



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.

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS

Estudios 58

DIEGO SABIOTE NAVARRO

EL PROBLEMA DEL HUMANISMO
EN ERICH FROMM Y HERBERT MARCUSE

(Una confrontación)

UNIVERSIDAD PONTIFICIA
SALAMANCA

1983



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 PROBLEMA DEL HUMANISMO EN ERICH FROMM Y HERBERT MARCUSE

(Una confrontación)

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.



3
23A 8808

Es propiedad de la UPS

Depósito Legal. S. 287 - 1983

I.S.B.N.: 84-7299-114-8

Imprenta «KADMOS» S.C.L. — Compañía, 5 — Teléfono 21 98 13 — Salamanca 1983

A los canteros de Macael (Almería)

A la memoria de A. Mulet. Lloseta (Mallorca)



PROLOGO

Con los fallecimientos de Herbert Marcuse (29-7-79) y Erich Fromm (18-3-80) desaparecen, en poco más de medio año, dos grandes testigos de nuestro atormentado siglo XX. La herencia intelectual de ambos pensadores se expande en múltiples direcciones: filosófica, antropológica, psicológica, ética, política, religiosa, etc. Mas, ¿existe un punto focal desde el que se haga posible una referencia? Creemos que un foco referencial básico de la obra marcusiana y frommiana es el tema del humanismo. Esta convicción ha sido la que ha estimulado este trabajo monográfico que presentamos con el título de «El problema del humanismo en Erich Fromm y Herbert Marcuse». La problemática variada y rica subyacente a la obra de Fromm y Marcuse ha sido y presentimos será siendo objeto de diversos estudios. En nuestro caso, las alusiones constantes a conceptos psicológicos, antropológicos, morales, políticos, teológicos, habrán de ser vistos en relación al tema que hemos ajustado nuestra investigación: El problema del humanismo.

En un ambiente desconcertante y desconcertado por las sucesivas declaraciones de humanismo y antihumanismo, el interés del tema nos parece justificado, y ello por dos razones: en primer lugar, por cuanto estamos ante dos autores que estructuraron y construyeron su pensamiento con decisión y limpieza sobre los cimientos desnudos de la realidad humana; en segundo lugar, por cuanto las posturas humanistas sostenidas por Fromm y Marcuse tienen el respaldo de casi un siglo de historia. Ante un panorama tan amplio y rico en perspectivas, queremos dejar constancia que nuestro estudio tiene, pues, un carácter introductorio.

Es deber grato para mí el expresar mi agradecimiento al profesor José María G. Gómez-Heras, quien accedió amablemente a llevar la dirección de la investigación y mostró, en todo momento, gran interés en el desarrollo de la misma.

Quisiera aprovechar esta ocasión para mostrar también mi agradecimiento a los profesores Bartolomé Barceló y Alfonso López Quintás que hicieron posible mi adscripción a la Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, como asimismo a mis compañeros de Departamento los profesores Alberto Saoner, Adelaida Ambrogi, Gabriel Amengual, Andrés Berga, Camilo J. Cela-Conde y Francisco Torres por la acogida cordial que me dispensaron.

Finalmente, quiero dejar constancia de mi sincera gratitud al profesor Saturnino A. Turienzo, decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, por encontrar siempre en él la acogida del amigo y maestro. La aportación constante de mi esposa exige un reconocimiento especial, ya que sin ella hubiera sido imposible este trabajo.

SIGLAS

I. ESCRITOS DE E. FROMM.

- DC *El dogma de Cristo* (Buenos Aires 1971); trad. del alemán: *Die Entwicklung des Christudogmas* (Wien 1930).
- CP *La crisis del psicoanálisis* (Buenos Aires 1971); trad. del alemán: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie* (Frankfurt 1970).
- ML *El miedo a la libertad* (Buenos Aires 1971); trad. del inglés: *Escape from freedom* (New York 1941).
- EP *Ética y psicoanálisis* (México 1971); trad. del inglés: *Man for himself* (New York 1947).
- PR *Psicoanálisis y religión* (Buenos Aires 1971); trad. del inglés: *Psychoanalysis and religion* (New York 1950).
- LO *El lenguaje olvidado* (Buenos Aires 1971); trad. del inglés: *The forgotten language* (New York 1951).
- PSC *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (México 1971); trad. del inglés: *The sane society* (New York 1955).
- CHA *La condición humana actual* (Buenos Aires 1970); trad. del inglés: *The present human condition* (New York 1955).
- IHII 'Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista', en *Marcuse polémico* (Buenos Aires 1969); trad. del inglés: 'The human implications of instinctual radicalism' *Dissent* 2 (1955).
- AA *El arte de amar* (Buenos Aires 1970); trad. del inglés: *The art of loving* (New York 1956).
- BZP *Budismo Zen y psicoanálisis* (México 1970); trad. del inglés: *Zen buddhism and psychoanalysis* (New York 1960).
- MCH *Marx y su concepto del hombre* (México 1975); trad. del inglés: *Marx's concept of man* (New York 1961).
- PSH *¿Podrá sobrevivir el hombre?* (Buenos Aires 1976); trad. del inglés: *May man prevail?* (New York 1961).
- CI *Más allá de las cadenas de la ilusión* (México 1968); trad. del inglés: *Beyond the chains of illusion* (New York 1962).
- CH *El corazón del hombre* (México 1970); trad. del inglés: *The heart of man* (New York 1964).
- HS *Humanismo socialista* (Buenos Aires 1971); trad. del inglés: *Socialist humanism* (New York 1965).
- SD *Y seréis como dioses* (Buenos Aires 1971); trad. del inglés: *You shall be as gods* (New York 1966).
- 'SIC *La sociedad industrial contemporánea* (México 1975). (Recoge la conferencia dada en enero de 1966 en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de México.)

- RE *La revolución de la esperanza* (México 1970); trad. del inglés: *The revolution of hope* (New York 1968).
- CP *La crisis del psicoanálisis* (Buenos Aires 1971); trad. del inglés: *The crisis of psychoanalysis* (New York 1970).
- SCM *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* (México 1974); trad. del inglés: *Social character in a Mexican village* (New York 1970).
- ADH *Anatomía de la destructividad humana* (Madrid 1975); trad. del inglés: *The anatomy of human destructiveness* (New York 1973).
- TS *¿Tener o ser?* (México 1978); trad. del inglés: *To have or to be?* (New York 1976).

2. ESCRITOS DE H. MARCUSE.

- OH *Ontología de Hegel* (Barcelona 1970); trad. del alemán: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt am Main 1932).
- RR *Razón y revolución* (Madrid 1972); trad. del inglés: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York 1941).
- EC *Eros y civilización* (Barcelona 1968); trad. del inglés: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston 1955).
- MS *El marxismo soviético* (Madrid 1969); trad. del inglés: *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (New York 1958).
- HU *El hombre unidimensional* (México 1968); trad. del inglés: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston 1964).
- CS *Cultura y sociedad* (Buenos Aires 1970); trad. del alemán: *Kultur und Gesellschaft 1* (Frankfurt am Main 1965).
- ER *Ética de la revolución* (Madrid 1970); trad. del alemán: *Kultur und Gesellschaft 2* (Frankfurt am Main 1965).
- CTP *Crítica de la tolerancia pura* (Madrid 1977); trad. del inglés: *A Critique of Pure Tolerance* (Boston 1965).
- FU *El final de la utopía* (Barcelona 1968); trad. del alemán: *Das Ende der Utopie* (Berlín 1967).
- LAST 'Libertad y agresión en la sociedad tecnológica'. (Texto correspondiente a la conferencia dada en enero de 1966 en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de México), en *La sociedad industrial contemporánea* (México 1975).
- ASIA *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (Madrid 1971); trad. del inglés: *Negations. Essays in critical Theory* (Boston 1967).
- ASH 'El arte en la sociedad unidimensional', en *La Sociedad opresora* (Caracas 1972); trad. del inglés: 'Art in One-Dimensional Society', en *Art Magazine*, XLI, 7 (1967) 27-31.
- PP *Psicoanálisis y política* (Barcelona 1972); trad. del alemán: *Psychoanalyse und Politik* (Frankfurt am Main 1968).
- ASC *La agresividad en la sociedad contemporánea* (Montevideo 1968); recoge, entre otros, los siguientes ensayos: 'La caducidad del marxismo'; trad. del inglés: 'The Obsolescence of Marxism', en *Marx and the Western World* (Notre Dame, London 1967) 409-418; 'Sobre la ciencia y la fenomenología'; trad. del inglés: 'On Science and Phenomenology', en R. Cohen y M. W. Wartofsky (New York 1965).
- RCR 'Reexamen del concepto de revolución', en *Marcuse ante sus críticos* (Barcelona 1975); trad. de la revista francesa *Diogene* 64 (París 1968).
- EPC *Ensayos sobre política y cultura* (Barcelona 1972); recoge los siguientes ensayos: 'El individuo en la gran sociedad'; trad. del colectivo: *A Great Society?* (New York 1968); 'Notas sobre una nueva definición de la cultura'; traducción del colectivo: *Science and Culture* (Boston 1965); 'La liberación de la sociedad

- opulenta'; trad. del colectivo: *The Dialectics of Liberation* (London 1968); 'La dialéctica y la lógica después de la segunda guerra mundial'; trad. del colectivo: *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought* (Massachusetts 1955); 'La ideología de la muerte'; trad. del colectivo: *The Meaning of Death* (New York 1959).
- EL *Un ensayo sobre la liberación* (México 1969); trad. del inglés: *An Essay on Liberation* (Boston 1969).
- SIM *La sociedad industrial y el marxismo* (Buenos Aires 1969); recoge textos de conferencias pronunciadas por Marcuse en distintas circunstancias. Entre otros, significamos los siguientes: 'Industrialización y capitalismo en Max Weber'; trad. del alemán: 'Industrialisierung und Kapitalismus', en *Max Weber und die Soziologie heute* (Tübingen 1964); 'Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas'; trad. del alemán: 'Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft', en *Praxis* 2/3 (1964) 260-270.
- SC *La sociedad carnívora* (Buenos Aires 1969); recoge una serie de conferencias pronunciadas en distintos lugares y fechas: 'Liberándose de la sociedad opulenta' (Londres 1968); 'La rebelión de París' (París 1968); 'Perspectivas de la nueva izquierda radical' (Nueva York 1968); 'Exijamos lo imposible' (Vancouver 1969).
- TCS *Para una teoría crítica de la sociedad* (Caracas 1971); trad. del alemán: *Ideen zu einer Kritischen Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1969).
- RoR 'Revolución o Reforma' en *A la búsqueda del sentido* (Salamanca 1976); trad. del alemán: *Revolution oder Reform?* (München 1971).
- CR *Contrarrevolución y revuelta* (México 1973); trad. del inglés: *Counterrevolution and Revolt* (Boston 1972).
- CNT *Calas en nuestro tiempo* (Barcelona 1976); trad. del alemán: *Zeit-Messungen* (Frankfurt am Main 1975).
- DE *La dimensión estética* (Barcelona 1978); trad. del alemán: *Die Permanenz der Kunst* (München 1978).



INTRODUCCION

Pocos temas han alcanzado tanta difusión y universalización dentro del mundo contemporáneo como el tema del humanismo. Las formas más contrapuestas de organización socio-político-económica presumen de estar en el camino más recto del humanismo. Este mismo fenómeno se detecta en el campo ancho de la reflexión filosófica, como asimismo en las esferas del arte, la religión, etc. No hay nivel cultural que no de muestras de fe humanista. «El humanismo —como ha escrito García Bacca— parece ser, pues, tema, o el tema, de nuestro tiempo» (1). Mas esta universalización del término humanismo arrastra un alto índice de ambigüedad que hemos de intentar despejar.

El tema del humanismo lleva tras sí una larga tradición filosófica (2). En perspectiva frommiana diríamos que el humanismo no queda supeditado exclusivamente a la esfera de la filosofía. Otras fuentes muy diversas hay que tener en cuenta. Pero lo incuestionable es que la reflexión filosófica ha jugado un papel de gran relevancia en la configuración del humanismo. La especulación filosófica gira en torno a unos parámetros de reflexión entre los que el factor humano constituye uno de los motivos de mayor preocupación. Ahora bien, si a todo lo largo de la historia del pensamiento filosófico se había hablado del humanismo en sentido indiferenciado, en el siglo xx, más concretamente, tras la segunda guerra mundial, van a brotar y tomar cuerpo distintas ramas de humanismo. Entre las formas más significativas de humanismo que van a cristalizar, encontramos la marxista (3), la existencialista (4), la personalista (5), y la «científica» (6). Dentro de cada una de estas formas humanistas se podrían diferenciar distintas posturas. En último término, ya

(1) J. D. García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (México 1974) 9.

(2) Cf. A. Robert Caponigri y R. T. de George, 'Humanismo' en *Marxismo y democracia* (Filosofía) (Madrid 1975) vol. 3, 74.

(3) Cf. L. Goldmann, H. Marcuse, E. Kamenka, A. Schaff, E. Bloch y otros, en E. Fromm, HS; R. Garaudy, *Humanisme et marxisme* (París 1957); del mismo autor, *Perspectivas del hombre* (Barcelona 1970).

(4) Cf. J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires 1972).

(5) Cf. E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo* (Madrid 1967); J. Lacroix, *El personalismo como anti-ideología* (Madrid 1973).

(6) Cf. M. Bunge, 'Humanismo y ciencia', en *Ética y ciencia* (Buenos Aires 1976) 87-92.

que la diferencia de un humanismo y otro va a venir dada por la concepción que se tenga sobre el hombre, nos atreveríamos a decir, en esta línea de clarificación y diferenciación, que hay tantas formas de humanismo como autores. Así pues, el humanismo se convierte entre existencialistas, personalistas, marxistas y «científicos» en uno de los caballos de batalla de la sociedad contemporánea. Los componentes de cada escuela reivindican para sí el concepto de humanismo en la convicción de que la línea defendida recoge y representa los mejores logros de la realidad humanista.

Pero estas discusiones pasarán a segundo plano con el golpe asestado contra el humanismo por Louis Althusser. Y ahora no sólo contra un tipo de humanismo, sino contra todo humanismo, incluido el humanismo marxista al cual Althusser tomará como blanco de su crítica (7). También desde otra plataforma filosófica distinta Th. W. Adorno y M. Horkheimer habían mostrado sus sospechas ante la proliferación de los humanismos (8). La Teoría Crítica defendida por Adorno y Horkheimer «pese a toda su insistencia sobre la necesidad de una escala con la cual pudieran medirse las irrationalidades del mundo, en el fondo no era realmente un humanismo» (9). Horkheimer y Adorno recabaron sus críticas al humanismo con el rechazo rotundo de todo tipo de antropología positiva. El hombre enajenado no puede saber aquello que por derecho propio corresponde al hombre libre (10).

Si bien las posturas de Horkheimer y Adorno sobre el humanismo no dan ocasión a ningún género de dudas por su firmeza en el rechazo, será el «antihumanismo teórico» (11) defendido por Althusser el que se alzará con el protagonismo, especialmente a partir de 1964 en que publica su artículo sobre *Marxismo y Humanismo*. Con Althusser puede decirse que se inicia una etapa completamente nueva en el tratamiento del humanismo. En último término, el humanismo marxista, el existencialista, el personalista, etc., si bien discrepan en sus contenidos, coinciden en tomar como punto de referencia al *hombre*. Aquí, en este último elemento, incide la originalidad del planteamiento de Althusser. Es decir, para Althusser la referencia antropológica de las distintas formas de humanismo están viciadas desde la base por responder a unos planteamientos pseudocientíficos sobrepasados por el hallazgo científico descubierto por Marx en su madurez. Así pues, el humanismo marxista contemporáneo conecta con unos escritos de Marx, los escritos de juventud, que están impregnados, pese a la aparente radicalidad, de categorías filosóficas burguesas. La nueva concepción, el nuevo giro copernicano protagonizado por

(7) Cf. L. Althusser, *Polémica sobre marxismo y humanismo* (Madrid 1974).

(8) Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica* (Madrid 1974) 428-429.

(9) *Ibid.*, 429.

(10) A. Schmidt ha sabido ver bajo la opción «negativa» de Adorno una forma de humanismo. Véase su 'Adorno-Ein Philosoph des realen Humanismus', en *Neue Rundschau*, LXXX, 4 (1969).

(11) L. Althusser, o. c., 15.

Marx, «rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre» (12).

Las consecuencias derivables de esta ruptura pueden, según Althusser, reducirse a tres aspectos teóricos que de por sí son indisolubles: 1) La formación de una teoría de la historia y la política que tiene de soporte una nueva conceptualización, a saber: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructuras, ideologías, etc., elementos todos ellos que habrán de ser vistos, en última instancia, bajo el determinante económico. 2) La crítica implacable y radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo con respaldo filosófico. 3) La definición del humanismo como ideología.

El nuevo descubrimiento científico de Marx implica, al mismo tiempo, ruptura y crítica de toda antropología y de todo humanismo filosófico. Con la «revolución teórica» de Marx quedan fielmente demarcados dos campos completamente distintos: el precientífico y el científico. Ideología y ciencia son conceptos incompatibles por corresponder ambos a universos distintos de comprensión. Los planteamientos humanistas, incluidos los del humanismo marxista, se mueven bajo la órbita ideológica y precientífica. En la medida que el universo conceptual ideológico y precientífico ha sido reemplazado por el descubrimiento de otro universo (el universo del continente científico de la historia) más clarividente, el no tomar conciencia de este cambio revolucionario lleva a planteamientos nefastos superados por Marx en el siglo XIX. «Marx funda, en efecto, una nueva problemática, una nueva sistemática de plantear los problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método» (13). Ahora se trata de sacar todas las consecuencias de la nueva metodología y ello de forma enérgica. Asentados sobre la nueva plataforma teórica «se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un antihumanismo teórico de Marx, y se debe ver en este antihumanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos teóricamente sólo sería cenizas. Pero, prácticamente, podría edificar un monumento ideológico premarxista que pesaría sobre la historia real y correría el peligro de conducirla a callejones sin salida» (14).

Para bien o para mal, el «antihumanismo teórico» de Althusser ocasiona una fuerte convulsión en todos los ámbitos de reflexión filosófico-antropológica humanista y de modo especial en el ámbito de reflexión marxista. El tema del humanismo, más concretamente, el tema del humanismo marxista, bien sea para aceptarlo, bien para rechazarlo, provoca en el mismo seno del mar-

(12) *Ibid.*, 12.

(13) *Ibid.*, 14.

(14) *Ibid.*, 15-16.

xismo una de las polémicas teóricas más encendidas de estas últimas décadas. Autores como R. Garaudy (15) y J. Semprún (16) en Francia, A. Schaff (17) en Polonia, K. Kosik (18) en Checoslovaquia y C. I. Gouliane (19) en Rumania abordaron directa y frontalmente la problemática suscitada por Althusser. De modo indirecto, el colectivo dirigido por E. Fromm (20) en el que colaboran Iván Sviták, Lucien Goldmann, Raia Dunayevskaia, Mihailo Markovic, Eugene Kamenka, Herbert Marcuse, Ernst Bloch, etc., viene a ser una respuesta firme contra los planteamientos althusserianos. De hecho, como es sabido, E. Fromm había pedido la colaboración de Althusser para el colectivo, colaboración a la que respondió este último con el artículo de *Marxismo y Humanismo* en el que hace su declaración de antihumanismo. El artículo lo descarta Fromm del colectivo por contener una tendencia «contraria a la línea general de su proyecto» (21).

Más allá de este hecho anecdótico no encontramos, tanto en la obra de Fromm como en la de Marcuse, ninguna declaración explícita contra Althusser, y no porque no se sintieran aludidos: las obras de Fromm y Marcuse, desde las primeras a las últimas publicaciones, entrarían de lleno en lo que Althusser ha calificado de «humanismo filosófico por el que corremos peligro de ser invadidos» (22).

Es bastante significativo que Fromm y Marcuse, autores ambos prestos a la crítica de los modelos teóricos, positivos y negativos, contemporáneos no tuvieran una participación activa y directa en el debate provocado por Althusser. Si nos metemos de lleno en el pensamiento de ambos maestros veremos que esta «indiferencia» está del todo justificada. Los planteamientos teóricos de Fromm y de Marcuse, que como sabemos preceden a nivel cronológico a los de Althusser, tienen como centro de gravitación la crítica del marxismo vulgar que había menospreciado el factor subjetivo, había subrayado indiscriminadamente el factor determinante de la infraestructura económica y había claudicado ante la positividad científica. El método dialéctico, como señaló Lukács (23) en su *Historia y conciencia de clase*, había quedado roto en mil pedazos.

Como vemos, la problemática caracterizadora del marxismo vulgar de principios de siglo (la aniquilación del sujeto, el determinismo de la estructura económica, la psicosis desmesurada por la cientificidad y el rechazo acrítico del pensamiento filosófico hegeliano) en el fondo y salvando todas las distancias ofrecen una similitud asombrosa cincuenta años después con

(15) Cf. R. Garaudy, *Perspectivas del hombre* (Barcelona 1970) 350-390.

(16) Cf. J. Semprún, 'Marxismo y humanismo', en L. Althusser, o. c., 34-48.

(17) Cf. A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum* (Viena 1965).

(18) Cf. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto* (México 1967).

(19) Cf. C. I. Gouliane, *El marxismo ante el hombre* (Barcelona 1976).

(20) Cf. HS.

(21) En L. Althusser, o. c., 1.

(22) *Ibid.*, 33.

(23) Cf. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase* (Barcelona 1975) 1-28, 89-122.

los planteamientos de Althusser. Por consiguiente, la crítica explícita a Althusser por parte de Fromm y Marcuse hubiera significado volver de nuevo sobre una problemática que ellos han sobrepasado hace muchos años. Pues tanto Fromm como Marcuse forman parte de la larga tradición crítica que parte del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, pasa por E. Bloch, la Escuela de Frankfurt, H. Lefebvre, L. Goldmann, A. Gorz, R. Garaudy y llega hasta A. Schaff, K. Kosik, J. Habermas, A. Schmidt, etc. En suma, aunque Fromm y Marcuse no hayan participado de forma directa en la polémica humanista, todos sus escritos contienen una crítica implícita implacable a los planteamientos althusserianos como mostraremos en esta monografía.

Con estos supuestos de fondo, es decir, la opción decidida a favor del humanismo por parte de Fromm y Marcuse, como asimismo su adverso, el antihumanismo, justifican el título de nuestra monografía. Monografía que ha sido estructurada en tres grandes partes, y cada una de ellas a su vez, distribuida en cinco capítulos, a excepción de la tercera parte que consta sólo de cuatro.

La parte primera y segunda están organizadas en torno a cinco ideas básicas: el dato biográfico como elemento hermenéutico de interpretación, y de manera especial en lo que atañe a las influencias configurantes del pensamiento de Fromm y Marcuse; el punto de apoyo antropológico; la crítica y denuncia de la sociedad industrialmente avanzada, tanto en su organización capitalista como «socialista»; el proyecto utópico; y la praxis liberadora.

El desbroce analítico de la primera parte centrada en Fromm, y la segunda en torno a Marcuse nos llevan a una parte tercera que tiene como núcleo central la confrontación, especialmente en lo que afecta a las convergencias, las discrepancias y las peculiaridades de un autor y otro. En esta parte tercera, que sirve al mismo tiempo de conclusión de nuestro trabajo, queremos poner de relieve que dos autores como Fromm y Marcuse, aun cuando sus obras respectivas tengan como centro de gravitación la realidad humana, los puntos coincidentes van a ser tan constantes como los puntos divergentes. Pero esto refleja una vez más las peculiaridades de una posición dogmática y una posición como la de Fromm y Marcuse que pretende ser crítica y abierta. El fenómeno de la incidencia y de la discrepancia es la consecuencia de adoptar, con todas las consecuencias, una metodología dialéctica que se esfuerza por decantar la realidad total en sus complejas manifestaciones, en contraposición a los que se aferran a una metodología positivista incapaz de trascender la realidad fragmentaria.





... el problema del humanismo en Erich Fromm y Herbert Marcuse. Una confrontación, Dissertation Universidad Pontificia Salamanca 1983, 349 pp.

PARTE PRIMERA

El humanismo de Erich Fromm



I. EN LA CONFLUENCIA DE DIVERSAS TRADICIONES

El desarrollo intelectual de Erich Fromm está marcado hondamente por las circunstancias históricas especiales que le ha tocado vivir: las dos guerras mundiales, el exilio, la instauración de nuevas formas socio-político-económicas derivables de la Revolución Bolchevique, la coexistencia «fría» y «cálida» del Este y el Oeste, la crisis de identidad y la deshumanización dentro de los dos grandes bloques que configuran la política internacional, etc. Esta es la problemática sobre la que versa su obra, una obra que pese a estar condicionada por unos tonos oscuros propensos al desencadenamiento del pesimismo, ha sabido incubar el optimismo y la esperanza de que el hombre logrará superar toda hostilidad y podrá arribar finalmente a la «tierra prometida» de la libertad y la realización humana.

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

1. LA HERENCIA DEL JUDAÍSMO

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

Fromm fue educado en la piedad de la familia hebrea. Así lo reconoce el mismo Fromm en su *Autobiografía intelectual* (1): «Me educué en el seno

(1) CI, 13.

de una religiosa familia judía, y las páginas del Antiguo Testamento me conmovían y estimulaban más que cualquier otra cosa a la cual estuve expuesto. No todos los episodios me afectaban en el mismo grado; la historia de la conquista de Canaán por los hebreos me aburría e incluso me disgustaba; me desagradaban las historias de Mordecai y la de Esther; ni —en aquel entonces— apreciaba el Cantar de los Cantares. Pero la historia de la desobediencia de Adán y Eva, de la súplica de Abraham a Dios para que salvara a los habitantes de Sodoma y Gomorra, la misión de Jonás a Nínive, y muchas otras partes de la Biblia me impresionaron profundamente. Pero, más que nada me conmovieron las profecías de Isaías, Amós y Oseas; no tanto por sus amenazas y presagios de desastre, sino por su promesa del «fin de los días», cuando las naciones «forjarán de sus espadas rejas de arado y de sus lanzas, azadones: no desenvainará la espada un pueblo contra otro ni se adiestrarán más en el arte de la guerra», cuando todas las naciones sean amigas, y cuando «el conocimiento del Señor llenará la tierra, como las aguas llenan el mar». La visión de paz universal y armonía entre todas las naciones me conmovió profundamente cuando contaba entre doce y trece años de edad» (2).

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

Fromm se separa del círculo en 1926, al tiempo que renuncia a los atributos dogmáticos externos que configuran la ortodoxia judía, sin embargo no logra desarraigarse totalmente de la herencia del judaísmo. A partir de su alejamiento de la *Lehrhaus* hasta el momento presente, el pensamiento frommiano ha tenido como centro de gravitación las grandes enseñanzas bíblicas, si bien ahora mediadas por una interpretación enteramente secularizada. El *Antiguo Testamento* configurado ininterrumpidamente a lo largo de todo un milenio contendría, en ropaje simbólico, las grandes pautas que apuntan a la

(2) *Ibid.*, 14-15.

(3) *SD*, 18.

(4) *Ibid.*, 18.

(5) *Cf. M. Jay, o. c.*, 52.

realización humana. La Biblia expone de forma magistral, en el lenguaje que la caracteriza, los grandes cauces de la realización y plenitud humana: la emancipación individual y social, la afirmación del amor y la gratificación, la reconciliación y paz universal, etc. Por todo ello el Antiguo Testamento sigue siendo, también para el siglo tecnológico, un libro interpelador, «un libro revolucionario» (6). Aún más, las formas de humanismo más significativas de occidente que parten del Renacimiento y la Ilustración pasando por Kant, Lessing, Goethe y llegan a Marx y Schweitzer tienen sus raíces más originarias en suelo bíblico (7).

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

«El fin de Marx era la emancipación espiritual... La filosofía de Marx fue... un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético» (13).

«En muchos aspectos, el socialismo de Marx fue, en el siglo XIX, el más importante movimiento religioso popular, aunque formulado en términos seculares» (14).

«Todo el concepto de la enajenación encontró su primera expresión en el pensamiento occidental en el concepto de idolatría del Antiguo Testamento» (15).

«Los conceptos de Marx tienen sus raíces en el mesianismo profético...» (16).

«No es posible hablar de la actitud de Marx hacia la religión sin mencionar la relación entre su filosofía de la historia y del socialismo con la esperanza mesiánica de los profetas del Antiguo Testamento... La esperanza mesiánica es, en realidad, un rasgo único en el pensamiento occidental» (17).

En definitiva, Fromm se esfuerza por sacar los contenidos bíblicos del *ghetto* dogmático para convertirlos en patrimonio de toda la humanidad.

(6) *SD*, 13.

(7) *Ibid.*, 19.

(8) *Cf. EP*, 213-227; *RE*, 24-26; *TS*, 55-57.

(9) *Cf. RE*, 18-24.

(10) *Cf. Ibid.*, 28.

(11) *Cf. PSC*, 196-197.

(12) *Cf. CHA*, 112-122.

(13) *MCH*, 15.

(14) *RE*, 134.

(15) *MCH*, 55.

(16) *PSH*, 91.

(17) *MCH*, 74.

O dicho de otro modo, el humanismo secular no es contrapuesto al humanismo bíblico; entre uno y otro no hay fisura sino continuidad (18). La diferencia, pues del humanismo religioso y el humanismo secular, no es de contenidos sino de lenguaje. Por lo demás, ambos tienen marcados los mismos objetivos: arribar a la plenitud humana (19).

La veta del humanismo impresa en la religión judaica sirve de estímulo a Erich Fromm para indagar en el fenómeno religioso en general (20). Las reflexiones y análisis de Fromm darán como resultado la localización de un principio humanístico común subyacente a todas las grandes religiones (21) y la separación y purificación del hecho religioso de sus vinculaciones teístas. Es decir, la religión no viene dada por la vinculación o (religación) del ser humano con la trascendencia, con el absoluto, con Dios, sino que ésta nace y muere en las mismas entrañas del hombre. Por ello mismo, para E. Fromm, la religión perdurará aun después de haber sido borrada toda huella teológica por responder a la necesidad imperiosa que tiene el hombre «de lograr equilibrio y armonía en el mundo» (22). El problema más serio que habrá de dilucidarse, en todo momento, será si la religión que se adopta —para Fromm todo hombre tiene su religión— contiene elementos humanísticos potenciadores de la vida humana o por el contrario está teñida de factores autoritarios propensos a hundir la existencia en dependencias inútiles y serviles.

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

2. EL ENCUENTRO CON MARX Y FREUD

La consolidación de la formación religiosa de la segunda década de Fromm está secundada de una fuerte preocupación por los enfoques puramente seculares que se derivan del pensamiento psicológico de Freud y del pensamiento socio-filosófico de Marx. La búsqueda y penetración insistente, tanto en el campo religioso como en el campo filosófico-científico responden a la necesidad que tenía un espíritu sensible e inquieto como el del joven Fromm por hallar claridad y respuestas a una situación marcada por el sello de la hostilidad, el odio, la inhumanidad y la irracionalidad. A la experiencia y el sentimiento de extrañamiento, que por su condición de judío había afectado pro-

(18) Cf. PSC, 195-197.

(19) Cf. *Ibid.*, 195-197.

(20) Cf. LO, 179-185; SD, DC, PR, AA, 78-99; PSC, CHA, BZP, TS.

(21) Cf. PR, 39-87.

(22) EP, 63.

fundamente a Fromm desde su más tierna edad, le sucede una realidad mucho más cruda: el estado de histeria, fanatismo y crueldad que se desencadenó con motivo de la primera guerra mundial. Este acontecimiento le sumió en un mar de dudas, como el mismo Fromm señalará años más tarde: «Cuando la guerra terminó en 1918, yo era un joven profundamente preocupado, obsesionado por la pregunta de cómo era posible la guerra, por el deseo de comprender la irracionalidad de la conducta de las masas humanas, por un deseo apasionado de paz y comprensión internacional. Además me había vuelto profundamente desconfiado de todas las ideologías y declaraciones oficiales y poseído por la convicción de que «de todo hay que dudar» (23).

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

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

(23) CI, 17.

(24) *Ibid.*, 17.

(25) *Ibid.*, 17.

(26) *Ibid.*, 19.

(27) Cf. A. Caparrós *El carácter social según E. Fromm* (Salamanca 1975) 15.

(28) CI 17-18.

problemática interior en el sistema de Freud y en el de Marx; al mismo tiempo, había quedado impresionado de las distancias y diferencias de un sistema y otro.

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

3. LA ESCUELA DE FRANKURT

La Escuela de Frankfurt nace en el tiempo que media entre las dos grandes guerras, 1923 (33), con el objetivo bien marcado de llevar a cabo un trabajo teórico-crítico sobre el marxismo. Los grandes promotores de dicha institución: Félix Weil, Friedrich Pollock, Kurt Albert Gerlach, Karl Grünberg, Max Horkheimer, etc., comparten la opinión de Lukács de *Historia y conciencia de clase* según la cual el marxismo, más concretamente el marxismo vulgar, que era el que mayor preponderancia tenía en esos momentos, necesitaba de un espoleo teórico en profundidad a fin de dejar al descubierto el abismo existente entre el pensamiento de Marx y la vulgarización de que había sido objeto desde posiciones propensas al dogmatismo (34). De lo que se trataba era de la toma de conciencia «de que en el marxismo dialéctico

... (29) Ibid., 17.

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

(31) A. Caparrós, a. c., 24-25.

(32) CP, 29-30; Cf. R. Jacoby, o. c.; B. Brown, *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana* (Buenos Aires 1975) 9-85; C. Castilla del Pino, *Psicoanálisis y Marxismo* (Madrid 1971).

(33) «La creación oficial del Instituto tuvo lugar el 3 de febrero de 1923, por un decreto del Ministerio de Educación que siguió a un acuerdo entre éste y la *Gesellschaft für Sozialforschung*». M. Jay, o. c., 36.

(34) Cf. G. Lukács, o. c.

—según palabras del mismo Lukács— se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores» (35).

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

Un momento de capital importancia de la historia del Instituto tiene lugar con la llegada de Horkheimer para hacerse cargo de la dirección en sustitución de Grümberg. En enero de 1931, Horkheimer se instala oficialmente en su nuevo puesto. Con el discurso programático de Horkheimer, el Instituto recibe el espaldarazo de consolidación. En dicho discurso las metas quedaron bien delimitadas: el estudio de investigación social no podía quedar supeditado a la arbitrariedad exclusivista de la metodología positivista; antes bien, la sociología sólo puede ser fiel a sí misma en conexión con la tradición crítica-filosófica. En otras palabras, la filosofía social, tal como la entendía Horkheimer no podía ser una simple ciencia empírica; pero al mismo tiempo había que evitar la especulación desencarnada. «Se trataba, pues —como ha hecho notar Caparrós— de una actitud crítica. Horkheimer no quería un empirismo *wertfrei*, a lo Comte. Pretendía que el empirismo se hermanase con la filosofía a fin de mantener vigorosa la actitud ética. Se trataba de hacer caer en la cuenta del carácter autoritario, despersonalizador y manipulador de la sociedad moderna. Y todo ello con un fin: liberar al hombre de la irracionalidad manipulada por el capitalismo... El Instituto de Frankfurt se proponía dar un sentido ético y crítico a la tensión dialéctica entre el dato y el concepto» (37). El discurso programático de Horkheimer como director fue secundado con otras medidas muy concretas: la incorporación de personalidades como Franz Neumann, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer; Theodor W. Adorno, etc., y la sustitución del *Grünbergs Archiv* por la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Esta revista se convierte en el instrumento básico de difusión del pensamiento del Instituto.

En un ambiente como el del Instituto en que se había subrayado la interdependencia de ciencia y filosofía, y en que, de un modo especial, se había tomado conciencia de la función de la psicología en el esfuerzo por superar

(35) Ibid., 2.

(36) M. Jay, o. c., 27.

(37) A. Caparrós, o. c., 17.



la escisión entre individuo y sociedad, Fromm creyó haber encontrado su mejor oportunidad de llevar a cabo, bajo el respaldo institucional de la Escuela, sus grandes sueños: la aproximación del materialismo dialéctico y el pensamiento psicoanalítico freudiano. Esta será la razón básica del alejamiento de sus compañeros freudomarxistas berlineses, tras haber sido llamado por Horkheimer.

El grupo encargado de la rama psicoanalítica de la Escuela había quedado finalmente constituido por Karl Landauer, Heinrich Meng, Erich Fromm y su esposa Frieda Fromm-Reichmann. De los cuatro miembros permanentes, Fromm se destacó pronto como la figura más relevante. Su participación fue de entrega total en los grandes proyectos de la Escuela: colaborador asiduo de la *Zeitschrift*, Fromm centra su temática en torno a un sólo objetivo: la localización de un vector mediador entre psicoanálisis y marxismo. A la clarificación de esta problemática responden las publicaciones de *Método y función de una psicología social analítica* (38) y la *Caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social* (39). En definitiva, estas obras son continuación de las tesis expuestas en el *Dogma de Cristo*, obra escrita en los años de Berlín. En dichas obras, todavía bajo la influencia de los supuestos básicos de la teoría freudiana, Fromm halla la mediación buscada: «la estructura libidinal». Estamos ante una de las nociones más fecundas del pensamiento frommiano ya no sólo porque la década de los años treinta girará en torno a esta noción, sino también porque ésta será sustituida por el «carácter social», término clave del pensamiento de Fromm en los años posteriores a su separación definitiva del Instituto.

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

(38) En CP, 166-200.

(39) En *Ibid.*, 201-233.

(40) M. Jay, o. c., 200.

(41) SCM.

En definitiva, la finalidad que persiguen tanto los trabajos de tipo teórico como los de tipo práctico de E. Fromm, como asimismo de toda la Escuela de Frankfurt, estaba orientada a recuperar y valorar, frente a la versión marxista mecanicista y vulgar, el momento subjetivo dentro del proceso revolucionario. En último término, el objetivo consistía en comprender las causas del contraste entre las previsiones marxistas según las cuales el proletariado estaba llamado al protagonismo revolucionario, y el comportamiento pasivo que, de hecho, adoptaba dicha clase ante su propia redención. La Escuela de Frankfurt vio las grandes posibilidades del psicoanálisis en la clarificación de este fenómeno. En este sentido la aportación de Fromm es de la máxima relevancia.

4. EL NEOFREUDISMO

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

Como hemos visto en el apartado anterior, la incorporación de Fromm al Instituto, por cuanto implicaba la posibilidad de reconciliar a Freud y Marx, había sido bien acogida por sus miembros. Sin embargo, los recelos habían empezado a aflorar en la medida que Fromm adoptaba una postura de revisión crítica del pensamiento freudiano, al tiempo que mostraba su interés por una lectura socialista de Bachofen (42). La profundización en los análisis y estudios *antropológico-culturales* sobre la teoría matriarcal de Bachofen y Morgan llevan a Fromm, como ya lo había hecho Malinowski, a la negación de la universalidad del complejo de Edipo. A partir de este momento, 1934, los ataques de Fromm al freudismo ortodoxo se sucederán sin interrupción. En 1935 mostraba abiertamente las causas de su desilusión por Freud en la *Zeitschrift*. Freud, señalaba Fromm, no había sido capaz de desligarse de su moralidad burguesa y de los valores patriarcales. La centralización del psicoanálisis en las experiencias infantiles era una forma de eludir la complejidad

(42) Cf. CP, 129-165.



que constituye la realidad personal (43). El distanciamiento de los planteamientos ortodoxos de Freud fue seguido del distanciamiento de los otros miembros del Instituto hasta que en 1939 se separa definitivamente. Con la publicación de su obra *El miedo a la libertad* (1941), la ruptura queda consumada. La obra de Fromm a partir de esta publicación se convirtió en anátema para sus antiguos compañeros (44).

El miedo a la libertad abre, en la andadura intelectual de E. Fromm, una nueva etapa. Sin lugar a dudas la etapa más original y más creativa de Fromm. En esta obra, la oposición de Fromm respecto de Freud se radicaliza a la vez que la crítica se expande hacia otras parcelas del pensamiento de Freud. Es decir, el cuestionamiento del complejo de Edipo es ahora extendido a otros conceptos claves de la teoría freudiana, tales como el instinto de muerte y la libido. Fromm delimita, con sumo cuidado, las diferencias existentes entre el punto de vista psicológico de Freud y el suyo propio (45). Para Fromm el gran error de Freud consiste en entender al hombre desde una perspectiva biológica, desde una estructura libidinal. La novedad del enfoque interpretativo que ofrece Fromm trata de explicar la realidad hombre desde una perspectiva interrelacional. Así, pues, la estructura libidinal freudiana, en otro tiempo apoyada por el mismo Fromm, es ahora sustituida por el denominado «carácter social» (46). Por primera vez, Fromm muestra por escrito su afinidad con el pensamiento y revisionismo que defendían Karen Horney y Harry Stack Sullivan (47). El alejamiento progresivo de Freud no lleva parejo la indiferencia ante Marx, sino justamente todo lo contrario. En *El miedo a la libertad*, la influencia de Marx se deja sentir en cada página. La psicología y la sociología, o mejor, la psicología social queda inseparablemente unida a la antropología. Por lo demás, *El miedo a la libertad* comparte la problemática de la Escuela de Frankfurt: el autoritarismo, la democracia, la estructura de la familia y la sociedad, la crítica ideológica, la manipulación de la individualidad, etc.

La irrupción del nazismo y el aumento progresivo de la deshumanización en el mundo contemporáneo lleva a Fromm a buscar unos postes sólidos de referencia que apunten inequívocamente a la realización y plenitud humanas.

(43) M. Jay, o. c., 168.

(44) Cf. Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica* (Madrid 1971), 133-156; M. Jay, o. c., 176-183.

(45) Cf. ML, 33-49, 336-345.

(46) Cf. *Ibid.*, 322-345.

(47) «Un punto de vista psicoanalítico que, aun cuando se basa en los resultados fundamentales de la teoría freudiana difiere de ella en muchos aspectos importantes, puede hallarse en la obra de Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis* (Londres 1939) y en aquella de Harry Stack Sullivan, 'Conceptions of Modern Psychiatry, The First William Alanson White memorial lectures', en *Psychiatry* (1940), vol. 3, núm. 1. Aunque los dos autores difieren en muchos aspectos, el punto de vista que se sostiene aquí tiene mucho en común con ambos». *Ibid.*, 34-35; Cf. M. Jay o. c. 171-172; J. Basse, *Síntesis del pensamiento de Fromm* (Barcelona 1974), 18-20; A. Caparrós, o. c., 19; J. A. C. Brown, *Freud y los postfreudianos* (Buenos Aires 1963) 175-177.

Fruto de este trabajo será su obra *Ética y psicoanálisis* (1947). En esta obra, que Fromm la considera, en muchos aspectos, continuación de *El miedo a la libertad* (48), expone «el problema de la ética, de las normas y de los valores conducentes a que el hombre sea la realización de sí mismo y de sus potencialidades» (49).

Psicoanálisis de la sociedad contemporánea (1955) constituye otro momento estelar de la obra de Fromm. Si en *El miedo a la libertad*, Fromm denunciaba los movimientos totalitarios corrosivos por considerarlos modo engañosos de rehuir la libertad conquistada en el mundo moderno, y si en *Ética y psicoanálisis* diferenciaba con nitidez las formas de comportamiento que merman al hombre de su potencial humano (Ética autoritaria), como aquellas que lo robustecen (Ética humanista), ahora en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, el análisis se centra en torno a las sociedades democráticas del siglo xx. En esta obra, Fromm, tomando como punto de partida al hombre y sus grandes necesidades, expone de forma magistral todas aquellas interferencias: económicas, sociológicas, políticas, culturales, etc., que lo abocan y lo condenan a un estado de enajenación. En el fondo, «la vida en las democracias del siglo xx constituye en muchos aspectos otra huida de la libertad» (50).

Con *El miedo a la libertad*, *Ética y psicoanálisis* y *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, el pensamiento de Fromm queda ultimado. Las publicaciones posteriores: *Psicoanálisis y religión* (1950), *El arte de amar* (1956), *Marx y su concepto del hombre* (1961), *¿Podrá sobrevivir el hombre?* (1961), *Más allá de las cadenas de la ilusión* (1962), *El corazón del hombre* (1964), *Y seréis como dioses* (1966), *La revolución de la esperanza* (1968), *¿Tener o ser?* (1976), etc., no son más que prolongación de sus tres obras clásicas. Es decir, la crítica social, la alienación, y la alternativas del humanismo como la única respuesta válida a la existencia humana. Estas tres facetas se convierten en la gran preocupación de Fromm. Para la clarificación y profundización de las mismas, Fromm no muestra ningún reparo ante los más diversos medios. La teoría psicoanalítica freudiana y la teoría sociológica marxista le sirven para la penetración de sus objetivos, pero también el mundo de la religión y la ética. Fromm sabe conjugar armónicamente sus dependencias teóricas con las creaciones y aportaciones propias. Valga como ejemplo la relación de Freud y Fromm que este último nos describe: «No he dejado nunca el freudismo, a menos que se identifique a Freud con su teoría de la libido... Considero que el logro básico de Freud es su concepto del inconsciente, sus manifestaciones en las neurosis, los sueños, etc., la resistencia y su concepto dinámico de carácter. Estos conceptos han conservado para mí su importancia básica en toda mi obra, y decir que porque rechacé la teoría de la libido he renunciado al freudismo es una declaración muy drástica posible

(48) EP, 9.

(49) *Ibid.*, 9.

(50) PSC, 7.



sólo desde el punto de vista del freudismo ortodoxo. En cualquier caso nunca renuncié al psicoanálisis, nunca he querido formar una escuela propia. He criticado siempre la ortodoxia freudiana y los métodos burocráticos de la organización internacional-freudiana, pero toda mi obra teórica está basada en lo que considero los hallazgos más importantes de Freud, con la excepción de la metapsicología» (51). Esta será la tónica de Fromm: apertura a todo ámbito de conocimiento, pero en actitud crítica y rehuyendo siempre el maridaje del compromiso dogmático.

Por lo demás, Fromm ha hecho compatible su creación teórica con una intensa vida académica. Desde su llegada a América ha disertado en numerosas universidades y ha integrado el cuerpo docente del William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology, del Bennington College y de la Universidad Estatal de Michigan. También ha sido profesor de psicología en la Universidad de Nueva York, Universidad que ha frecuentado casi hasta la hora de su muerte, aunque muy esporádicamente, para dictar cursos especiales, y durante once años (1955-1966) ha ostentado la dirección del Departamento de Psicoanálisis de la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional de México. En las dos últimas décadas sus grandes preocupaciones sobre la deshumanización le llevaron a encabezar un «manifiesto» sobre el humanismo en el que colaboran las más diversas personalidades, y que es recogido en *Humanismo socialista* (1965). Asimismo, Fromm, que había mostrado su convicción de no estar «temperamentalmente dotado para la actividad política» (52), decide ingresar en el Partido Socialista de los Estados Unidos, partido desde el que desplegará una gran actividad en el movimiento pro paz mundial. En el año 1968 tiene una participación también muy activa en la campaña electoral de McCarthy, con la esperanza de que su candidato «resultara electo presidente y de que, como consecuencia de ello, la política de Estados Unidos cambiara de rumbo» (53). En suma, toda la gran actividad desplegada por E. Fromm responde a una gran convicción: su fe inquebrantable en el hombre. A pesar del estado de deshumanización actual que Fromm no oculta, «todavía hay esperanzas, puesto que hay una posibilidad real de que el hombre pueda reafirmarse y de que torne humana a la sociedad tecnológica» (54).

(51) 'Carta de Fromm a M. Jay', en M. Jay, o. c., 156-157.

(52) CI, 18.

(53) RE, 7.

(54) Ibid., 155.

II. DESAFIO AL PROBLEMA DEL HOMBRE

No ha sido fácil a Fromm sacar adelante su pensamiento sobre el hombre. Ante las características presiones de relativismo, escepticismo y positivismo, que han inundado prácticamente todo nuestro siglo, Fromm ha opuesto una actitud de resistencia activa, apoyada básicamente en el estudio y el tema del hombre (1). El sustento último del devenir y cambio político, social, moral y cultural lo busca y encuentra en el hombre. Mas no en un hombre mutilado y desgarrado por las opciones reductivistas. Fromm aboga por el hombre total. Para ello acota un saber, o *Ciencia del Hombre*, donde puedan tener cabida las más diversas formas de creatividad humana, expresadas a través de la «ciencia», el arte, la filosofía y la religión. El objetivo de este saber es encontrar los grandes «manantiales» de donde fluye la existencia humana.

1. EL SABER SOBRE EL HOMBRE

El pensamiento de Erich Fromm tiene como centro de gravitación, desde sus escritos más tempranos hasta los de más reciente aparición, al hombre. Este va a ser el gran testigo, que acompaña toda su obra, y el que mejor explica los cambios de rumbo que se han ido sucediendo a lo largo de su vida intelectual (2). El hombre y su desvelamiento constituyen la gran pasión de Fromm. Nuestro siglo, el siglo de Fromm, se ha convertido en el escenario donde se han dado cita las más diversas formas de pensamiento: marxismo, existencialismo, neopositivismo, estructuralismo, etc. Todas estas corrientes filosóficas han cuestionado, a plano de epistemología y de «ideología», el acceso a la realidad humana. Fromm se ha mantenido imperturbable ante el «vendaval» sin hacer ninguna concesión: «El concepto de una Ciencia del Hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y de que hay una naturaleza humana que caracteriza a la especie humana» (3).

(1) Sobre la antropología de Fromm, cf. Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica* (Madrid 1971) 133-157; J. A. C. Brown, o. c., 175-193; M. Jay, o. c., 155-183; P. V. Zima, *La Escuela de Frankfurt* (Barcelona 1976) 147-167; J. Basabe, o. c., 41-191; A. Caparrós, o. c., 173-301; R. Jacoby, o. c., 19-113.

(2) Ruptura con la posición dogmática freudiana; crítica al marxismo ortodoxo; alejamiento de la Escuela de Frankfurt.

(3) EP, 33.



Fromm es consciente de las deformaciones que se han dado sobre la interpretación de la naturaleza humana. No pocos la han considerado como punto de referencia y freno de la sociedad y la moral constituidas; otros como la mejor defensora de intereses partidistas. En ambos casos, la naturaleza humana quedaba recortada y pertrechada a niveles estáticos y abstractos de definición (4).

La *Ciencia del Hombre* trataría de responder a la pregunta: «¿qué significa ser hombre?» (5). Es claro que la respuesta total no puede provenir de visiones reductivistas de ningún signo, ya sean de tipo psicológico, económico o sociológico. Pero si ello es cierto, también no lo es menos que el acceso y la comprensión del ser humano nos vienen dados a través de la psicología, la sociología y la economía; aún más: la historia, la fisiología, la teología, el arte y la mitología pueden ser igualmente relevantes para la clarificación de la incógnita del hombre (6).

La *Ciencia del Hombre* invalida cualquier pretensión parcial mutiladora, al mismo tiempo que se convierte en la caja de resonancia de todos los ámbitos del saber sin excepción. La *Ciencia del Hombre* adopta una posición interpretativa y crítica sobre todo dato significativo bien sea «científico», artístico, ético o religioso (7). Tras la corteza del dato podemos encontrar el meollo de la verdad humana. De ahí el esfuerzo que ha de hacer la *Ciencia del Hombre* por estar atenta y vigilante a los movimientos de los distintos quehaceres culturales. La miseria y grandeza se dan cita en la *Ciencia del Hombre*. Miseria: por la dependencia con todo quehacer humano. Grandeza: por convertirse en el cruce obligado desde donde encuentra el hombre su sentido y su última verdad.

La preocupación por el hombre ha quedado reflejada en las múltiples definiciones que se han elaborado sobre el mismo a lo largo de la historia. Todas ellas pretendieron ofrecernos, en unas palabras, aquello que es específico del ser humano; así, el hombre entendido como *Homo faber*, *Homo sapiens*, *Homo ludens*, *Homo negans*, *Homo sperans*, sólo por adelantar algunas definiciones ilustrativas a las que se podrían añadir otras muchas (8). A todas ellas, Fromm las considera incompletas e insuficientes por implicar aspectos fragmentarios del hombre. Ninguna de estas definiciones

(4) «Los pensadores autoritarios han asumido por conveniencia la existencia de una naturaleza humana, a la cual consideraron fija e inmutable. Esta presunción les sirvió para demostrar que tanto sus sistemas éticos como sus instituciones sociales eran necesarios e inmutables por estar edificados sobre la alegada naturaleza del hombre». *Ibid.*, 33; Cf. RE, 64.

(5) *Ibid.*, 66.

(6) «Debiera llamarse con más propiedad 'Ciencia del Hombre', una disciplina que trabajaría con los datos de la historia, la sociología, la psicología, la teología, la mitología, la economía y el arte, en cuanto fueren relevantes para comprender al hombre». *Ibid.*, 64.

(7) Antonio Caparrós ha encontrado, en estos planteamientos de Fromm, gran confusión de niveles, metodológicamente inaceptables. Cf. su o. c., 234-240.

(8) RE, 65-66; CH, 135.

haría justicia a la pregunta formulada, «¿qué significa ser hombre?», aunque Fromm reconoce que ellas acentúan rasgos de comprensibilidad humana. «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, de la cual surgen todas esas posibilidades como posibles alternativas» (9).

Fromm aboga por el hombre eludiendo la definición fácil; su objetivo es alcanzar los «estratos» últimos sobre los que descansa la vida humana. Este es el empeño en que estaría comprometida la *Ciencia del Hombre*: la penetración y clarificación de la naturaleza humana.

2. LA NATURALEZA HUMANA

a) La condición humana

Toda la realidad natural se vuelve significativa para Fromm a la hora de despejar la incógnita humana. Sus indagaciones no rehuyen la complejidad relacional: hombre-naturaleza; existencia humana-existencia animal; razón-instinto. Fromm revela, con gran maestría, las raíces que subyacen y rodean a la realidad humana, al mismo tiempo que acota los límites fronterizos que la hacen una realidad enteramente original.

El hombre es un ser natural fruto de una larga evolución. Ahora bien, si el hombre hincó sus raíces en la escala animal, de ningún modo queda reducido a la animalidad. El hombre supera y trasciende cualitativamente, con su razón y autoconciencia, al animal más favorecido. Los animales quedaron fijados y sujetos a la naturaleza a través del determinismo instintivo. El instinto se convirtió así en el arma primordial del animal para hacer frente al mundo. Desde la perspectiva instintiva, es indudable que el hombre se encuentra en inferioridad respecto al animal. La acción del animal está mediatizada instintivamente. Su poder, su fuerza y su misma subsistencia dependen del ajustamiento de su aparato instintivo a la realidad circundante. Cuando ésta se vuelve hostil no tiene otra alternativa que modificar sus instintos, adaptándose a los nuevos condicionamientos, o sucumbir. El animal nunca adapta el medio a sus necesidades sino que él se ajusta al medio. Por todo ello, el animal, «no vive su vida» sino que es «vivido» desde sus propias leyes biológicas. Vemos, pues, que el animal está sujeto a la naturaleza a través de los protectores lazos instintivos. De aquí que podamos hablar de que entre el animal y la naturaleza existe armonía, acoplamiento, unidad, silencio.

No podemos pasar por alto que en un momento de la evolución ocurrió un acontecimiento de capital importancia, comparable a la primera aparición de la materia, a la primera aparición de la vida y a la primera aparición de

(9) RE, 67.



la existencia animal. El nuevo acontecimiento (10), según Fromm, se produce cuando el aparato instintivo no guía, ni condiciona la acción; cuando la adaptación a la naturaleza pierde su carácter coercitivo; cuando el obrar deja de estar sometido al implacable mecanismo transmitido hereditariamente. Este acontecimiento coincide con el aumento en tamaño y complejidad del cerebro. Encontramos una especie poseedora de unas cualidades que sobrepasan al animal más perfecto. Este nuevo ser queda distanciado de todos los animales que le han precedido en la larga marcha de la evolución. Sin lugar a dudas, estamos ante el acontecimiento más revolucionario y grandioso del devenir del mundo: los primeros movimientos de la existencia humana (11). Fromm dirá: «La autoconciencia, la razón y la imaginación rompieron la "armonía" que caracteriza a la existencia animal. Su aparición convirtió al hombre en una anomalía, en un capricho del universo. El hombre forma parte de la naturaleza, está sujeto a sus leyes físicas y no puede modificarlas, pero trasciende a todo el resto de la naturaleza. Aunque forma parte de ella, está situado aparte; no tiene casa, pero está encadenado al medio que comparte con todas las criaturas. Lanzado a este mundo en un tiempo y un lugar accidentales, se ve impulsado a salir de él, también accidentalmente. Como tiene conciencia de sí mismo, se da cuenta de su importancia y de las limitaciones de su existencia. Prevé su propio fin: la muerte. Nunca se ve libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su alma, aunque quiera; no puede librarse de su cuerpo mientras vive, y éste lo impulsa a querer vivir» (12).

La razón configura la existencia humana, iluminando, desde dentro, la distancia que la separa de la naturaleza y del resto de los organismos. El hombre aparece problemático y complejo. Todos los caminos que la unían con la naturaleza le han sido cortados; el retorno al estado armónico prehumano le está cerrado. El hombre se siente como expulsado de su propia «patria». La emergencia de la razón le convierte en un ser extraño en medio del mundo. La historia de la humanidad se inicia con gran desconcierto e inseguridad. El hombre se ve forzado a crear, a vivir su propia vida, su propio mundo, su propio hogar. Cada conquista le fortalece al mismo tiempo que le deja insatisfecho y perplejo. Esta perplejidad le empuja a la búsqueda de soluciones nuevas. El hombre se convierte en el eterno vagabundo (13).

(10) PSC, 27.

(11) En el fondo de esta exposición, Fromm polemiza con la posición materialista de Darwin y Freud.

(12) Ibid., 27. Las ideas de este párrafo recorren, de un modo u otro, casi toda la obra de Fromm. Cf. ML, 50-51; EP, 52-53; PR, 40; AA, 19-20; BZP, 95-96; CH, 135-137; RE, 67-68.

(13) «Habiendo perdido el paraíso —la unidad con la naturaleza— se ha convertido en el eterno peregrino (Ulises, Edipo, Abraham, Fausto); está compelido a proseguir y, con esfuerzo constante, hacer a lo desconocido conocido, llenando con respuestas las lagunas de su conocimiento. Debe dar cuenta a sí mismo, de sí mismo y del significado de su existencia. Se ve empujado a superar esta división interna, atormentado por una sed de 'absoluto', con una nueva armonía que logre levantar la maldición que lo separó de la naturaleza, de sus semejantes y de sí mismo» EP, 54.

Siguiendo el hilo de la exposición, hallamos una constante: la contradicción inherente a la existencia humana (14); o también, como gusta de llamar Fromm, «las dicotomías existenciales» (15). De todas ellas, la dicotomía de la vida y la muerte es la fundamental para Fromm (16). El hecho de la muerte acorrala al hombre en cada momento. El tiene conciencia de este hecho y ello le influye poderosamente. El hombre es el único ser que conoce su contingencia y sabe que ha de morir. Capta, al sentir su propia vida, la desazón de la muerte como la máxima negación o derrota del vivir. El hombre se ha resistido a admitir este hecho. Ello explica las creaciones ideológicas sobre la inmortalidad (17).

Otra dicotomía que se desprende de la mortalidad es aquella que se inscribe entre el potencial humano, presente en cada hombre, y la disminución del mismo, condicionado por el período que le toca vivir y los procesos históricos. El hombre no logra nunca la plena realización de sus potencialidades, ni siquiera en las situaciones más ventajosas. «De esta contradicción —dirá Fromm— entre lo que podría realizar y lo que realmente realiza, tiene por lo menos una vaga percepción» (18).

El hombre, cada hombre, es una entidad única e irrepetible que toma conciencia de su propia individualidad. De aquí la paradoja de este ser tan extraño como complejo que simultáneamente vive su propio aislamiento y siente la necesidad de relacionarse y estar unido al resto de los seres humanos. Inequivocamente estamos apuntando a otra «dicotomía existencial»: aquella en la que el hombre capta su propia separación y soledad a la vez que necesita del calor y solidaridad de los demás.

«Las dicotomías existenciales», por estar arraigadas en la misma existencia del hombre, no pueden ser anuladas. Ello no quiere decir que el hombre no pueda reaccionar ante ellas. En definitiva, el problema de la existencia gravita en dar respuestas a las propias contradicciones. De hecho, la historia de la humanidad es la historia de las respuestas a las condiciones de la existencia. «Así, pues, el problema de la existencia humana —para Fromm— es único en toda la naturaleza: el hombre ha salido de la naturaleza, por decirlo así, y aún está en ella; es en parte divino y en parte animal, en parte infinito y en parte finito. La necesidad de encontrar soluciones siempre nuevas para las contradicciones de su existencia, de encontrar formas cada vez más elevadas de unidad con la naturaleza, con sus prójimos y consigo mismo, es la fuente de todas las

(14) CH, 135-136.

(15) EP, 52, 54. Cf. A. Caparrós, *op. cit.*, 243-246.

(16) Cf. EP, 54.

(17) «El hombre ha tratado de negar esta dicotomía por medio de las ideologías, v. gr.: el concepto de la inmortalidad en el cristianismo, el cual, al postular un alma inmortal, niega el hecho trágico de que la vida del hombre concluye con la muerte». Ibid., 55.

(18) Ibid., 55.



fuerzas psíquicas que mueven al hombre, de todas sus pasiones, afectos y ansiedades» (19).

El análisis frommiano va todavía más lejos al diferenciar «las dicotomías existenciales» de «las dicotomías históricas». La distinción reviste especialísimo interés y de ello quiere dejar constancia Fromm en distintos momentos de su reflexión: «Radicalmente distintas de las dicotomías existenciales son las numerosas contradicciones históricas en la vida individual y social, las cuales no constituyen una parte necesaria de la existencia humana, sino que son obra del hombre, susceptibles de ser resueltas ya sea en el tiempo que ocurren o bien en un período posterior de la historia humana... La distinción entre dicotomías existenciales y dicotomías históricas es importante porque su confusión tiene implicaciones de trascendencia» (20).

Siempre ha habido quienes estuvieron prestos a identificar «las dicotomías históricas» con «las dicotomías existenciales». Las entidades económicas, políticas, culturales y religiosas más configuradas con los sistemas establecidos cayeron en esta confusión claramente interesada, fomentando la pasividad que rebota de la inalterabilidad de «las contradicciones existenciales» (21). Las ideologías, manipuladas por los grupos de poder, tienen la función de suavizar y, en muchos casos, negar las contradicciones dentro de la vida social. Un claro testimonio de lo dicho nos lo ofrecen las sociedades industriales avanzadas con sus flagrantes contradicciones. Dichas sociedades amasan la abundancia y el derroche al mismo tiempo que toleran la pobreza y la miseria en grandes masas de la población. La tecnología ofrece posibilidades de erradicar, con aplicación y planificación racionales, el hambre en casi todas las zonas del mundo. Sin embargo, los intereses socio-políticos-económicos de los países más aventajados, disfrazados de hermosas ideologías, impiden y bloquean todo intento de solución positiva.

La posición de Fromm no da lugar a dudas (22): «las contradicciones históricas» pueden ser eliminadas a nivel de praxis, pero no «las dicotomías existenciales». El hombre puede reaccionar ante «las dicotomías existenciales» con las ideologías, con el escape evasivo o con la abolición de la propia libertad. Mas sólo hay una respuesta favorable a las mismas, consistente en afrontar la verdad desnuda y desgarrada, admitiendo, el hombre, sus propios poderes y limitaciones. Limitaciones de saberse un ser solo en medio del mundo que no puede esperar ninguna salvación sino aquella que sea capaz de darse a sí mismo. El destino del hombre es indiferente para el universo;

(19) PSC, 28.

(20) EP, 56.

(21) «Aquellos que han estado interesados en perpetuar las contradicciones históricas quisieron probar en su momento que se trataba de dicotomías existenciales y, por consiguiente, inalterables. Trataron de convencer al hombre de que 'lo que no debe ser no puede ser' y que tenía que resignarse a aceptar su destino trágico». Ibid., 56.

(22) «El hombre puede reaccionar a las contradicciones históricas anulándolas por medio de su acción, pero no puede anular las dicotomías existenciales, aunque sí puede reaccionar a ellas de diferentes maneras». Ibid., 57.

sólo él puede crear un destino a la hechura de sí mismo. Ningún poder trascendente va a llenar el sentido de su vida; el hombre es el único creador de significados, capaz de hacer vibrar las fibras humanas más escondidas y secretas que lleva consigo. Tiene que ser consciente, por otra parte, que la búsqueda de la respuesta adecuada no se encuentra de una vez por todas. La solución a unos problemas conlleva y abre la puerta a otros nuevos. El hombre no cesará jamás de plantearse nuevos problemas. «Solamente reconociendo —dirá Fromm— la situación humana, las dicotomías inherentes a su existencia y su capacidad de desplegar sus poderes, será capaz de tener éxito en su tarea: ser él mismo y para sí mismo y alcanzar la felicidad por medio de la realización plena de aquellas facultades que son peculiarmente suyas» (23).

b) *Análisis de las necesidades humanas*

La vida humana, al distanciarse de la vida animal, se ensancha considerablemente. Multiplicidad de «camino» se abren ante la mirada atónita del hombre. Sin embargo, esos «camino» no conducen a la misma meta: unos orienta hacia las más altas cotas de realización humana; otros hacia la pérdida y desfiguración de los perfiles más acusadamente humanos. Erich Fromm, tomando como centro de su reflexión la naturaleza humana, indica, con gran maestría, los grandes «camino» que tienen como punto de partida y punto de llegada al hombre y el robustecimiento de sus propias potencialidades. Dicho de otro modo: el hombre conlleva unas necesidades fundamentales que necesitan de un desarrollo positivo para arribar a la madurez plena. Estas necesidades, como veremos, siguiendo los análisis de Fromm, surgen de la misma «existencia humana». Cinco son las necesidades que Fromm considera básicas para que el hombre alcance una nueva armonía plenamente humana.

a') *Relación*

La relación es la primera de las necesidades básicas. El hombre, al no depender de los caprichos de la naturaleza y al rebasar la unión «animal-naturaleza», capta, con su razón e imaginación, aunque sea rudimentariamente, su aislamiento, su soledad, su impotencia, su ignorancia y la accidentalidad de su nacimiento y muerte. Difícilmente podría permanecer en esta situación de desarraigo total sin tocar a las «puertas» de la locura (24). Una necesidad im-

(23) Ibid., 58.

(24) «Sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental, del mismo modo que la inanición conduce a la muerte. Esta conexión con los otros nada tiene que ver con el contacto físico. Un individuo puede estar solo en el sentido físico durante muchos años y, sin embargo, estar relacionado con ideas, valores o, por lo menos, normas sociales que le proporcionan un sentimiento de comunión y 'pertenencia'. Por otra parte, puede vivir entre la gente y no obstante dejarse vencer por un sentimiento de aislamiento total, cuyo resultado será, una vez excedidos ciertos límites, aquel estado de



periosa le lleva a crear nuevos vínculos. La necesidad de relación está a la base de todas las manifestaciones íntimas, denominadas, en un sentido amplio, con el concepto amoroso.

Muchos son los modos que el hombre tiene para romper con la soledad, más no todos ellos acarrearán los mismos resultados. Entre los más importantes están las «relaciones simbióticas» (25) y las «relaciones amorosas» (26), entendidas estas últimas en el sentido más amplio de la palabra. Las vinculaciones simbióticas, tanto a nivel de sumisión (masoquismo), como de dominio (sádico), son consideradas por Fromm como intentos de superar el aislamiento. Este tipo de relación se consigue a costa de la pérdida de la libertad y la integridad personal. La unión simbiótica bloquea y paraliza la vida misma. La sumisión y el dominio crean una situación de mutua dependencia: La persona sádica necesita tanto de la masoquista como ésta de aquella. La persona sumisa se siente fuerte porque forma parte de otra persona que la dirige, la guía y la protege. Lo peculiar de esta situación infravalorativa de los propios poderes contrasta y choca con la supervalorización de los poderes de aquel al que uno se somete. La dirección sádica recorre el camino inverso; es decir, la unión va protegida por el dominio y poderío completos, ejercidos sobre otra persona, la cual queda reducida a mero instrumento.

Esta respuesta de «relación simbiótica» es negativa por lo que comporta de reducción y mutilación de la integridad individual. En el fondo de esta relación subyace la hostilidad consciente o inconsciente. De ahí que diga E. Fromm: «La pasión de sometimiento (masoquista) o de dominio (sádica) nunca puede satisfacerse. Poseen ambas un dinamismo autopropulsor, y como ningún grado de sumisión o de dominio basta para producir la sensación de identidad y unión, se busca una sumisión o un dominio cada vez mayores. El resultado definitivo de esas pasiones es la derrota. No puede ser de otra manera: mientras tales pasiones tienden a crear la sensación de unión, destruyen la sensación de integridad. La persona dominada por cualquiera de esas pasiones en realidad se hace dependiente de los demás; en vez de desarrollar su propio ser individual, depende de aquellos a quienes se somete o a quienes le somete» (27).

La insania expresado por los trastornos esquizofrénicos. Esa falta de conexión con valores, símbolos o normas que podríamos llamar soledad moral, es tan intolerable como la soledad física; o, más bien, la soledad física se vuelve intolerable tan sólo si implica también soledad moral. La conexión espiritual con el mundo puede tomar distintas formas; en sus respectivas celdas, el monje que cree en Dios y el misionero político aislado de todos los demás, pero que se siente unido con sus compañeros de lucha, no están moralmente solos. Ni lo está el inglés que viste su smoking en el ambiente más exótico, ni el pequeño burgués que aun cuando se halla profundamente aislado de los otros hombres, se siente unido a su nación y a sus símbolos. El tipo de conexión con el mundo puede ser noble o trivial, pero aun cuando se relacione con la forma más baja y ruín de la estructura social es, de todos modos, mil veces preferible a la soledad. La religión y el nacionalismo, así como cualquier otra costumbre o creencia, por más que sean absurdas o degradantes, siempre que logren unir al individuo con los demás constituyen refugios contra lo que el hombre teme con mayor intensidad: el aislamiento». ML, 45-46.

(25) PSC, 33; ML, 195; AA, 31, 32.
(26) PSC, 34; AA, 30.

nes domina» (27). El intento por superar la soledad a través de la «relación simbiótica» no es el camino más apropiado como acabamos de ver. En definitiva, la «relación simbiótica» es una solución al problema de la soledad del hombre; pero una solución fallida que termina bloqueando el cauce de la relación propiamente humana.

«La única vía de acceso, que apunta inequívocamente a la solución del problema, es la «relación amorosa». En este sentido, Fromm se muestra con la mayor firmeza: «Sólo hay una pasión que satisface la necesidad que siente el hombre de unirse con el mundo y de tener al mismo tiempo una sensación de integridad e individualidad, y esa pasión es el amor» (28). El amor salva el aislamiento con la unión a alguien o algo a la vez que deja intacta la independencia y la integridad personal. El amor no quebranta la libertad; más bien la fortalece. Indudablemente el amor puede penetrar en todas las esferas de la vida. Por eso mismo, el concepto amor es un concepto repleto de contenidos significativos. Puede darse amor en el sentimiento solidario con cualquier ser humano, en la relación erótica de hombre y mujer, en la relación de padre e hijos, en el trato consigo mismo y en el sentimiento místico de unión. En verdad, no hay ningún rincón donde no pueda llegar el amor. Este es uno de los sentimientos más complejos y ricos del ser humano, porque «... en el acto de amor, yo soy uno con todo y, sin embargo, soy yo mismo, un ser humano singular, independiente, limitado, mortal. En realidad, el amor nace y vuelve a nacer de la misma polaridad entre aislamiento y unión» (29).

La esfera del sentimiento, cuya mayor expresión es el amor, constituye, junto a la esfera del pensamiento y la acción, lo que ha venido en llamar Fromm, la «orientación productiva» (30). Esta entraña una relación activa y creadora del hombre consigo mismo, con su prójimo y con la naturaleza. El «amor productivo» contiene un síndrome de actitudes muy específicas. Estas son: solicitud, responsabilidad, respeto y conocimiento. Dichas características están presentes en todas las manifestaciones amorosas.

Podemos ahondar aún más ampliamente en la necesidad que tiene el hombre a abrirse a los demás, si sabemos captar la situación en la que se echa en falta toda clase de relación. «El narcisismo (31) —como gusta de llamar Fromm a esta situación de cerrazón— es la esencia de todas las enfermedades psíquicas graves... La persona perturbada ha perdido el contacto con el mundo, se ha recogido dentro de sí misma, no puede percibir la realidad

del mundo y se aísla en un mundo subjetivo de su propia creación» (31).

(27) PSC, 33.

(28) Ibid., 34.

(29) Ibid., 34.

(30) EP, 99; PSC, 34; AA, 35.

(31) «El narcisismo primario es un fenómeno normal, conforme con el desarrollo normal, fisiológico y mental, del niño. Pero también existe narcisismo en etapas posteriores de la vida (narcisismo secundario, según Freud); si el niño en crecimiento no desarrolla la capacidad de amar o si la pierde». PSC, 37.



física ni humana tal como es, sino únicamente tal como la forman y determinan sus propios procesos interiores... El narcisismo es el polo opuesto de la objetividad, la razón y el amor» (32).

La ruptura relacional con la realidad y todas las consecuencias que se desprenden de dicho estado nos confirman, una vez más, la necesidad imperiosa que tiene el ser humano de entablar cualquier clase de relación. Muchas y muy diversas pueden ser estas relaciones, mas solamente una satisface plenamente al hombre: «la relación amorosa».

b') *Trascendencia*

La segunda necesidad humana básica que señala Fromm es la trascendencia. El hombre, independientemente de su voluntad y conocimiento, es «arrojado» a este mundo, donde se encuentra con su propia existencia: una existencia que él no ha decidido por haberle sido dada; del mismo modo esa existencia le será quitada sin previo consentimiento. El hombre comparte con todos los seres vivos, desde la planta al animal, esta peculiaridad. Sin embargo, el hombre se resiste al papel pasivo al que quedan sujetos todos los demás seres. El, a través de sus rasgos distintivos: razón e imaginación, intuye su situación y las posibilidades de rebasar y ensanchar, hasta lo imprevisible, su más elemental forma de vida. «Se siente impulsado por el apremio de trascender el papel de criatura y la accidentalidad y pasividad de su existencia, haciéndose "creador"» (33).

El hombre viene caracterizado por su capacidad de crear. Los patrones fijos e inmutables de la existencia animal son sobrepasados por la iniciativa y la libertad creadoras. La actividad creadora no tiene más límites que aquellos que se derivan del momento histórico que le toca vivir y las «dicotomías existenciales». Exceptuando estas incidencias, el hombre puede penetrar y modificar, con la garantía de su acto creador, todas las esferas de realidad, bien sean materiales o «espirituales». Hemos visto que el hombre no puede darse la vida a sí mismo, pero puede darla a otros; en este acto de creación coincide con todos los seres vivos, aunque con la gran diferencia de que sólo él es consciente de dichas virtualidades. Igualmente tiene poder para crear, a través de su trabajo, nuevas formas de cultivos y dar su impronta a toda la producción material. El amor, como el arte y la religión también responden a esta inconfundible necesidad humana.

Otra modalidad de trascendencia es la destructividad (34). Esta es contrapuesta radicalmente a la creatividad. Cuando el ser humano no encuentra vía libre para trascenderse con el acto creador, reacciona negativamente con la

(32) Ibid., 37.

(33) Ibid., 38.

(34) Sin duda alguna estamos ante uno de los conceptos más controvertidos de nuestro tiempo. Cf. S. Freud, 'Los instintos y sus destinos', en *Obras Completas*, vol. II; 'Más allá del principio del placer', 'El yo y el ello', 'El malestar en la cultura', vol. III (Madrid 1973); K. Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal* (Madrid 1976).

destrucción. El acto de destruir es otra forma de satisfacer la necesidad de trascendencia. El hombre puede agrandar creadoramente todas las esferas de la vida; aunque, como contrapartida, también tiene poder para destruirlas. Los dos modos responden a una misma exigencia de trascendencia. Creación y destrucción, amor y odio, son dos alternativas discrepantes, mas, como dice Fromm, «...no son dos instintos que existan independientemente. Los dos son soluciones de la misma necesidad de trascendencia, y la voluntad de destruir surge cuando no puede satisfacerse la voluntad de crear. Pero la satisfacción de la necesidad de crear conduce a la felicidad, y la destructividad al sufrimiento, más que para nadie para el destructor mismo» (35).

c') *Arraigo*

La tercera necesidad básica, que acota Fromm, es la de arraigo. El desarrollo del individuo y el desarrollo de la humanidad muestran un paralelismo sorprendente sobre esta necesidad. Tanto filogenética como ontogenéticamente se repiten unas constantes que oscilan dialécticamente entre ruptura y arraigo.

Si nos atenemos a la filogénesis vemos que el nacimiento del hombre como tal supone alejamiento, ruptura con su ambiente natural: la naturaleza como coerción instintiva. Esta ruptura es requisito indispensable para la emergencia del hombre. Verdaderamente, el desamparo y el aislamiento se harían insostenibles si éste no encontrara un nuevo suelo y unas nuevas raíces que estuvieran en consonancia con la nueva situación humana. Con todo, la ruptura con la naturaleza, aun cuando Fromm la subraye como sustancial, en ningún caso la considera como definitiva. Otras muchas rupturas y arraigos se han de suceder hasta que el hombre arribe a la «tierra prometida», al nuevo suelo de su humanización completa. Desde que se produce su primer nacimiento como un ser singular hasta que encuentre la morada plenamente humana, se han de suceder ininterrumpidas fases de nacimiento. La gran llamada del hombre es la de nacer a cada instante: el nacimiento a lo humano. Se pueden observar, junto a los momentos liberadores de arraigo, que de notan pasos adelante de la humanidad, otros momentos de abierta regresión o fijación incestuosa (36). Para nuestra cultura occidental hay unos momentos

(35) PSC, 39.

(36) Fromm discrepa abiertamente con la teoría freudiana del incesto: «Freud consideró la fijación en la madre como el problema decisivo del desarrollo humano, tanto de la especie como del individuo. De acuerdo con su teoría, explicó la intensidad de la fijación en la madre como derivada de la atracción sexual que ésta ejerce sobre el niño pequeño, o sea, como expresión de la tendencia incestuosa inherente a la naturaleza humana. Suponía que la persistencia de la fijación en etapas posteriores de la vida se debía a la persistencia del deseo sexual. Relacionando este supuesto con sus observaciones sobre la oposición del hijo al padre, conciliaba uno y otras en una explicación sumamente ingeniosa, la del 'complejo de Edipo'. Explicaba la hostilidad hacia el padre como consecuencia de la rivalidad sexual con él».

Pero si Freud vio la enorme importancia de la fijación en la madre, inutilizó su descubrimiento con la peculiar interpretación que le dio: proyectó en el niño pequeño el

inconfundibles de un signo y otro (37). En cuanto a las fases de arraigo, emancipadoras, podemos anotar la ilustración de la Grecia Antigua, el mensaje de amor de los grandes profetas de Israel, la universalidad del cristianismo primitivo, el humanismo renacentista y los programas «socialistas» de liberación. Pero al lado del desarrollo de los aspectos positivos —dirá Fromm— encontramos en el desenvolvimiento de Europa la persistencia de sus aspectos negativos, o hasta la regresión a ellos: la fijación a la sangre y el suelo. El hombre —liberado de las tradicionales ataduras..., amedrentado ante la nueva libertad, que lo convirtió en un átomo aislado— huyó hacia una nueva idolatría de la sangre y el suelo, cuyas expresiones más evidentes son el nacionalismo y el racismo... El fascismo, el nazismo y el stalinismo son las manifestaciones más agudas de esa mezcla de culto del estado y del clan, encarnados ambos principios en la figura de un «Führer» (38).

En la ontogénesis, o desarrollo del individuo humano, encontramos un proceso similar al que hemos expuesto en la filogénesis. Efectivamente, el niño echa sus primeras raíces en la matriz materna. Esta, su primera patria, es absolutamente protectora y solícita. Pero esta situación no se puede prolongar indefinidamente: ha de abandonar el «paraíso», ha de cortar sus primeras raíces, ha de caminar en busca de una nueva patria. Con la nueva situación todavía no se siente independiente; necesitará durante largo tiempo la cautela de la madre para poder saciar sus necesidades físicas y psíquicas. La madre sigue siendo la nueva patria. El niño ve a la madre, en los primeros años, como la fuente de la vida. Ella es alimento, calor y amor. Ser amado por ella significa estar vivo, tener raíces, patria y hogar. Sin embargo, esta etapa tampoco es definitiva para el individuo. Nuevamente se ve empujado a seguir caminando hacia la propia independencia, hacia el encuentro de sí mismo. Esto supone desvinculación por una parte, y creación de nuevos lazos por otra. El crecimiento, el desarrollo hacia la madurez individual, queda enmarcado dentro de la dinámica señalada; es decir, así como para el nacimiento es obligado abandonar la envolvente protección del seno materno, y, posteriormente, dejar tras sí la esfera afectiva familiar en otro momento de la vida, así el impulso sexual del hombre adulto, teniendo el niño, según reconoció Freud, deseos sexuales, supuso que se sentía atraído por la mujer más cercana a él, y sólo por la fuerza superior del rival en este triángulo se ve obligado a renunciar a ese deseo, sin recobrar nunca completamente de esa frustración. La teoría de Freud es una interpretación curiosamente racionalista de los hechos observables. Al conceder la mayor importancia al aspecto sexual del deseo incestuoso, Freud explica el deso del niño, como algo racional en sí mismo y evita el verdadero problema: la profundidad e intensidad del vínculo afectivo irracional con la madre, el deseo de volver a su órbita, de seguir siendo una parte de ella... El deseo incestuoso recibe su fuerza no de la atracción sexual de la madre, sino del anhelo profundo de seguir en el seno materno; o de volver a él, o en los pechos nutricios. El tabú del incesto no es otra cosa que los dos querubines con espadas de fuego que guardaban la entrada del paraíso, e impedían al hombre volver a la existencia pre-individual de identificación con la naturaleza». Ibid., 41-42.

(37) Cf. las conclusiones que nos ofrece M. Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires, 1973), 138-171.

(38) PSC, 34.

evolución individual, igualmente, todo paso hacia la «individuación creciente» (39) lleva el marchamo del despojamiento y el desarraigo. En los momentos transitorios del proceso de «individuación», la soledad y el desamparo obligan al individuo a buscar nuevos vínculos sustitutivos de los desechados. Difícilmente podría mantenerse en un estado de desarraigo total. Por tanto, se ve en la necesidad apremiante de estrechar nuevos lazos, de contraer nuevas formas de arraigo liberador como medio de soslayar el peligro, siempre corrosivo, de fijación o regresión incestuosa.

Vemos que la evolución de la especie humana y el desarrollo del individuo quedan caracterizados por la creciente «individuación» y libertad: en la evolución de la especie humana rompiendo con el estado prehumano, configurado por los instintos; alejándose de la patria maternal en el desarrollo del individuo. En un caso y otro «cada paso hacia un mayor grado de individuación entraña, para los hombres, una amenaza de nuevas formas de inseguridad. Una vez cortados los vínculos primarios, ya no es posible volverlos a unir; una vez perdido el paraíso, el hombre ya no puede volver a él. Hay tan sólo una solución creadora posible que pueda fundamentar las relaciones entre el hombre individualizado y el mundo: su solidaridad activa con todos los hombres, y su actividad, trabajo y amor espontáneos, capaces de volverlo a unir con el mundo, no ya por medio de los vínculos primarios, sino salvando su carácter de individuo libre e independiente» (40).

d) Identidad

El sentimiento de identidad (41) es la cuarta de las necesidades básicas que propugna Erich Fromm. El hombre es el único ser que puede sentirse como una entidad distinta, separada e independiente. Los animales, por estar sujetos a unas leyes instintivas immanentes, no captan —tampoco la necesitan— la individualidad propia. El hombre, como ser que trasciende la naturaleza, tiene poder de preguntarse y encontrar el eco de su propia identidad personal. Ahora bien, tanto en el desenvolvimiento de la especie humana como del individuo, la conciencia diferenciadora tiene un desarrollo paulatino. En un caso y otro lo más significativo es que el hombre puede alcanzar, a través del proceso completo de «individuación», un nivel alto de reconocimiento de sus poderes y limitaciones. Cuando esto se logra, la satisfacción que se desprende de la situación alcanzada es de las más intensas que puede sentir un ser humano. Desgraciadamente el proceso de «individuación» recibe multiplicidad de interferencias paralizantes: la identificación del individuo con el mundo...

(39) ML, 55.

(40) Ibid., 63.

(41) El concepto de identidad arrastra una gran tradición filosófica. Generalmente, tanto en la temprana reflexión filosófica como en el quehacer filosófico más actual, este concepto ha sido examinado con gran minuciosidad desde el plano ontológico y lógico. El concepto de identidad lo hace suyo E. Fromm, enmarcándolo en un contexto estrictamente antropológico y psicológico.

clan familiar, la raza, la clase, la nación, la religión, sólo por adelantar algunos de los modelos más vigentes y compartidos de las grandes culturas. Ni que decir tiene que, para Fromm, todos estos son, en la mayoría de los casos, sustitutos sortilegos del verdadero sentimiento individual de identidad, fomentados, trabados y controlados por los sistemas de poder.

Estarían equivocados, según la concepción de Fromm, los que reducen el sentimiento de identidad a mero problema de especulación literaria o filosófica, y los que lo trastocan y deforman con la manipulación ideológica. «La necesidad de experimentar un sentimiento de identidad nace de la condición misma de la existencia humana y es fuente de los impulsos más intensos» (42). Dicho de otro modo: el hombre siente la gran necesidad de alcanzar, con su mente y corazón, hasta las «fibras» más recónditas que lo constituyen en un ser enteramente original e irrepetible. En algunos casos, cuando esta necesidad no encuentra cauce adecuado, puede convertirse en una grave pasión que atenta contra la misma pervivencia física. «¿Hay algo más evidente —según la pregunta-respuesta argumentativa de Fromm— que el hecho de que los individuos arriesgan sus vidas, renuncian al amor, renuncian a la libertad, sacrifican sus ideas, para sentirse uno más del rebaño e identificado con él, con lo que adquieren un sentimiento de identidad, aunque sea una identidad ilusoria?» (43). La «identidad gregaria» se caracteriza por los patrones rígidos de uniformidad, dependencia y conformidad con el grupo. El individuo, en estas circunstancias, no vive ni siente desde lo hondo de sí mismo, desde sus raíces, sino desde los imperativos, artificiales como ilusorios, que impone la grey. Para Fromm, el avance de conquista humana, en este caso la conquista del sentimiento de identidad, no se encuentra en la «plaza de verbena» del grupo, sino en el rincón solitario del «corazón» de cada hombre.

e') Marcos de orientación

La quinta necesidad humana básica, que apunta Fromm, es la de marcos de orientación y devoción. El hombre, debido a su autoconciencia, siente la necesidad imperiosa de restablecer el camino que lo distanció de la naturaleza. El silencio y el enigma absolutos en que se ven envueltos todos los seres son rotos por la pregunta y la palabra penetrantes del hombre. Este, desde su situación enteramente original, necesita forjar, con su pensamiento, «un cuadro mental totalmente inclusivo del mundo que le sirva como un marco de referencia, del cual pueda derivar una respuesta al problema de dónde está y qué es lo que debe hacer» (44). Si la razón acorta las distancias con el mundo a través de un sistema más o menos amplio de ideas, ello no es suficiente ni satisface plenamente al hombre; el modo más completo de aproximación y compenetración con toda la realidad tiene lugar cuando el hombre logra

(42) PSC, 59.

(43) Ibid., 59.

(44) EP, 61.

sincronizar armónicamente pensamiento y acción, ideas y sentimientos, teoría y praxis. En último término, el objetivo del hombre persigue la unidad en todas las parcelas en las que se despliega su existencia a fin de lograr un nuevo equilibrio. «Si el hombre no fuera más que un intelecto desencarnado, conseguiría su objetivo con un sistema amplio de ideas. Pero como es una entidad dotada de cuerpo y de alma, tiene que reaccionar contra la dicotomía de su existencia no sólo pensando sino con el proceso total de la vida, con sus sentimientos y sus acciones. De aquí que todo sistema satisfactorio de orientación contenga no sólo elementos intelectuales, sino también elementos sensoriales y sentimentales, que se manifiestan en la relación con un objeto de devoción o vinculación afectiva» (45). La devoción a una meta, a una idea o a un poder que trascienda al hombre, como es el caso de Dios (46), expresa la necesidad de plenitud en el proceso de vivir.

La necesidad de una estructura orientadora hay que entenderla en dos niveles. En un primer nivel, el hombre no puede prescindir de una estructura orientadora y vinculadora independientemente de que sea positiva o negativa. En un segundo nivel, la necesidad consiste en estar abierto a la realidad a través de la razón, en captar el mundo con toda objetividad, en no verlo deformado por la proyección de las propias racionalizaciones. Parece que «la necesidad de desarrollar la razón no es tan inmediata como la de tener alguna estructura orientadora, ya que lo que en este último caso está en juego para el hombre es su felicidad y su tranquilidad ... Se verá esto muy claramente si estudiamos la función de la racionalización. Por irracional o inmoral que sea una acción, el hombre siente un impulso insuperable a racionalizarla, esto es, a demostrarse a sí mismo y a los demás que su acción estuvo determinada por la razón, por el sentido común, o al menos por la moral convencional. No tiene dificultad en obrar irracionalmente, pero le resulta casi imposible no dar a su acción la apariencia de una motivación razonable» (47).

A primera vista, puede desconcertar la amalgama de respuestas dadas a la necesidad de un marco de orientación y devoción. Entre las respuestas más generalizadas de búsqueda de sentido destacan los modelos religiosos primitivos, tales como el animismo y el totemismo, las grandes religiones del próximo y extremo Oriente y los sistemas filosóficos y políticos. Si bien, por una parte, los bloques señalados difieren ampliamente en contenido y forma, por otra, responden a una misma necesidad. El elemento común que subyace a los sistemas ateos como a los teístas es la necesidad de encontrar marcos de referencia en virtud de los cuales la existencia se llena de significado. El báremo controlador valorativo de los distintos marcos de orientación y devoción tiene como centró de gravitación al hombre y el desarrollo de su potencial más acusadamente humano; es decir, la catalogación de las más diversas

(45) PSC, 61.

(46) En el próximo capítulo, expondremos ampliamente la concepción de Fromm acerca de Dios.

(47) PSC, 60-61.

formas orientadoras debe hacerse siempre bajo una perspectiva: el hombre y su naturaleza. ...
 c) «El fundamento de las necesidades humanas»

La visión antropológica de Fromm contrasta con las teorías de mayor relevancia del siglo veinte. Fromm desarrolla su teoría sobre el hombre en abierta polémica con las interpretaciones instintivistas (48) de Sigmund Freud y Konrad Lorenz, la sociologista (49) que defienden los seguidores de Emile Durkheim, la conductista (50) de B. F. Skinner y la economicista «seudomarxista» (51). Las posturas reseñadas son propensas a explicar todo el devenir humano desde un sólo ámbito polarizador: el biofísico de la teoría instintivista, el social de la doble vertiente conductista y sociologista, el económico del «marxismo dogmático». Fromm descarta estas explicaciones por considerarlas arbitrarias. Los tres sistemas coincidirían en repetir injustificadamente un esquema reductivista.

Fromm opta por una explicación del obrar humano más amplia y totalizadora. «Las grandes pasiones del hombre, su ansia de poder, su vanidad, su anhelo por conocer la verdad, su pasión de amor y de fraternidad, su destructividad lo mismo que su creatividad, todos los deseos poderosos que motivan las acciones del hombre están enraizados en ... las condiciones de la situación humana» (52). Las condiciones de la existencia humana quedaron caracterizadas por el desequilibrio, distanciamiento y desarmonía con la naturaleza. De estas contradicciones internas brotan, como si se tratase de un manantial, las aguas de los ríos de la vida que discurren inquietas en busca de un cauce armónico. Esta situación peculiar de la existencia del hombre es el origen de la dinámica psíquica. «Ahí está también —nos dirá Fromm— la clave del psicoanálisis humanístico. Freud, buscando la fuerza básica que motiva las pasiones y los deseos humanos, creyó haberla encontrado en la libido. Pero aunque el impulso sexual y todas sus derivaciones son muy poderosos, no son de ningún modo las fuerzas más poderosas que actúan en el hombre» (53). En el polo opuesto, el sociologismo y el conductismo positivistas no se interesan en las fuerzas subjetivas que impulsan al hombre a obrar de determinado modo; no les preocupa lo que él siente, sino sólo el modo que tiene de conducirse y el condicionamiento social que configura su comportamiento. Estamos ante dos posturas divergentes con una nota en común: «El hombre de los instintivistas vive el pasado de la especie y el de los conductistas vive el presente de su sistema social. El primero es una máquina que sólo puede producir pautas heredadas del pasado; el segundo es una máquina que sólo

(48) Cf. ADH, 17-25, 29-47, 83-90, 432-468; ML, 342; PSC, 67-70; CH, 7-10.

(49) Cf. ML, 39.

(50) Cf. ADH, 48-89.

(51) Cf. ML, 342-343.

(52) PSC, 62.

(53) Ibid., 31.

puede producir las normas sociales del presente. Instintivismo y conductismo tienen en común una premisa básica: que el hombre no tiene psique con estructura y leyes propias» (54).

Una vez más, los sistemas filosóficos y las denominadas metodologías «científicas» de mayor vigencia atrincheran y encorsetan, con sus presupuestos dogmáticos, la vulnerable y paciente realidad humana. Freud sucumbe bajo la estructura filosófica férrea del materialismo mecanicista. El conductismo cae en la órbita de los saberes positivos con sus desaforadas y arrogantes arbitrariedades. El tributo, que han de pagar el instintivismo freudiano y el conductismo positivista por sus modelos orientadores «científicos», será altamente significativo: la deformación de la realidad y verdad humanas a las que creen servir.

El modelo científico frommiano intenta abarcar todas las parcelas de la existencia del hombre aún a riesgo de dejar en entredicho la propia epistemología (55). El objetivo de Fromm es dar una imagen total del hombre, delimitando, con todo rigor y precisión, los distintos niveles que lo constituyen. Desde esta perspectiva, Fromm distingue dos niveles claramente diferenciados: el fisiológico y el psíquico o espiritual. El primero lo comparte el hombre con todos los seres vivos; el segundo es peculiar de la existencia humana. Las necesidades humanas, de ningún modo, tienen su origen y fundamento en las necesidades fisiológicas. Mas ello no supone merma e infravaloración de las necesidades más elementales. Simplemente queremos anotar con Fromm la especificidad y las exigencias de unas necesidades y otras. Allí donde terminan las necesidades fisiológicas, las necesidades humanas no hacen sino empezar; es decir, la plena satisfacción de todas las necesidades instintivas no resuelven el problema del hombre. Sus necesidades y pasiones más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas en la condición peculiar de su existencia. Condición que viene caracterizada por el desajuste existente entre el hombre y su mundo, y la tendencia a la superación de ese momento anómalo en sentido regresivo o progresivo.

(54) ADH, 83.

(55) En la parte tercera, tendremos ocasión de extendernos más ampliamente al respecto.

