa *elección en el tiempo*, situada dentro de un *tiempo de elección*, implica que en ese instante —aquel en que se recibe un Sacramento que otorga la gracia santificante— se recibe la gracia necesaria para el merecimiento sobrenatural, y da lugar a la confianza de llegar a la gloria, en la que radica la sustancia de la auténtica esperanza; esa gracia va unida a la correspondencia de nuestra libertad: el acto libre es informado por la gracia, la cual no nos determina necesariamente a actuar, sino que fundamenta el ejercicio de nuestra voluntad en su elección afirmativa de Dios. Precisamente por eso, esta elección en el tiempo, realizada por el hombre, se hace posible gracias a la inauguración de ese tiempo de elección por parte de Dios —con la Encarnación—, que siempre dona gratuitamente su gracia.

La historia humana, pormenorizada en el sucederse de instantes electivos personales ante el bien o el mal, es ahora historia de la salvación: hay una Providencia que preside la historia y a la que, en consecuencia, ésta le pertenece, y que ordena todas las actividades humanas al fin último sobrenatural que consiste en la visión beatífica. Por eso, la esperanza humana —al inscribirse en el tiempo y ayudar al hombre a encaminarse como un peregrino hacia la Patria del Cielo y teniendo en cuenta la elevación al orden sobrenatural de la naturaleza humana—, no puede ser más que esperanza cristiana, algo que trasciende el hermetismo mundano, dudoso señuelo de las expectativas materialistas.

Es frecuente en estos autores considerar que la esperanza cristiana supondría la negación de la es-

peranza humana de la vida en la tierra. En realidad, la religión cristiana toma la vida del hombre en la tierra como medio querido por Dios para merecer el cielo, como lugar en el que el hombre ha de santificarse para recibir de Dios un galardón eterno. La metafísica que en sus últimas etapas desemboca en la Teología natural y se abre a la religión sobrenatural, otorga a las cosas materiales el valor de su participación en el ser, y a las cosas humanas la nobleza de poder y deber ordenarse al bien. Con la recta Filosofía y con la teología cristiana las realidades humanas se desvelan en su verdadero sentido, y lo que no eran sino meras apariencias rutinarias y opacas dejan ahora entrever ese palpito de sus entrañas, proclamación cierta de su religación al Autor que las hizo, y lugar concreto de santificación del cristiano.

La formulación revolucionaria de la esperanza terrenal, en cambio, no es más que aplicar la rígida estructura de la dialéctica a la sucesión histórica; el futuro es interpretado entonces como la negación total del presente, así como el presente sería la negación del pasado.

Frente a una esperanza degradada en meras expectativas de un futuro indeterminado y siempre negativo, resalta por contraste el valor de la esperanza cristiana del *homo viator*, confiada en Dios pero exigente de la correspondencia personal, pues Dios no salva si el hombre no quiere salvarse o no quiere poner los medios para ello.

Es inadmisibles, por esto, la interpretación del porvenir como un futuro pronto a la historicación, a través de la cual se operaría la mudanza —dicen— de convertirse en absoluto: una vez desplazado el



absoluto hacia un futuro incierto, al que no estamos seguros de llegar y frente al cual se vacía el significado del presente, la absolutización no puede ser más idealista y menos aceptable.

c) LA REINVENCIÓN DE LA FE

Reinventada la esperanza, es ahora necesario reinventar la fe. Sus definiciones de la fe no logran sobrepasar el inmanentismo humano, consecutivo a la psicologización operada *a priori* con las virtudes teológicas, que han sido reducidas a nuevas propiedades intrínsecas al hombre.

«La fe, al igual que la esperanza —escribe Fromm—, no es predecir el *futuro*, sino la visión del *presente* en un estado de gestación (...) es el conocimiento de la posibilidad real, la conciencia de la gestación (...) está basada en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos (...) en el mismo sentido, podemos tener fe en nosotros mismos: no en la constancia de nuestras opiniones, sino en nuestra orientación básica hacia la vida, en la matriz de nuestra estructura de carácter. Semejante fe está condicionada por la experiencia de sí mismo, por nuestra capacidad para decir «yo» legítimamente, por la sensación de nuestra identidad»²⁴. Fe, pues, exclusivamente en el hombre en tanto que actividad proyectada en el tiempo.

Este texto es decisivo para comprender su intento de degradar la fe a un simple futurible optimista. Así como la esperanza fue reducida a un conjunto de expectativas humanas, el paso ulterior es la des-

²⁴ Cfr., págs. 24-25.

composición de la fe hasta un nivel verdaderamente irracional: su carácter esencial consiste en ser «un elemento pasivo», una paradoja, «*la certidumbre de lo incierto*», «el sometimiento a algo dado que se admite como verdadero sin importar si lo es o no»²⁵.

Obsérvese desde esta perspectiva la nueva definición que finalmente propone para la esperanza: «La esperanza es el temple de ánimo que acompaña a la fe, la cual no podría mantenerse sin la disposición anímica de la esperanza»²⁶. La esperanza queda ahora como una simple disposición de ánimo que nace de la fe ciega en el hombre.

d) LA DOMESTICACIÓN SERVIL DE LA NATURALEZA POR LA HISTORIA

Al filo de la reinterpretación frommiana de la esperanza y de la fe cristianas, se cae en el sometimiento de la naturaleza por la historia, que en la dialéctica marxista consiste en el dominio absoluto del hombre sobre el ser. En realidad, la historia no es el absoluto, sino tan sólo el despliegue de unos momentos sucesivos vividos por cada persona; la historia no es una entidad subsistente, sino la suma de las historias de cada persona, cuya vida se enfrenta ante la alternativa de la salvación o condenación de su alma. La historia sola no puede juzgar al hombre, si detrás de ella está la nada. La responsabilidad del hombre ante una historia así concebida no es sino la responsabilidad ante el vacío; o mejor, un vacío de responsabilidad, cuya consecuen-

²⁵ Cfr., pág. 25.

²⁶ Cfr., pág. 26.



cia será la anulación del hombre por parte de la estructura hecha con este andamiaje endeble y abstracto: la mitificación de lo histórico.

La devoción beata por la historia pretende suplantarse así todo fundamento en el ser de las cosas. Tanto es esta devoción, que la defensa de la naturaleza se realiza sólo desde el amurallamiento de lo histórico: el miedo a que determinadas especies vegetales o animales desaparezcan y dejen a la historia vacía de sus contenidos tiene un motivo exclusivamente antropocéntrico. Una vez que la historia ha sido absolutizada, es necesario que no tenga fin, y la absolutización de la historia no es más que la postulación del hombre colectivo como absoluto.

Al ponerse la historia como un absoluto, ella es el único fin de sí misma y, por tanto, debe señalar e imponer su finalidad a cuantos contenidos reposen en sus entrañas. En ese caso, la naturaleza no debe ser tenida en cuenta sino en función del imperio humano concebido como el bien puro, ni hay ninguna ley que pueda imponerse al hombre —a no ser la que el absolutismo histórico vaya señalando en cada momento—. Así se entiende que el hombre «autoliberado» se entregue totalmente a las expectativas del futuro; que esté siempre ojo avizor sobre cualquier accidente histórico por reciente o modesto que sea; que, en definitiva, se transforme en el ser sometido a la mayor de las esclavitudes: la de sus circunstancias. Vaciado de su ser natural, y religado a los vientos cambiantes de las circunstancias, el hombre, falto de gravedad, jamás podrá posarse en nada consistente.

En el fondo asistimos al enfrentamiento irreducible entre dos modos de entender la historia: el

cristiano y el marxista. «*Marx no puede decir nada sobre el fin de la historia, como no ha dicho nada sobre el principio. Su humanismo es 'intermedio'; corre al margen de insatisfechas preguntas fundamentales que no son consecuencia de las relaciones de producción, porque siguen planteándose continuamente al hombre (...)* Para un cristiano, trascender²⁷ la historia no significa escapar de ella, sino atravesarla en todas sus direcciones y subiendo. Esa es la realidad, en modo alguno opuesta a la historia, que la actitud y el esquema mental marxistas parecen incapaces de advertir (...) En la tarea diaria de leer el sentido de la historia, el cristiano cuenta con lo que cree por fe. Cree que existe una realidad sobrenatural descrita y revelada en la Palabra de Dios. En ese sentido, todo el cristianismo está ya dado a los cristianos en Cristo, porque la identidad cristiana permanece en el tiempo, siendo eternidad e historia, *subiendo atravesando (...)* El cristiano vive la historia común de los demás hombres; pero en esa historia —no hay otra— vive según la fe que, dándose en la historia, no es reducible a la sola historia»²⁸. E incluso en el orden natural el hombre trasciende la historia, a diferencia de los animales, porque la totalidad de su obrar ha de significar en

²⁷ «En la lengua latina, transcendencia es un compuesto de *trans* (prefijo que da la idea de atravesar) y de *scando* (subir). Expresa, por tanto, la compleja, pero inmediata realidad de *atravesar subiendo*. Cuando el latino escribía que *Titius Caium aetate transcendent*, no quería decir que Ticio superase a Cayo en edad a base de no vivir durante algún tiempo; quería decir sencillamente que Ticio sigue viviendo cuando Cayo ha muerto» (Gómez Pérez, R.: *Marxismo y esperanza cristiana*, Madrid, 1971, pág. 16).

²⁸ Gómez Pérez, R.: *Ob. cit.*, págs. 16-20.



él un perfeccionamiento en el bien de su alma espiritual e inmortal, que escapa a la caducidad de lo histórico y emerge sobre el mero transcurrir del tiempo. Y todo aquello que no se ordena a ese perfeccionamiento moral, del que habrá que dar cuenta ante Dios inmediatamente después de la muerte, es tiempo perdido, que se reduce al puro acontecer histórico.

e) EL NUEVO MESIANISMO

Redefinidas la fe y la esperanza, el autor menciona después las virtudes cardinales de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Pero sólo a la fortaleza concede importancia, a juzgar por la amplitud del tratamiento que le dedica. En este ir siguiendo el modelo de la teología moral y en general de toda la teología católica, más que un plagio se nota un intento de traducir el lenguaje cristiano al humanismo antropocéntrico, siguiendo en ello una costumbre típicamente hegeliana. De este modo se «roba» el ímpetu religioso para los nuevos fines humanos, a la vez que se crea la ilusión de que el cristianismo sería compatible con esta filosofía. No cabe hablar, por eso, de inspiración cristiana, sino más bien de mecánica de sustitución.

La esperanza se refería sólo a las pseudoexpectativas de nuestro tiempo: liberación sexual, revolución, contestación y protesta, ateísmo, etc. Fromm llamará *fortaleza* a la violencia mental necesaria para lograr la inversión radical que suponen estas pseudoexpectativas.

El autor define la fortaleza como «la capacidad para resistir la tentación de comprometer la esperan-

za y la fe transformándolas —y, por ende, destruyéndolas— en optimismo vacío o en fe irracional. Fortaleza es la capacidad de decir «no» cuando el mundo querría oír un «sí»²⁹. En realidad, se trata de decir «no» a todo lo que el conocimiento espontáneo dicta al hombre como justo, mientras que habría que decir «sí» a sus opuestos: liberación sexual, ateísmo, revolución, etc.

De la verdadera fortaleza sólo queda aquí una mera «contestación», que no sólo no resiste al mundo, sino que, yendo más lejos, amenaza con destruirlo (para más fácilmente imponer así su nueva cosmovisión política y social): es el terrorismo intelectual manipulador del espíritu. Diríamos que la fortaleza que se predica es una fortaleza vacía, pregonera de sí misma.

Claro está que con esa definición se minimizan las vertientes superiores del hombre —y de ello parece darse cuenta su autor—; por eso, líneas más adelante sublimará la fortaleza en forma de intrepidez, que «encontramos en la persona totalmente desarrollada, que descansa en sí misma y ama la vida»³⁰. En realidad, el hombre en el modelo frommiano está imposibilitado para un auténtico crecimiento —aplastado por un techo tan bajo que hace imposible la contemplación del más pequeño horizonte—, al instrumentalizarse la fe y la esperanza hasta el punto de agotarlas en un límite que no rebasa el plano de la materia.

Igualadas por entero la persona y la sociedad, ambas son subsumidas por el puro devenir histórico,

²⁹ Cfr., pág. 26.

³⁰ *Ibidem*.



que sería el mismo bien. «Lo que vale para el individuo, vale también para la sociedad. Esta jamás es estática: si no crece, decae; si no trasciende el *statu quo* hacia lo mejor, se desvía hacia lo peor»³¹.

Pero ya que Fromm niega al individuo perspectivas personales, traspasándolas a la sociedad, se busca a continuación satisfacer de alguna forma sus anhelos de perennidad. Nos hablará entonces de la *resurrección*, en párrafos no exentos de cadencias mesiánicas: «El hombre y la sociedad resucitan a cada momento en el acto de esperanza y de fe del aquí y el ahora. Cada acto de amor, de consciencia y de compasión es resurrección; cada acto de pereza, de avaricia y de egoísmo es muerte. La existencia nos enfrenta en cada momento con la alternativa entre resurrección y muerte³² y, en todo momento, respondemos. La respuesta no consiste en aquello que decimos o pensamos, sino en lo que somos, en el modo en que obramos, en el lugar en el que nos desenvolvemos»³³.

El inmanentismo praxista es total: no se deja al hombre ningún resquicio por el que abrirse a lo trascendente. A pesar de ello, y no sin contradecirse, criticará a Freud el sistema mecanicista y materialista propio de su época, por «erigir una psicología sobre esas pulsiones que están al servicio de la supervivencia. Pero el hombre tiene pasiones —continúa el autor— que son específicamente humanas y

³¹ Cfr., pág. 27.

³² He aquí una clara referencia a *Eros y Thanatos* —instinto de vida e instinto de muerte, respectivamente— ingredientes indispensables en la hermenéutica freudiana, a cuya sombra se formó nuestro autor.

³³ Cfr., pág. 28.

que trascienden la función supervivencial»³⁴. Se quiere superar así algo del materialismo de Freud, a base de acentuar el papel de la conciencia. Es la ambivalencia característica de los sistemas del *cogito*.

Para Fromm no basta con sobrevivirse (en el sentido de transmitir la vida física). Al hombre le incumbe, además, el «trans-sobrevivirse», pero realizado *en, con y dentro* de la instancia social. Es como una trascendencia horizontal de la conciencia.

Haciendo escala en el pensamiento de Marx, el autor se pondrá al lado de las interpretaciones materialistas de la conciencia: «Nuestra conciencia consiste esencialmente en la advertencia de aquellos fenómenos que el filtro social, compuesto de lenguaje, lógica y prohibiciones, nos permite llegar a advertir (...). Esta es la razón por la que la estructura de la sociedad determina a la conciencia (...). En tanto que el hombre tiene que trabajar dentro de una sociedad dada, su necesidad de supervivencia le hace aceptar, generalmente, las conceptualizaciones sociales y reprimir, por consiguiente, lo que advertiría si se hubieran fijado otros esquemas en su consciencia»³⁵. El espiritualismo es aquí sólo un inmanentismo social. La conciencia individual sobrevive en tanto que se adapta a la conciencia social.

Se construye así un modelo de hombre con retazos de las ideologías marxista y psicoanalítica. En síntesis, Fromm reinventa necesidades que se le habrían escapado al fundador del psicoanálisis (la necesidad de trans-sobrevivir), para un poco más tarde darles un mentís rotundo de insatisfacción por fuer-

³⁴ Cfr., pág. 75.

³⁵ Cfr., pág. 77.



za del determinismo social, tesis que tomó prestada de Marx.

La conciencia social alienada determina, pues, los concretos estilos de pensar. Por eso, «las categorías de pensamiento en la tarea industrial son las de cuantificación, abstracción y comparación, las de ganancias y pérdidas, las de eficiencia e ineficacia»³⁶. Freud queda así superado y encuadrado en el pensamiento de Marx.

En busca del fundamento de la esperanza, el autor va alineando una serie de hitos que llama «experiencias específicamente humanas, que no son ni de carácter intelectual ni idénticas con aquellas experiencias sensibles similares en todo sentido a las del animal»³⁷. Su enumeración recorre un camino muy amplio: la avidez, la ternura, la compasión y la empatía, el conocer y el interés, la responsabilidad, la identidad, la integridad y la vulnerabilidad.

La cumbre de todas ellas la constituye la trascendencia, pero en un sentido muy distinto al que se le concede en el cristianismo. «La palabra *trascendencia* se utiliza por lo general en un contexto religioso y se refiere al acto de trascender la dimensión humana para alcanzar la experiencia de lo divino. Esta definición de trascendencia tiene sentido en un sistema teísta. Pero desde un punto de vista no teísta, puede decirse que el concepto de Dios fue el símbolo poético del acto de abandonar la prisión del yo y de alcanzar la libertad de la apertura al mundo y de la relación con él. Si se habla de trascendencia en un sentido no teológico, el concepto de Dios resulta

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr., pág. 81.

innecesario. No obstante, psicológicamente la realidad trascendental es la misma»³⁸. Trascender el yo «significa dejar el propio yo, abandonar la avidez, vaciarse a fin de llenarse, empobrecerse para ser rico»^{39 y 40}.

Una vez más Fromm desvirtúa los conceptos cristianos de forma elocuente. Pasemos revista brevemente a las manipulaciones más toscas operadas aquí por el autor:

a) El autor busca la convergencia de sus hipótesis psicologistas con los conceptos cristianos previamente desnaturalizados. De ahí la utilización de una terminología religiosa y casi ascética, pero de contenido ateo.

b) Obsérvese la interpretación inmanentista de la religión: el hombre —en la religión— se da a Dios, olvidándose de sí mismo. Se quita a Dios, y sólo queda el acto de «olvidarse de sí», «vaciarse a fin de llenarse», dirigido al mundo.

c) Si la trascendencia del yo se vacía de su única significación posible (teocéntrica, cristiana), tal trascendencia queda realmente en meras palabras.

En este contexto, el autor realiza una interpretación de textos de la Sagrada Escritura con el ánimo de respaldar el mesianismo de sus expectativas, va

³⁸ Cfr., págs. 91-92.

³⁹ Cfr., pág. 92.

⁴⁰ Obsérvese la contaminación frommiana de las tesis marxistas. La trascendencia cristiana es claramente incompatible con un punto de vista no teísta. Una vez que se parte de la consideración de Dios como algo innecesario, la trascendencia humana deviene algo imposible, y a la vez inevitable, aún a pesar de intentar sustituirla por alguna que otra incierta vivencia psicológica.



ciando la verdadera trascendencia de las acciones humanas respecto de su específica dirección a Dios.

Por ejemplo, frente a la «salvación *horizontal*» propuesta —según dice— por los profetas del Antiguo Testamento, el libro de Daniel no encaja entre ellos precisamente por su «idea *vertical* de la salvación». De forma paralela, afirma, el cristianismo primitivo propugnaba también la «salvación horizontal», frente a las interpretaciones posteriores espiritualistas, que traspasaron más allá de lo terreno la esperanza humana. Menos mal —concluirá Fromm— que «en nuestros días, el ala radical dentro de la Iglesia Católica Romana, al igual que la de las diversas denominaciones cristianas no católicas, muestra un señalado retorno al principio profético, a su alternativismo, tanto como al concepto de los objetivos espirituales que deben aplicarse al proceso político y social. Fuera de la Iglesia, el socialismo marxista original fue el exponente más significativo de la visión mesiánica en lenguaje secular, sólo corrompido y destruido por la deformación comunista de Marx⁴¹.

⁴¹ Fromm habla aquí de la *deformación comunista* de Marx, como si el comunismo soviético adulterara la autenticidad del socialismo marxista original de los escritos juveniles. No cabe tampoco estar de acuerdo con Fromm en este punto. Es cierto que el marxismo soviético mira con prevención los manuscritos marxistas de la primera época, pero también lo es que muchos marxistas recientes ven en la antropología del joven Marx el núcleo mismo del marxismo auténtico. En realidad, es íntima la relación entre todos los escritos de Marx, de forma que el proceso de su pensamiento es unitario, desenvuelto en etapas sucesivas de distanciamiento respecto de Hegel. Y lo que Fromm apunta con relación a los relativos mesianismos, vale unívocamente para todas las fases históricas del desarrollo de la doctrina marxista (Cfr. Del Noce, A., y Riestra, J. A.: *Karl*

El elemento mesiánico del marxismo ha recuperado su voz, en años recientes, a través de un cierto número de marxistas humanistas, especialmente en Yugoslavia, Polonia, Checoslovaquia y Hungría. Marxistas y cristianos han venido, así, a comprometerse en un diálogo mundial, que se basa en la herencia mesiánica común»⁴².

Con esto Fromm cree haberse convertido en el artífice del diálogo entre marxistas y cristianos⁴³, diá-

Marx: Escritos juveniles, Magisterio —en esta misma colección—, Madrid, 1975, *passim*).

⁴² Ante la inspiración —más o menos aguada— de signo marxista que hoy se erige con pretensión monopolizadora de la cultura, de la justicia social y de la política, la Iglesia Católica, permaneciendo fiel a su misión, ha recordado y ampliado con fortaleza los criterios que *desde siempre* hacen inviable el diálogo entre marxistas y cristianos. Sigue vigente el que «los fieles cristianos que profesan la doctrina materialista y anticristiana de los comunistas, y en primer lugar los que las defienden y propagan, incurren *ipso facto* como apóstatas de la fe católica, en excomunión reservada de modo especial a la Santa Sede» (*Decreto del Santo Oficio*, 1 de julio de 1949). En 1959, siendo Pontífice Juan XXIII, se consultó al Santo Oficio si los católicos podían apoyar con su voto a quienes —aún llamándose católicos— se asociaban con los comunistas o los favorecían de algún modo. La respuesta fue negativa (Cfr. *Respuesta del Santo Oficio*, 4-IV-1959). La continuidad de la doctrina de la Iglesia sobre este particular es un hecho, y desde luego se extiende también al socialismo, que es igualmente materialista y ateo en sus soluciones.

⁴³ Transcribimos una nota del autor a pie de página, muy expresiva de su postura personal ante esta nueva «simbiosis humanista»: «Asimismo, un importante número de escritores socialistas humanistas contribuyeron en el volumen *Humanismo socialista* (Buenos Aires: Paidós, 1966), editado por mí..., los cuales difunden un diálogo concertado entre humanistas cristianos y no cristianos» (Cfr. pág. 30). Una



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

logo al parecer basado en «la herencia mesiánica común». Esa es una de las pretensiones de la obra frommiana —si no la principal— y, consecuentemente, el radical —aunque incumplido— deseo del autor.

3. ¿DONDE ESTAMOS AHORA Y HACIA DONDE VAMOS?

El autor ensaya un segundo intento —mucho más extenso y delicado, a juzgar por las 120 páginas que le dedica entre las 155 que constituyen el libro— para tratar de confirmar la probidad de sus tesis —ahora desde la perspectiva socializante— y hacerlas así ganar en validez.

En su diagnóstico social, Fromm encontrará, no obstante, algunos obstáculos que dificultan su tarea. «Resulta mucho más fácil decir donde no estamos (...). No marchamos rumbo a un mayor individualismo, sino que estamos convirtiéndonos en una civilización de masas manipuladas cada vez en escala más grande»⁴⁴. Después de historiar, más en superficie que en profundidad, las características de la primera Revolución Industrial, pasa revista a la segunda «de cuyos principios somos testigos en este momento». Entre los rasgos más sobresalientes encuentra: «el reemplazamiento del pensamiento humano por el de las máquinas (...) un número reducido de gigantescas empresas (que) han venido a ser el centro de la má-

fundamentación de las razones últimas que explican estos errores puede encontrarse en Cardona, C.: *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, 1973, 2.ª ed., págs. 221-260.

⁴⁴ Cfr., pág. 35.

quina económica y (que) son administradas por una burocracia que se perpetúa a sí misma. (En definitiva), seguimos profesando el individualismo, la libertad y la fe en Dios, pero nuestra adhesión a ellos es débil en comparación con la realidad de la conformidad obsesiva del hombre organización, que se guía por el principio del materialismo hedonista»⁴⁵.

El diagnóstico social es seguido de un pronóstico extensivo hasta el año 2000, en el que predice lo que habrá de sucedernos. Se da entrada así a una incierta futurología, cuyas características apuntan al nacimiento de medios irracionales y de desgracias calamitosas. «El año 2000 puede ser el principio de una era en la que el hombre cese de ser humano y se transforme en una máquina sin sentimientos y sin ideas (...). Y no se trata del Leviatán de Hobbes, sino de un Moloch, el ídolo que todo lo destruye, al cual habrá de ser sacrificada la vida humana. Este Moloch ha sido descrito con la mayor imaginación por Orwell y Huxley y por cierto número de escritores de ficción científica, quienes han demostrado poseer una perspicacia más elevada que muchos sociólogos y psicólogos profesionales»⁴⁶. Bajo este pesimismo de Fromm subyace el concepto de la megamaquinización de Lewis Mumford, a quien cita⁴⁷. Todo parece converger hacia el más radical igualitarismo nivelador masificado. «Empresarios y trabajadores fuman los mismos cigarrillos y viajan en autos iguales en apariencia, aun cuando los de mayor calidad corran más suavemente que los más baratos. Acuden

⁴⁵ Cfr., pág. 36.

⁴⁶ Cfr., pág. 38.

⁴⁷ *The Myth of the Machine*.



a los mismos cines y ven los mismos programas de televisión, y sus mujeres usan los mismos refrigeradores»⁴⁸.

Incluso la élite, al contacto con la masa, perderá su poder dinamizador, acabando por confundirse con ella. «La élite directiva difiere asimismo en otro punto respecto de la antigua: es justo un apéndice de la máquina en igual grado que aquellos a quienes dirige. Y vive tan enajenada, o tal vez más; tan ansiosa, o quizá más, como el trabajador de alguna de sus fábricas. Sus miembros se aburren, como cualquier otro individuo, y emplean los mismos antidotos contra el aburrimiento. No son como los de la élite antigua: un grupo creador de cultura»⁴⁹.

La descripción de la actual sociedad tecnológica recorre el siguiente itinerario: a) Los principios en que se fundamenta; b) Análisis de sus efectos en el hombre; c) Fundamentación de la necesidad de certidumbre (como sustitutivo degradado e inoperante de la esperanza humana).

a) LOS PRINCIPIOS DE LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA ACTUAL

«¿Cuáles son los principios que guían este sistema tal como es hoy? (...). El primer principio es la máxima de que algo debe hacerse porque resulta posible técnicamente hacerlo. Esto implica la negación de todos los valores que ha desarrollado la tradición humanista (...). Una vez que se acepta este principio de que las cosas deben hacerse porque técnicamente son posibles, todos los demás va-

⁴⁸ Cfr., pág. 40.

⁴⁹ Cfr., pág. 41.

lores caen por tierra, y el desarrollo tecnológico se convierte en el fundamento de la ética»⁵⁰.

«El segundo principio es el de la máxima eficacia y rendimiento. Mas para alcanzar este resultado, el hombre debe ser desindividualizado y enseñado a hallar su identidad en la corporación antes que en él mismo.» De aquí que «la deshumanización en nombre de la eficacia sea un acontecimiento demasiado común hoy (...). E incluso, visto con una amplitud mayor, la eficacia puede no servir de nada, considerando que la compañía y la sociedad a la larga pagan, sin duda, un alto precio por estas prácticas»⁵¹.

El empeño cerril por llevar a la práctica estos principios será sancionado por una multitud de consecuencias, entre las que el autor destaca la supresión continuada de los elementos creativos, la burocratización rutinaria del pensamiento, el menoscabo de la salud del hombre aburrido, ansioso y deprimido, producto de un precario sistema de tensiones insoportables.

En definitiva, «el método, eficiente en apariencia, resulta insuficiente no sólo bajo un criterio humano, sino también de acuerdo con un criterio meramente económico»⁵².

La ineficacia de los sistemas fundamentados en la ética del máximo rendimiento se hace todavía más peligrosa, al universalizar e invadir áreas más sutiles como la educación, los deportes, la publicidad, etc.

⁵⁰ Cfr., págs. 41-42.

⁵¹ Cfr., págs. 42-44.

⁵² Cfr., pág. 45.



«El constante aumento de la cantidad constituye la meta de nuestra vida... Poca gente plantea la cuestión de la cualidad, o qué utilidad tiene todo este acrecentamiento de la cantidad⁵³. Esta omisión resulta evidente en una sociedad que no tiene ya como centro al hombre y en la que un aspecto, el de la cantidad, ha ahogado a todos los demás»⁵⁴.

No parece que sea muy certero Fromm al señalar como uno de los principios fundamentales en los que descansa la actual sociedad el que ésta no tenga ya como centro al hombre.

Más bien sucede lo contrario: el antropocentrismo social es hoy, desgraciadamente, una de las notas que más importantemente nos caracterizan. Una vez que el hombre ha renunciado a la apertura a que estaba llamado por naturaleza y se ha replegado en sí mismo, es lógico que busque reconocerse en la aritmetización y lo cuantitativo.

La cantidad, no obstante, es la consecuencia de este hermetismo humano y no su causa, a la vez que es la espiral centrípeta que impide abandonar la instalación en el antropocentrismo.

b) SUS EFECTOS EN EL HOMBRE

«¿Qué efecto tiene este tipo de organización en el hombre? El hombre ha sido transformado en un

⁵³ El autor sigue en su exposición las obras de Mazur, P.: *The Standards we Raise* (Nueva York, 1953, pág. 72) y de West Churchman, C.: *Challenge to Reason* (Nueva York, McGraw-Hill, 1968), de quienes toma prestadas bastantes de sus afirmaciones.

⁵⁴ Cfr., pág. 45.

Homo consumens, el consumidor total, cuya única finalidad es tener más y usar más. Esta sociedad produce muchas cosas inútiles y, en igual proporción, mucha gente inútil»⁵⁵. El hombre «se vuelve una cosa y desea ser humano... el hombre se vuelve cada vez más pobre en cuanto hombre»⁵⁶. Sus actitudes se resuelven en una pasividad atrincherada en su madriguera hedonista. Incapacitado para hacerse cargo del mundo y de sí mismo, embotados sus sentidos al satisfacer miles de caóticas necesidades, el hombre desvincula su cabeza de su corazón, sacrificándose al ídolo del «progreso técnico como valor más alto (...), reforzando así una profunda atracción emocional hacia lo mecánico⁵⁷, hacia todo lo no vivo, hacia todo lo hecho por el hombre (...). De aquí la indiferencia hacia la vida en lugar de la reverencia por la vida»⁵⁸. El ensamblaje de estos aspectos apunta a dos efectos patológicos principales: «la desaparición de lo privado y del contacto humano personal»⁵⁹.

Uno y otro están implicados, hasta el extremo de haber logrado una nefasta síntesis en determinadas profesiones que hoy gozan del prestigio de lo supuestamente liberador.

«Por desgracia un número elevado de psicólogos dedica cuanto sabe sobre el hombre a manipularlo en aras de los intereses de lo que la gran organiza-

⁵⁵ Cfr., pág. 47.

⁵⁶ Cfr., pág. 48.

⁵⁷ Su compromiso con el pensamiento de Herman Kahn (*The Years 2000*), es aquí manifiesto.

⁵⁸ Cfr., pág. 51.

⁵⁹ Cfr., pág. 54.



ción considera eficiencia⁶⁰. De este modo los psicólogos vienen a ser una parte importante del sistema industrial y gubernamental, aunque ellos pretenden que su actividad profesional está al servicio del desarrollo óptimo del hombre»⁶¹.

No le falta razón a Fromm en este punto al criticar ciertos sectores de la psicología contemporánea. Pero, ¿hasta dónde puede estar él mismo convencido de no pertenecer a estos sectores que tan enérgicamente fustiga?

El apoyo incondicional de Fromm a McCarthy con la publicación de este libro que ahora comentamos (Cfr., pp. 64 y ss. de este ensayo), ¿no supone acaso un alistarse en determinado partidismo político? ¿No significa la impostura que al socaire de la «psicología científica» buscadora del óptimo desarrollo del hombre, manipula una opción que no pasa de ser política y temporal?

c) LA NECESIDAD DE CERTIDUMBRE

Al no estar sometida la conducta humana a la programación hermética del automatismo de sus instintos, se ve en la obligación «de elegir, lo cual significa enfrentarse, en todo asunto importante, a graves riesgos para su vida si elige equivocadamente (...). El hombre, en consecuencia, tiene una viva necesidad de certidumbre. En efecto, prefiere hacer una decisión equivocada y estar seguro de

⁶⁰ Según las tesis defendidas por Marvin L. Minsky (*Computation*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1967) y Dean E., Wooldridge (*Mechanical Man*, Nueva York, McGraw-Hill, 1968).

⁶¹ Cfr., pág. 54.

ella, que tomar una decisión correcta y atormentarse con la duda respecto de su validez. Esta es una de las razones psicológicas de que el hombre crea en guías y en ídolos políticos»⁶².

«Esta necesidad de certidumbre origina la necesidad imperiosa de creer ciegamente en la eficacia del método de la planificación mediante computadoras»⁶³. Al arrojarse en los brazos de la incierta certidumbre proporcionada por el maquinismo, muestra su incapacidad para arrostrar la certidumbre responsabilizada de pensar por cuenta propia. Es como si el hedonismo de la conciencia deformada aspirara —mediante una manipulación artificial y engañosa— a no tener que sentir ningún reproche ni remordimiento acerca de la rectitud y legitimidad de sus decisiones.

Por eso se comprende la admiración beata por los hechos del hombre de nuestra época. Como si éstos, al ser transformados en *datos*, se convirtieran misteriosamente en un absoluto que no admitiese ningún tipo de críticas, cuando es así que los datos son seleccionados y objeto de inconfesadas manipulaciones. «No hay modo más efectivo de deformar las cosas que brindar únicamente una serie de hechos (puesto que) descansan en dos supuestos erróneos:

- a) Que los hechos están dados objetivamente; y
- b) Que la programación es ajena a las normas»⁶⁴.

Además, «no sólo los hechos mismos están escogidos y ordenados de acuerdo con valores. La pro-

⁶² Cfr., pág. 55.

⁶³ Cfr., pág. 57.

⁶⁴ Cfr., págs. 62-63.



gramación de la propia computadora se basa en valores incorporados y con frecuencia inconscientes».

En todos los textos que anteceden aparece claramente la limitación del horizonte de Fromm. Los aciertos parciales de su crítica quedan invalidados por el fuerte tono de necesidad biológica con que se describe todo. Parece como si la psicología, al hacerse social, se cuajara del rigor de las matemáticas y todas sus conclusiones devinieran coactivas. Es claro que no es así, y que el hombre cuenta con su alma espiritual para desvincularse de ese sometimiento a los condicionantes de la pura biología materialista, o del maquinismo «providencial» de las computadoras.

Por otra parte, el diagnóstico social de Fromm no constituye ciertamente una originalidad suya. Los defectos de la sociedad tecnocrata y materialista son ampliamente conocidos y ya desde hace bastante tiempo. Lo importante es el cambio de ruta que se proponga, y Fromm no sale del ámbito del pensamiento marxista-freudiano, que acentúa más la sumisión a la materia y a lo colectivo. Los lugares comunes en que cae suenan más bien al lamento estéril de un enfermo sin medicinas y sin una noción precisa de su enfermedad.

4. ¿QUE SIGNIFICA SER HOMBRE?

Una vez que el autor ha desarrollado su diagnóstico social, describiendo las dificultades que se ofrecen a esa esperanza humana por él mismo dimensionada, pasa ahora a la exposición, muy incomple-

ta por cierto, de lo que imagina ser la esencia de lo humano⁶⁵.

La primacía que Fromm concede a las influencias que los factores socioculturales ejercen sobre la naturaleza humana rebasa con amplitud los límites de lo sensato. «El hombre ha sido reducido fácilmente —y aún lo es— a aceptar una *forma* particular de ser hombre como su *esencia*. En la medida en que esto ocurre, el hombre define su humanidad en función de la sociedad con la que se identifica»⁶⁶.

Fromm efectúa un recorrido por algunos de los rasgos esenciales del hombre, tipificándolos en modelos como el *Homo faber*, el *Homo sapiens*, el *Homo ludens*, el *Homo negans* y el *Homo sperans*. Pero con ello evade lo central del problema. Decir que «esperar es una condición esencial del ser humano»⁶⁷, aún con ser mucho, todavía es insuficiente. Es necesario afirmar el *porqué* de su esencialidad, el *cómo* lo hace, *en qué* espera, así como el *cuándo*, *cómo* y *por qué* de sus desesperanzas.

La contradictoria postura del autor frente a Marx hace que abandone en ocasiones la crítica para alinearse a su lado: «Tal vez la definición más significativa de la especie humana la haya dado Marx»⁶⁸.

⁶⁵ Consúltense las págs. 40-46 de este ensayo dedicadas a *Más allá de las cadenas de la ilusión*. Obsérvese la evolución operada en Fromm sólo en un plazo de seis años. Entonces se entenderá mejor cómo se complementan y necesitan mutuamente las dos obras aquí comentadas.

⁶⁶ Cfr., pág. 64.

⁶⁷ Cfr., pág. 65.

⁶⁸ Cfr., pág. 65. Confrontar, en esta misma Colección, unas observaciones a la doctrina de Marx sobre el hombre (Del Noce, A.-Riestra, J. A.: *Karl Marx: escritos juveniles*).



Propone sustituir la pregunta acerca del hombre por otra mucho más funcional que cuestiona sobre qué *significa* el hombre. Su conclusión es que, en realidad, no puede hacerse hoy ninguna afirmación terminante acerca de lo que significa ser hombre⁶⁹.

En este recurso fácil se trata de homologar esencia y significación, cuando lo irreductible de estos dos conceptos está más que probado. Frente a la esencia que afirma *lo que es*, la significación sólo atiende a la interpretación subjetiva. Con su pirueta inmanentista, Fromm habrá de resignarse a encuadrar el ser del hombre en coordenadas socioculturales más bien intrascendentes.

«Si queremos saber qué significa ser hombre, debemos estar preparados para encontrar respuestas no en función de las diversas posibilidades humanas, sino en función de las condiciones mismas de la existencia humana»⁷⁰. He aquí un ejemplo más del trucaje superficial de los datos del problema, condicionado como lo está por la magnificación *a priori* de las circunstancias sociales, que entiende como protagonistas del modelado de la naturaleza humana. Se hace gravitar el peso de las condiciones de la existencia humana sobre un puro biologismo, incapaz de bosquejar los perfiles específicamente humanos.

Estas condiciones las resuelve en la «disminución del determinismo instintivo (y) el tremendo aumento en tamaño y complejidad del cerebro comparado con el peso del cuerpo»⁷¹. Para nada se habla de la

⁶⁹ Cfr., pág. 65.

⁷⁰ Cfr., pág. 67.

⁷¹ Cfr., pág. 67.

libertad, o de la conciencia, del pensamiento y la palabra, etc., condiciones todas ellas irrenunciables si se aspira a conocer la naturaleza humana, aunque fuese someramente.

Para Fromm es imprescindible que exista un *marco de orientación* y devociones al que someterse. Es necesario, escribe, «someterse a una guía más fuerte que se supone conoce lo que es mejor para el grupo, que planea y ordena, y que promete a cada uno de ellos que, si lo siguen, actuará en beneficio de todos (...). Para dar al individuo suficiente fe para creer en él, se concede que el guía tiene cualidades superiores a las de cualquiera de los que están sujetos a él. Así, se le supone omnipotente, omnisciente, sagrado (...). En su anhelo de seguridad, los hombres aman su propia dependencia, especialmente si la relativa comodidad de la vida material y las ideologías que llaman *educación* al lavado de cerebros, y *libertad* a la sumisión, les facilita el acceso a ella»⁷².

La contradicción de su sistema en este punto resulta obvia. De un lado se pretende salvar al hombre persuadiéndole para que reconozca su dependencia frente a la humanidad, mientras que de otro, simultáneamente, se sostiene una crítica amarga a la obligada dependencia de la persona.

Fromm parece ignorar la existencia de la virtud natural de la obediencia, con cuyo ejercicio, en primer lugar, el hombre se sujeta a otro hombre, no porque este último sea un *líder* (e independiente de que lo sea o no), sino por su legítima función de ordenar una determinada sociedad a su bien

⁷² Cfr., pág. 70.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

propio. En segundo lugar, tampoco parece haberse apercibido de la función de acunamiento de la esperanza, que sigue a la sumisión obediente, pero libre. En efecto, el reconocimiento de los propios límites y contingencias empuja al hombre a la búsqueda de un sistema referencial y orientativo que lejos de esclerotizar su personalidad, la despliega y desarrolla, ampliando su horizonte existencial hasta extremos insospechados. En último término, esto lleva a la radical sumisión del hombre ante Dios.

Gracias a este ensanchamiento trascendente, consecutivo a la religación personal, el hombre descubre la realidad, para poder realizar el más importante de sus compromisos: el asentimiento al Ser de quien dependen todas las cosas y seres existentes.

Fromm no hubiera podido construir su sistema minimizador del hombre de no haber tenido a la vista el cristianismo, del que toma palabras y más de un concepto; pero sus prejuicios psicoanalíticos y socialistas, unidos al insuficiente conocimiento de la fe cristiana, le permiten la degradada caricatura expuesta en el capítulo V de *La Revolución de la Esperanza* (pp. 110 y ss. de este ensayo).

Ignoradas las verdaderas dimensiones del hombre, disueltos los lazos de la religación humana con Dios, nace la necesidad de una estructura sustitutiva, en la que la fe es reemplazada por el «razonamiento científico» ahora absolutizado; la esperanza sobrenatural es mudada en esperanza natural entretenida en dar alcance a este o aquel aspecto que las modas sociales califican de valederos; y la caridad se achica y empobrece en un equilibrio inestable de afectos naturales, dependencias baldías e intereses

unívocamente situados dentro del mágico *slogan* reductor de la solidaridad humana.

Una consecuencia obligada del análisis de la condición humana es el reconocimiento de la necesidad que el hombre tiene de un *sistema de valores* que guíe sus acciones y sentimientos.

«Desde luego, existen comúnmente discrepancias entre lo que los individuos consideran que son sus valores y los verdaderos valores que los dirigen, de los cuales no se dan cuenta»⁷³.

Es el peligro de la Babel actual, que extiende su confusión axiológica a la sociedad industrial y burocrática exaltando el consumo, la posición social, la diversión, el excitamiento, etc. Fromm resume las pautas axiológicas encontradas entre aquellos que no aceptan la autoridad de Dios como el fundamento de los valores, en las tres opiniones siguientes:

1. «Un completo relativismo que sostiene que todos los valores son asunto de gusto personal y que carecen de todo fundamento más allá de dicho gusto. La filosofía de Sartre no difiere básicamente de este relativismo, puesto que el proyecto elegido libremente por el individuo puede ser cualquiera —siendo, por ende, erigido en supremo valor—, siempre y cuando sea auténtico»⁷⁴.

2. Otro criterio es el de «los valores socialmente inmanentes (...). Según este punto de vista, las normas éticas son idénticas a las normas sociales, y éstas se hallan al servicio de la perpetuación de

⁷³ Cfr., pág. 92.

⁷⁴ Cfr., pág. 93. Aquí «lo auténtico» señala sólo la elevación ególatra del subjetivismo, apartándose de su real significación como adecuación del entendimiento a la cosa.



cada sociedad dada, incluyendo sus injusticias y sus contradicciones»⁷⁵.

3. Un tercer grupo se aglutina alrededor «del valor biológicamente immanente». Es el conocido género del darwinismo social, del que es exponente, entre otros, el propio Lorenz. Pero, como escribe Fromm, «las analogías que presentan autores como Konrad Lorenz⁷⁶ distan mucho de ser convincentes»⁷⁷.

Lorenz continúa siendo un autor criticado y no sin razón. Sus hallazgos obtenidos sobre el comportamiento de los patos y otros muchos animales los extrapoló, con demasiada ligereza, a la especie humana, hasta el punto de hacer afirmaciones como las que siguen: los esquemas de conducta de cada especie animal (incluido el hombre) serían el resultado de un proceso evolutivo del mismo modo que los rasgos anatómicos o fisiológicos. Tanto el hombre como los animales —concluye Lorenz— habrían nacido con un cierto patrón de comportamiento, que es el punto de partida para las adquisiciones personales de cada sujeto.

⁷⁵ Cfr., pág. 94. La normatividad ética sí que puede servir —y debe servir— para fundamentar la normatividad social. Pero no sucede a la inversa. Hay normas sociales que aceptadas por su uso no sólo no se identifican con la ética natural, sino que se le oponen y contradicen.

⁷⁶ En 1973 le fue concedido el Premio Nobel de Medicina —lo que sorprendió en los medios científicos, dada su condición predominante de zoólogo— junto a los zoólogos Karl von Frish y Nicolás Tinbergen, por sus «descubrimientos sobre la organización y puesta en marcha de los patrones de comportamiento individuales y sociales».

⁷⁷ Cfr., pág. 94.

El discutido zoólogo, con pretensiones psicologizantes de lo humano, se alinea en una posición frontal e irreconciliable con otras corrientes psicológicas. Las antípodas del zoologismo instaurado por Lorenz están representadas en las hipótesis skinnerianas que sostienen que el hombre no se debe a ningún esquema innato de conducta; sus reacciones dependerían exclusivamente de los condicionamientos ambientales que le rodean. En este sentido, el antropólogo Ashley Montagu ha declarado que el hombre no tiene instintos; afirmando —en oposición a las tesis lorenzianas sobre la agresividad humana— que la ciencia no ha podido demostrar en absoluto que la violencia sea innata en ninguna criatura. La razón científica última no está ni en el determinismo biológico-evolucionista de Lorenz, ni en el determinismo ambientalista de Skinner. El intento de superponer los valores específicamente personales a actitudes halladas en otras especies animales o en la sociedad resulta inválido desde cualquiera de las perspectivas que se le contemple.

Una vez sintetizadas las distintas conductas humanas en las tres posturas éticas expuestas más arriba acerca de los valores, el insatisfecho autor se lanza en busca de un nuevo camino. «Debo plantear la cuestión de si existe una evidencia científica, objetiva, que pudiera imponerlos, o al menos hacerlos altamente sugestivos, como normas que motivarían las vidas privadas de cada uno y que serían los principios guías de todas las empresas y las actividades sociales que se planeen»⁷⁸. Y la solución que se da tiene en común con las anteriores la nota del

⁷⁸ Cfr., pág. 95.



inmanentismo más completo: «No obstante, quiero decir, principalmente por razones teóricas, que se pueden llegar a establecer normas objetivas si se parte de la siguiente premisa: que es deseable que un sistema viviente crezca y produzca el máximo de vitalidad y de armonía intrínseca, esto es, subjetivamente del bienestar»⁷⁹. Las normas morales dependerían del mero bienestar físico.

El error de la nueva ética frommiana reside ya en el punto de partida de su razonamiento. Después de haber puesto entre paréntesis los valores cristianos y aun la conformidad con la ley natural (sin ofrecer al lector ninguna razón que justifique tal decisión), dirige su análisis a los pseudovalores que florecen hoy, entre los que no aceptan la autoridad de Dios.

El vacío y la insuficiencia subjetivista de estas posiciones deberían haberle animado a desandar el camino emprendido y a reconsiderar si en la ética fundamentada en el ser —en la naturaleza de las cosas, en la ordenación de los entes a Dios— no se encuentra el único modo de superar todo aquello de lo que él se ha lamentado.

La obstinación en rechazar la metafísica le conduce a un callejón sin salida, desde el que echa mano al recurso de la ciencia, como si ésta pudiera fundamentar la multitud superdiversificada de las actividades humanas. Poner las esperanzas morales de la humanidad tecnológica en la ciencia equivale a insistir en las raíces de los males que Fromm aparentemente critica.

⁷⁹ Cfr., pág. 97

Las impugnaciones de Fromm a los sistemas normativos de la sociedad tecnificada resultan aplicables también al sistema por él propuesto. El bienestar no puede ser tomado como el fundamento de los valores; más aún, cuando todo se diluye en la ambigüedad de «que un sistema viviente crezca y produzca el máximo de vitalidad y de armonía intrínseca»⁸⁰. Si el hedonismo se acepta, habrá de ser al costoso precio de atomizar el sentido de la naturaleza humana y disolverla en inmanencia materialista.

5. PASOS PARA LA HUMANIZACION DE LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA

Con el epígrafe *Pasos para la humanización de la sociedad tecnológica* se inicia tal vez la parte más importante del libro. Desde su atalaya de diagnosticador social, el autor descendió a la descripción de la naturaleza humana y ahora se instala en la posición del futurólogo que propone la solución de los conflictos anteriormente diagnosticados. El tratamiento sólo persigue un fin: «la humanización de la sociedad tecnológica».

a) PREMISAS GENERALES

«Si el hombre está aburrido, es pasivo, insensible y unilateralmente cerebral, va a desarrollar síntomas patológicos tales como angustias, depresión, despersonalización, indiferencia hacia la vida y violencia»⁸¹ como consecuencia de la centralización,

⁸⁰ Cfr., pág. 97.

⁸¹ Cfr., pág. 98.



planificación y cibernatización de nuestras instituciones sociales. Por ello las soluciones deben encajarse a la «humanización del sistema, de tal manera que esté al servicio del bienestar y del 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?»⁸². El planteamiento denota que no desea un cambio radical de la sociedad tecnocrática, sino sencillamente una mejoría del sistema ya establecido, para que pueda resultar más útil a los fines que lo han inspirado.

En breves líneas expondrá su programa terapéutico universal:

1. La planificación del sistema Hombre, basado en las normas óptimas del funcionamiento humano.
2. La activación del individuo con métodos de actividad y responsabilidad de raigambre universal para cambiar los métodos actuales de la burocracia enajenada por el de la administración humanista.
3. La transformación del patrón de consumo hacia un consumo que contribuya a la activación y se oponga a la «pasivación».
4. La aparición de formas nuevas de orientación y devoción psico-espirituales que sean equivalentes de los sistemas religiosos del pasado⁸³.

De la observación atenta de la programática frommiana se desprenden dos posibles observaciones.

⁸² Cfr., pág. 99.

⁸³ Cfr., pág. 99.

Las tres primeras premisas, a pesar de su vaguedad, se centran en torno a problemas sociales que tiene planteada la cultura de nuestro tiempo; pero preciso es reconocerlo, difícilmente su solución se encontrará por el lado de la psicología. Y más utópico aún es que, de solucionar estas tres cuestiones sociales, el hombre realice así el sentido de su vida en la tierra.

La cuarta premisa desconcierta por el utopismo que encierra. ¿Se pretende acaso crear una nueva fe en una religión construida a escala humana? ¿Es que tenemos alguna seguridad de que el nuevo invento de la razón humana superará la certeza de la religión Revelada? Y si no es así, ¿por qué esa insistencia en que sean *equivalentes*?

Esta «claudicación» por la que se concede alguna vigencia a la dimensión religiosa del hombre, en contra de los mismos principios de Fromm, no muestra más que la inconsistencia de éstos. La aspiración a adornarse con los atributos teocéntricos ya la sintió Comte⁸⁴, y la síntesis propuesta no es más que una expresión de la avidez por reemplazar a Dios: una tentación antiquísima en cuyos brazos ya se arrojó el primer hombre, como se relata en el Génesis. Por este camino la «revolución de la esperanza» equivaldría más bien a la *regresión* al estado de desesperanza radical en que Adán se habría encontrado después de la caída en el pecado

⁸⁴ Cfr., por ejemplo, *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité* (1856). Cfr. También el reciente estudio crítico de J. J. Sanguinetti, *A. Comte: Curso de Filosofía positiva*, col. «Crítica Filosófica», E.M.E.S.A., Madrid, 1977.



original, si Dios mismo no hubiese prometido un Redentor.

b) LA PLANIFICACIÓN HUMANISTA

«Toda planificación está dirigida por juicios y normas de valor, se percaten o no de ellos los planificadores (...). ¿Cómo se puede llegar a tener algún conocimiento sobre valores humanos si no es aceptando las tradiciones, que al menos tienen la validez del consenso o son aceptadas como asunto de gusto o de preferencia personal? (...). El desenvolvimiento del hombre, y no el progreso industrial, deberá ser el principio supremo de la organización social (...). Esto significa que el conocimiento del hombre, de su naturaleza y de las posibilidades reales de sus manifestaciones debe llegar a ser uno de los datos básicos para toda planificación social»⁸⁵. Casi todo el mundo puede estar de acuerdo con estas declaraciones, debido a su profunda vaguedad. Es evidente que el desarrollo industrial debe realizarse en función de las exigencias del hombre. Pero, ¿cuáles serán esas exigencias en una visión marxista-freudiana de la vida? El autor juega confusamente con su materialismo y el sentido común que indica las infinitas deficiencias de la sociedad moderna. Cuando se aparta de sus maestros, Fromm apela al recurso genérico de la naturaleza humana, de sus posibilidades, de su activismo, etc. Detrás no está más que lo humano como constante afirmación. Tampoco es suficiente la aceptación de las

⁸⁵ Cfr., págs. 99-101.

tradiciones. Pues si bien es verdad que todo despliegue del futuro debe estar asentado en el pasado, la continuidad de sentido de dicha evolución no se fundamenta en esta única apoyatura. De ser así, muchos miedos conservadores frente al cambio quedarían por este sencillo argumento legitimados. Sí, es necesario que cualquier proyecto planificador que quiera ser leal a una correcta filosofía hunda sus raíces en los rasgos esenciales de la naturaleza humana. Pero adviértase que el hombre esencialmente se ordena al amor y al conocimiento de Dios, su Creador. El único humanismo posible —y por tanto, capaz de cumplir con los requerimientos humanos— es aquel que no se cierra a la trascendencia: lo que exige el reconocimiento de su religión esencial y dependiente de Dios.

c) ACTIVACIÓN Y LIBERACIÓN DE ENERGÍAS

«Uno de los rasgos más patógenos de nuestra sociedad es la tendencia a hacer pasivo al hombre, privándolo de la oportunidad de participar activamente en los asuntos de su sociedad, en la empresa en que trabaja y, de hecho, aunque en forma más disfrazada, en sus asuntos personales»⁸⁶.

El rasgo patológico aquí citado recibe confirmación en esa mayoría silenciosa que todo lo sufre, y que no pocas veces se recluta con las llamadas, en psicología, personalidades inhibidas. La auténtica activación, sin embargo, no se consolidará con el esfuerzo exclusivista de la actividad. Tenemos también la experiencia del hiperactivismo, sostenido por

⁸⁶ Cfr., pág. 103.



una filosofía de carácter utilitarista, en cuyo fondo palpita la pasividad de no querer afrontar los propios problemas. La verdadera actividad a la que hay que apuntar —la única que es en verdad liberadora— es la actividad contemplativa. Cuando el hombre se ejercita en ella, logra la serenidad —que no debe confundirse con la pasiva indiferencia o la falta de sintonización por un embridamiento tiránico de los sentimientos— que permite la acción serena y justa y que no se deja amordazar por cómodas inhibiciones.

Sólo si el hombre reconquista su capacidad de contemplación podrá desplegarse en una actividad propiamente liberadora, aunque limitada y contingente por fuerza de la limitación creatural del hombre y de los efectos del pecado original que perduran en nuestra naturaleza.

d) EL MÉTODO HUMANISTA «VERSUS» EL MÉTODO BUROCRÁTICO ENAJENADO

El método burocrático enajenado —dice Fromm— «es típico del industrialismo contemporáneo y, aún más, del sistema soviético»⁸⁷.

Sus principales características quedan sintetizadas en las que siguen: «No hay lugar para la iniciativa individual, las personas son casos (...), desechando aquellos rasgos individuales que marcan la diferencia entre una persona y un caso (...); es un método irresponsable en el sentido de que no responde a las necesidades, los puntos de vista, los requisitos de un individuo (...). El burócrata, sin-

⁸⁷ Cfr., pág 103.

tiéndose parte de la máquina burocrática, desea más que nada no tener responsabilidades, es decir, no tomar decisiones por las que pueda ser criticado»⁸⁸. Eso se adivina en su modo de escuchar: «a veces, amablemente; a veces, con paciencia, pero casi siempre con una actitud que es una mezcla de su propio desamparo e irresponsabilidad y de su sentido de superioridad hacia el sujeto que hace peticiones (...). Su resultado es que paraliza la iniciativa y crea un sentido de profunda impotencia»⁸⁹. A Fromm parece preocuparle sobremanera la pasividad del hombre de la sociedad tecnológica, pero no aporta más que el remedio de un activismo genérico con relación a los individuos. La filosofía del *cogito* sufre periódicamente esta oscilación entre pasividad y actividad, necesidad y libertad, materia y conciencia, y se trata en verdad de un círculo de inmanencia que de suyo puede describirse infinitamente, mientras no se abandone la premisa de fondo.

e) ¿CUÁL ES LA NATURALEZA DE LA «ADMINISTRACIÓN HUMANISTA» Y SUS MÉTODOS?

La solución propuesta como administración humanista abarca un conjunto de hipótesis muy variadas, que podrían resumirse así: la regularización entre centralización máxima y descentralización completa, conseguida por el grado alcanzado de participación óptima; la formación de otro tipo de personalidad, opuesta a la personalidad defensiva aferrada a la imagen burocrática, excesivamente

⁸⁸ Cfr., pág. 104.

⁸⁹ *Ibidem.*



miedosa y vulnerable como para enfrentarse abiertamente a las personas; la participación activa del individuo en la empresa en que trabaja; la necesidad de que cada grupo reciba una información objetiva y relevante, de modo que todos tengan una idea aproximadamente clara y precisa de los asuntos básicos; la posibilidad del diálogo que implica siempre una mutua aclaración entre quienes lo sostienen y, a menudo, la comprensión del interlocutor más que de uno mismo; y, finalmente, el derecho a la toma de decisiones, que naturalmente se aplicarán al proceso real de ese sector social al que pertenecen sus componentes⁹⁰.

Todo ello es aplicable a la «transformación de la cultura pasiva del consumidor en una cultura activa, participante», y a la educación, «que ha degenerado en una especie de herramienta para el avance social (...) que harta literalmente las mejores mentes de nuestros universitarios, porque están llenas, pero no estimuladas»⁹¹.

Las soluciones incluidas por Fromm en esta farmacopea —de corte administrativo y humanista— para el tratamiento de las enfermedades sociales de nuestro tiempo se quedan cortas por cuanto apuntan a nivelar —por abajo— los anhelos profundos que están varados desde siempre en el corazón del hombre.

El planteamiento, generalista y utópico, tiene el sabor de los viejos deseos decimonónicos nada originales y ya rebasados. Un programa, en definitiva, tan inconcreto como frágil, epidérmico al fin y al

⁹⁰ Cfr., págs. 103-104.

⁹¹ Cfr., págs. 113-118.

cabo, que da una impresión de pobreza y refleja, en cierto modo, la profunda decadencia a la que ha llegado la filosofía en nuestros días.

f) EL CONSUMO HUMANIZADO

Fromm pasa ahora revista a la sociedad permisiva y consumista, antes de emplearse a fondo en la exposición de sus posibles soluciones.

«La sociedad ha seguido el principio de que se acepte indiscriminadamente todo lo que el hombre quiera o desee (siempre que no preguntemos por su origen o por sus efectos)», hasta el extremo de hacerle creer en la falsa libertad de «ser el rey del supermercado». La libertad humana ha sido reducida a preferir este producto en lugar de aquél, olvidando que no hay diferencia entre ambos.

«El consumo compulsivo compensa la angustia. La necesidad de este consumo emana de la sensación de vaciedad interna, de desesperanza, de confusión y de tensión. *Ingiriendo* los artículos de consumo, el individuo se reasegura de que *es él*, por así decirlo.» De aquí que «la felicidad en su sentido actual comúnmente implica un estado agradable y superficial de la sociedad antes que una condición concomitante de la plenitud de la experiencia humana. Puede decirse que la *felicidad* es una forma enajenada de la alegría»⁹².

⁹² Cfr., págs. 118-122. La felicidad de que aquí se habla la retrotrae el autor a una mera alegría de segunda fila. Pero la felicidad a la que naturalmente aspira el hombre apunta sobre todo a satisfacer al hambre de absoluto: es la sed de infinito, que palpita sin descanso en su intimidad y que no puede ser completamente satisfecha en su condición actual de *homo viator*.



Entre las soluciones propuestas para hacer «humano» este consumo, cita el autor las que siguen:

a) La decisión de cambiar el patrón de consumo, lo que prepararía la revolución del consumidor, todavía por venir, hasta lograr imponer el consumo que afirme la vida frente a aquel que la niega.

b) La aplicación de restricciones legales a los métodos usados por una publicidad semihipnótica e irracional, que hace fraudulento y engañoso el comercio interestatal.

c) Postergación de la producción de cosas «útiles» y el control mediante impuestos de las cosas inútiles e insalubres.

d) Fomentar, mediante las inversiones en el sector público, el sentido de solidaridad y no de avaricia y envidia y, por tanto, de competencia con los demás.

e) El establecimiento del *ingreso anual garantizado*, de tal forma que no despertase enojo y resentimiento en aquellos que trabajan y que no degradase a los ancianos, enfermos y desempleados que lo reciben.

Las soluciones para la humanización del consumo —tema que preocupa exageradamente a Fromm— son apenas débiles pinceladas que nada consiguen. El problema del consumismo no puede resolverse a través del *ingreso anual garantizado*, de los cambios en los patrones de los consumidores o del fomento de una solidaridad marcadamente filantrópica en lo que atañe al mercantilismo. Los remedios aquí aconsejados resultan demasiado abarataados y rehúsan el planteamiento del problema en toda su crudeza.

Las soluciones a la cuestión del consumismo radical hay que buscarlas por otro camino: por el de la consideración de la virtud de la pobreza. De una pobreza que siendo respetuosa con la naturaleza de las cosas y del hombre, alcanza el usar de aquéllas sin que el hombre se degrade o envilezca, de tal forma que camine por este mundo sin crearse falsas necesidades; es decir, libre, sobria y templadamente.

Por los senderos de las utopías políticas

De todas las afirmaciones sostenidas en este ensayo, con toda certeza es en este penúltimo apartado —*la renovación psicoespiritual*— donde más se evidencian las fallas del pensamiento frommiano.

«Hemos argüido —comienza diciendo el autor— a través de todo el libro, que el sistema Hombre no funciona adecuadamente si sólo se satisfacen sus necesidades materiales, garantizando así su supervivencia fisiológica, pero no aquellas necesidades y facultades específicamente humanas, como el amor, la ternura, la razón, la alegría, etc.»⁹³. Aquí están las razones de la insuficiente cultura tecnocrática. Estas *necesidades supervivenciales*, como las llama Fromm, interesan también a la corporalidad, pues alcanzan los sentimientos sensoriales, incorporándose —y no en pequeña proporción— en el trenzamiento de la intra-historia personal.

«La religión fue históricamente, aparte del arte, la que incorporó estos aspectos de la existencia humana. Pero con el crecimiento de la 'nueva ciencia', la religión, en sus formas tradicionales, se hizo cada

⁹³ Cfr., pág. 133.



vez menos efectiva, apareciendo el peligro de que se perdieran los valores que en Europa estaban anclados en un marco de referencia teísta»⁹⁴. Un texto que alinea a Fromm con otros autores —Robespierre, Comte y Marx— que intentaron la creación de un equivalente antirreligioso sustitutivo de la religión.

Por lo pronto, no hay ninguna *nueva ciencia* que pueda sustituir a la religión, por *nueva* que sea. De seguir los cauces aquí aconsejados, *la renovación psicoespiritual* devendría en una renovación alienada y extemporánea, algo parecido a la acontecida en la decadencia romana, en la que cada hombre se enajenaba en la construcción de sus propios ídolos.

Fromm nos ofrece otra versión de los intentos de hacer conciliables los principios marxistas con determinadas virtudes cristianas, olvidando que esto exige la previa relativización de la realidad divina, para hipotecarla a las dimensiones humanas. La cita del abate Piré —«lo que importa hoy en día no es la diferencia entre los que creen y los que no, sino la diferencia entre los que tienen interés y no lo tienen»⁹⁵—, con la que el autor se identifica, pone de manifiesto la magnificación de este relativismo.

Respecto a los principios para llevar a cabo esta renovación psicoespiritual, dirá: «El desarrollo del hombre exige que utilice su poder de trascender la prisión estrecha de su yo, de su avidez y de su egoísmo, de su regeneración intrínseca respecto de su prójimo y, por ende, de su soledad básica. Esta trascen-

dencia es la condición para estar abierto y relacionado con el mundo, para ser vulnerable y, sin embargo, tener experiencia de la identidad y de la integridad: es la condición para que el hombre pueda gozar de todo lo vivo, derramar sus facultades en el mundo que le rodea, «interesarse». En suma, *ser* en vez de *tener* y de *usar* es consecuencia de sojuzgar la avidez y la egomanía (...). El que se crea o no en Dios es asunto secundario respecto a negar o no a los ídolos. El concepto de enajenación es idéntico al concepto bíblico de idolatría. Es la sumisión del hombre a las cosas de su creación y a las circunstancias de su hechura»⁹⁶.

El «gran descubrimiento» del autor, fundado en este principio, está salpicado de profundas paradojas. La necesidad de trascendencia se encuentra por un camino reactivo. La desesperanza, la soledad básica y el hermetismo yotista ponen en peligro la salud humana. Surge entonces el «gran descubrimiento»: para salvar al hombre hemos de ayudarlo a encontrar un camino trascendente que someta y encauce su avidez y sus tendencias a la egomanía. Pero la trascendencia que Fromm promete da la impresión de ser una solución verbal, y defrauda incluso ante una visión superficial de su doctrina.

Sobre todo, la diferencia esencial entre el «descubrimiento» frommiano y la *sabiduría cristiana* está en que el autor trivializa el hecho de creer en Dios, con lo que nuevamente quiere que sólo el hombre sea el objeto de las esperanzas humanas.

Por otra parte, la homologación que pretende entre Dios y la Nada, en apoyo del *humanismo radical*

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ Cfr., pág. 135.

⁹⁶ *Ibidem.*



por él defendido, va más allá de los límites del pensamiento coherente. Si por humanismo radical se apunta sólo al hombre separándole de Dios, entonces el hombre ya no tiene sentido. Un humanismo verdadero no puede consistir sino en la verdad de que el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, dotado de alma espiritual e inmortal, está ordenado al conocimiento y al amor de Dios, ya en esta vida.

Fromm, al intentar rellenar el vacío de una fe humana, simultáneamente nos ofrece algo equivalente a creer en la nada, una desgraciada manera de instalarse en la más profunda de las alienaciones. La fe humana que predica, en todo caso, es una triste fe esquizofrenógena. Pues al no estar apoyada en el Ser del que dependemos, y al que estamos religados, el hombre apuesta por el no-ser, arrojándose al vacío y deviniendo una sombra mecida por la nada.

El «hombre» de Fromm se rebela contra Dios para erigirse a sí mismo en un dios humanizado. Y es éste el destino repetidamente cumplido e inevitable de todo planteamiento inmanentista: o no salir de la limitación, o volcarse en la nada.

6. ¿PODREMOS HACERLO?

Con esta pregunta se pone fin al ensayo revolucionario de la esperanza. El título de este apartado es significativo de las dudas que probablemente se abrieron paso en la mente del autor ante la programación utópica desarrollada en el anterior apartado. Su finalidad es analizar la posibilidad real de lograr los cambios propuestos, mediante métodos democráticos aplicados a la estructura del poder,

tal y como se dan en la actualidad en Estados Unidos.

La revolución violenta es desechada como medio, por ser inviable en una sociedad tan industrializada como la americana en la que, aparte de la resistencia supuesta por el industrialismo, no existe el suficiente apoyo a los líderes revolucionarios, que además sólo son una discreta minoría.

Por otra parte, la violencia está perdiendo en la actualidad su razón de ser. «La popularidad de la violencia es el resultado de la desesperación y vaciedad psíquicas y espirituales y del odio consiguiente contra la vida»⁹⁷. Aunque se fomente desde «teorías psicológicas que describen al hombre como un ser orillado a la violencia, por su instinto destructivo, innato y casi incontrolable (...), a la única cosa que la mayoría de la población teme es al caos, esto es, a la parálisis y destrucción de la maquinaria industrial, que conduciría al desorden y derramamiento de sangre»⁹⁸.

Mayor confianza deposita en la clase media, cuya abundancia material —«que le ha permitido experimentar que el consumo mayor no es el camino hacia la felicidad»⁹⁹—, unida a un más alto nivel educativo, vuelve a sus miembros más conscientes de los muchos problemas que no pueden resolverse.

Pero no constituyen los adultos de esta clase social el estamento en donde el autor encuentra abrigo a su esperanza desesperada. Son los jóvenes de la clase media, «los cuales, habiendo pasado por la ex-

⁹⁷ Cfr., pág. 143.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr., pág. 144.



perencia de la desilusión y lejos aún de resignarse ante la falsedad y el doble sentido, enfrentan a sus padres con la profunda contradicción anidada en sus vidas, les abren con gran frecuencia los ojos y, no rara vez, los estimulan y los activan a ver el mundo de una manera más sincera y menos desesperanzada. Algunos incluso han descubierto un nuevo interés en la acción política, la cual antes les causaba desesperación»¹⁰⁰.

Se entiende que el autor juega la baza de la juventud en apoyo de sus personales hipótesis. No obstante, extraña el que no haya reparado en el frecuente aburguesamiento de la juventud de la clase social media, ni en esa enorme proporción —cada día más abundante— de jóvenes marginados por el consumo de drogas, o de aquellos otros que no consiguen —tan fácilmente como Fromm imagina— salir triunfadores del enfrentamiento generacional con sus padres.

El análisis frommiano se afina, por último, al considerar varios aspectos pragmáticos que, obstaculizando la socialización de los medios de producción, impiden de hecho la humanización de la sociedad tecnológica. «El ejemplo evidente es la Unión Soviética, que ha construido una sociedad que no es menos burocrática, ni menos enajenada y centrada en su producción, que la sociedad capitalista»¹⁰¹.

Cara a la posible socialización de los medios de producción hay que notar que «los directivos no son dueños de las empresas; pero tampoco lo son los miles de accionistas que, a distancia, apenas si

pueden ejercer una escasa influencia sobre la administración»¹⁰². De hecho casi no existe «ningún verdadero propietario que, como el dueño único del siglo XIX, busque codiciosamente la máxima ganancia»¹⁰³. Impide también la solución socializante esa resistencia irracional del hombre a desprenderse de la propiedad privada, resistencia que fustiga el autor sin freno, calificándola de paradójica y absurda¹⁰⁴.

Ante estas opciones pragmáticas, los resultados parecen obstaculizar seriamente la posibilidad de una socialización de los medios de producción. Independientemente de esos resultados, el autor no se toma ningún esfuerzo en demostrar por qué la socialización sería la solución definitiva a la deshumanización de la sociedad tecnológica.

Antes de hundirse en la desesperanza derivada de las conclusiones a las que ha llegado, el autor termina apelando a unas posibilidades legislativas ambiguas y utópicas, más favorables al dirigismo del estado que al privatismo capitalista¹⁰⁵.

En consecuencia, la esperanza propugnada como sustancia del *Humanismo radical* salvador del «hombre moderno» (en base al habitante anónimo del mosaico polimorfo americano), es depositada en los brazos tutelares y absolutos del Estado.

La obra de Fromm termina dejando la impresión de que el autor ha pretendido una solución para la

¹⁰² Cfr., pág. 153.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cfr., pág. 154.

¹⁰⁵ Fromm juega aquí entre la utopía propiamente dicha y una esperanza a la hechura del hombre sofisticado de nuestro siglo XX. Al final la aporía queda confusamente planteada y sin resolverse.

¹⁰⁰ Cfr., pág. 145.

¹⁰¹ Cfr., pág. 152.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

crisis de nuestro tiempo, sin necesidad de usar de la revolución violenta; aunque tal vez también podría pensarse que la más importante motivación que le llevó a escribir este libro fue su deseo de apoyar a McCarthy en las elecciones presidenciales americanas, como se deduce del concreto momento histórico en que fue publicado.

EPILOGO

Hemos expuesto suficientemente cómo Fromm en estos ensayos combina el apriorismo de algunas afirmaciones propiamente psicoanalíticas con otras adscritas al campo del materialismo filosófico marxista.

En el fondo, esta actitud no es más que la prolongación de una de sus tesis principales, consistente en que las pasiones básicas del hombre no están enraizadas en las necesidades instintivas, sino en las condiciones específicas de la naturaleza humana; naturaleza que, según se deduce de lo expuesto, Fromm desconoce en sus aspectos más sustanciales.

Su finalidad resulta ambigua y en muchos puntos contradictoria: el ensamblaje de elementos sociales, psicológicos y económicos se alía con una burda crítica a la religión, de la que toma bastantes conceptos que, acomodados a sus hipótesis, resultan desnaturalizados.

En líneas generales, y sin ánimo de abundar en las valoraciones que paralelamente hemos desarrollado a lo largo de la exposición del contenido de



estos ensayos, podríamos resumir nuestra opinión en los comentarios siguientes:

El autor desconoce la esperanza cristiana, pero intenta retraducir este concepto en un sentido puramente humanista. Desde la aceptación de este denominador común, se propone veladamente una alianza entre cristianos y marxistas.

A lo largo de sus páginas, y tomando ocasión de una especie de diagnóstico social muy común en la cultura actual pero excesivamente pesimista, estos ensayos no logran más que transmitirnos la gran desesperanza del autor. Las soluciones que ofrece no rebasan los límites de una nostalgia atea, enmascarada en unos ideales que pretenden ser humanistas.

El segundo libro más bien debiera titularse la *revolución de la desesperanza*, o acaso la *degradación de la esperanza*, pues las soluciones presupuestadas en favor de la humanización del hombre, en realidad le hundían todavía más en los horizontes superficiales de un humanismo antihumanista, ciego ante la trascendencia.

Fromm silencia bastantes realidades humanas que debieran ser ineludibles en cualquier tratamiento auténtico de estas cuestiones. En el marco estrecho del hedonismo, los males humanos se reducen a ciertas constelaciones psicopatológicas. No se consideran temas tan importantes como el dolor humano, la muerte, el pecado y la culpa, la vejez, el sufrimiento, etc. No extraña que el autor haya escamoteado estas importantes realidades humanas, puesto que de haberlas afrontado, se hubiese visto obligado a plantearse otras realidades subyacentes y más profundas: especialmente la inmortalidad del alma.

Reducida la espiritualidad a un mero tejido sobre el cañamazo de los conflictos sociales, la trascendencia no supera, en su pluma, el escenario de una simple proyección de los antropocentrismos materialistas.

Existen, pues, demasiadas e inexplicables soluciones de continuidad en los repliegues de las costuras, apenas hilvanadas, del modelo frommiano sobre el hombre. Las instancias superadoras a las que Fromm presta atención en el hombre, tal como quedan expuestas en sus ensayos, no bastan para verticalizar correctamente lo humano, más allá del igualitarismo horizontalista. No queriendo fundamentarse en el Ser que es Dios, el edificio descansa en la casi-nada humana. Es verdad que los naipes especialmente dispuestos parecen sostenerse unos a otros, pero sólo alcanzarán un precario equilibrio. Y aun ese pequeño equilibrio se consigue mediante una verticalidad indefensa, demasiado versátil, caricatura de la verticalidad trascendente y cristiana.

El punto de partida que ilumina la totalidad del planteamiento frommiano no es otro que el del ateísmo constitutivo. El equívoco de este arranque se plasma luego en la vaciedad de una concepción de lo humano como algo autosuficiente: al convertirse en su propio y exclusivo centro de interés, el hombre irremediablemente se pierde a sí mismo. La idolatría humanista es en Fromm algo tan radical, que sólo consigue un mayor hundimiento personal en las propias miserias.

Se presupone que lo creado está incapacitado para hablar de Dios, que incluso puede desarrollar una vida autónoma separada de su Creador, y nos encontramos, al finalizar este itinerario, con el fraude de



una esperanza hueca de contenido. Si se omite la afirmación realista e imprescindible de que todo lo que es ha sido creado por Dios, se niega forzosamente que todo ha de estar referido a El. La presentación «purificadora» del sistema ateo frommiano —ávido de comunicar al mundo del hombre una identidad profana— no consigue sino culminar el proceso degradante de su confusión.

Otra consecuencia de los presupuestos frommianos, explícita por lo demás en estos ensayos, es el rechazo de la propiedad privada. La hipótesis de Grocio de una estabilidad autónoma del derecho natural, *etsi Deus non daretur*, se ha demostrado inconsistente. Es lógico, por tanto, que Fromm arrastre en su exclusión de Dios la exclusión simultánea de este fundamental principio de derecho natural. Más aún, en bastantes ocasiones el camino especulativo de nuestro autor se hace tan apasionado en este punto, que no duda en conceder carta de legitimidad a los totalitarismos, bajo el expediente de entenderlos como mesianismos político-sociales liberadores. Con ello atribuye al sistema económico nivelador la propiedad de saciar totalmente al hombre: algo así como una cualidad salvífica.

Respecto de sus críticas a la «sociedad consumista» —uno de los ejes vertebrales de estas obras— se echa de menos el papel que el autor debiera conceder a las dimensiones positivas de la virtud de la pobreza personal, que no menciona en absoluto y que forma parte de la ley natural. Nótese que ésta es acaso la mejor herramienta para valorar justamente la crisis económica de nuestro tiempo. De otra parte, y atendiendo al problema de la liberación a través de la esperanza, el puesto que el des-

prendimiento de los bienes económicos desempeña es irrenunciable, por cuanto constituye el único terreno en donde cabe enraizar cualquier intento realista de justicia social. Silenciada la doctrina tradicional cristiana, las endebles soluciones que propone el autor, a este respecto, las toma prestadas de la ideología marxista.

En el remontar de la tensión entre la condición humana orientada a Dios y el pecado, es donde el hombre encuentra su única liberación posible; una liberación que amplía, a la vez que exige, la condición de la esperanza sobrenatural propia del *homo viator*, que al autor no le ha sido posible alcanzar.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

INDICE

	<i>Páginas</i>
PRESENTACION	7
NOTAS BIOGRÁFICAS	13
PSICOANÁLISIS CULTURALISTA Y MARXISMO	20
MAS ALLA DE LAS CADENAS DE LA ILUSION	29
1. Algunos antecedentes personales	34
2. Fundamentos comunes de Marx y Freud	36
3. La naturaleza humana	40
4. La evolución humana	41
5. La motivación humana	43
6. El individuo enfermo y la sociedad enferma	47
7. El concepto de salud mental	48
8. Carácter individual y social	51
9. El inconsciente social	54
10. El destino de ambas teorías	61
11. Algunas ideas afines	62
12. El «credo» frommiano o el nacimiento de una fe irracional	63



	<i>Páginas</i>
LA REVOLUCION DE LA ESPERANZA	71
1. La encrucijada	75
2. La esperanza	80
a) La degradación de la esperanza en meras expectativas: La cercanía ideol- ógica de Marcuse y Fromm	80
b) La reinención de la esperanza	85
c) La reinención de la fe	94
d) La domesticación servil de la natura- leza por la historia	95
e) El nuevo mesianismo	98
3. ¿Dónde estamos ahora y hacia dónde va- mos?	106
a) Los principios de la sociedad tecnoló- gica actual	108
b) Sus efectos en el hombre	110
c) La necesidad de certidumbre	112
4. ¿Qué significa ser hombre?	114
5. Pasos para la humanización de la socie- dad tecnológica	123
a) Premisas generales	123
b) La planificación humanista	126
c) Activación y liberación de energías ...	127
d) El método humanista «versus» el mé- todo burocrático enajenado	128
e) ¿Cuál es la naturaleza de la «adminis- tración humanista» y sus métodos? ...	129
f) El consumo humanizado	131
6. ¿Podremos hacerlo?	136
EPÍLOGO	141

COLECCION CRITICA FILOSOFICA

OBRAS PUBLICADAS

1. RENE DESCARTES: DISCURSO DEL METODO — *C. Cardona*.
2. KARL MARX: ESCRITOS JUVENILES — *J. A. Riestra y A. del Noce*.
3. JEAN-PAUL SARTRE: CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA Y CUESTION DE METODO — *J. J. Sanguinetti*.
4. GYORGY LUCKACS: HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE Y ESTETICA — *L. Clavell y J. L. R. Sánchez de Atva*.
5. K. MARX-F. ENGELS: LA SAGRADA FAMILIA Y LA IDEOLOGIA ALEMANA — *M. A. Tabet y A. Maier*.
6. K. MARX-F. ENGELS: MISERIA DE LA FILOSOFIA Y MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA — *T. Alvira y A. Rodríguez*.
7. KARL MARX: EL CAPITAL — *R. García de Haro*.
8. F. ENGELS: DIALECTICA DE LA NATURALEZA Y DEL SOCIALISMO UTOPICO AL SOCIALISMO CIENTIFICO — *A. L. González y J. M. Ibáñez Langlois*.
9. JEAN-PAUL SARTRE: EL SER Y LA NADA — *L. Elders*.
10. A. COMTE: CURSO DE FILOSOFIA POSITIVA — *J. J. Sanguinetti*.
11. DAVID F. STRAUSS: LA VIDA DE JESUS — *M. A. Tabet*.
12. LUDWIG FEUERBACH: LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO — *G. Fabro*.

OBRAS EN PREPARACION

- I. KANT: LA FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES — *A. R. Luño*.
- P. BAYLE: PENSAMIENTOS DIVERSOS SOBRE EL COMETA — *T. Alvira*.
- VOLTAIRE: DICCIONARIO FILOSOFICO Y TRATADO SOBRE LA TOLERANCIA — *F. Ocariz*.
- D. HUME: DIALOGOS SOBRE LA RELIGION NATURAL — *J. Medina*.
- M. MERLEAU-PONTY: FENOMENOLOGIA DE LA PERCEPCION — *G. Perini*.
- L. ALTHUSSER: LEER EL CAPITAL Y LA REVOLUCION TEORICA DE MARX — *A. Livi y H. Winter*.