

En segundo lugar, el tema religioso sufrirá en Occidente, con el avance científico y las nuevas concepciones filosóficas de los siglos XVIII y XIX, un duro revés al ser interpretado desde el ángulo científico y filosófico. En la actualidad, la interpretación teológica y la «científico-filosófica» aún no han encontrado un «terreno común» de concordancia conciliatoria. Nos encontramos, pues, con una actitud de desafío acerca de las categorías clásicas, Dios y religión, desde una perspectiva secular que lleva a la negación de las mismas en los casos más extremos, o al trasvase de una nueva interpretación en los más moderados. Esta tendencia general se inicia con la Ilustración en su ataque a la Iglesia y con el anticlericalismo burgués del siglo XVIII, se radicaliza con la crítica directa a la religión hecha por L. Feuerbach, B. Bauer, K. Marx y F. Nietzsche en el siglo XIX (2), y culmina con S. Freud, A. Einstein, B. Russell y J. P. Sartre en el siglo XX con la negación total de Dios y la religión (3). E. Fromm se encuentra ante las dos grandes tradiciones interpretativas: la clásica teológica y la «científico-filosófica». Ambas posturas creen dar la explicación definitiva al problema de la religión. Dentro de este contexto y con gran conocimiento de una postura y otra (4), Fromm aborda la espinosa temática sobre la religión. Un nuevo modo de acercarse al tema de la religión, en algunos aspectos muy próximo al de Fromm, es el que nos ofrecen K. Löwith, E. Bloch, W. Benjamin, M. Horkheimer, Th. Adorno y R. Garaudy (5).

No resulta fácil arribar al tema religioso sin haber vencido una serie de prejuicios que se desprenden del trato enconado del problema por autores de gran talento. Fromm da un paso al frente al considerar que «la discusión acerca de la religión, desde el siglo XVIII, se ha dedicado principalmente a la afirmación o negación de una creencia en Dios, más bien que a la afirmación o negación de ciertas actitudes humanas... Es fácil ver que muchos de los que profesan la creencia en Dios son, en su actitud humana, adoradores de ídolos, u hombres carentes de fe, mientras que algunos de los «ateos» más ardientes dedican su vida al mejoramiento de la humanidad, a actos de fraternidad y amor, y dan muestra de fe y de una profunda actitud religiosa. Centralizar la discusión religiosa en la aceptación o negación del símbolo Dios, cierra el camino al entendimiento del problema religioso, como problema hu-

(2) Cf. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975); K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión* (Salamanca 1974); F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid 1972); K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche* (Buenos Aires 1974).

(3) Cf. S. Freud, 'El porvenir de una ilusión', en *Obras Completas*, vol. III (Madrid 1973); B. Russell, *Por qué no soy cristiano* (Buenos Aires 1977); J. S. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires 1972).

(4) Cf. fundamentalmente PR y SD.

(5) Cf. K. Löwith, *El sentido de la historia* (Madrid 1973); E. Bloch, *El principio de esperanza*, vol. I (Madrid 1977), vol. II (Madrid 1979), vol. III (Madrid 1980); W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (Madrid 1973); M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires 1971); M. Horkheimer, *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos* (Buenos Aires 1970); M. Horkheimer y otros, *A la búsqueda del sentido* (Salamanca 1976); R. Garaudy, *Marxismo del siglo XX* (Barcelona 1970).

mano, y evita el desarrollo de esa actitud humana que puede llamarse religiosa en el sentido humanista» (6).

El tema de la religión necesita un nuevo enfoque o desplazamiento que sea capaz de subsanar de raíz las interpretaciones coaguladas y acartonadas de los dos últimos siglos. Este nuevo enfoque quedará validado, si interpretamos correctamente el pensamiento de Fromm, por las respuestas que se den a las preguntas siguientes: ¿Contiene la religión un significado humano? ¿Se explica la religión solamente por sus relaciones con una entidad trascendente? ¿Cómo hay que entender esta trascendencia? ¿Cuál es la razón última de la religión? ¿Puede ser relevante la religión para el hombre moderno? ¿Qué es en definitiva la religión? Todas las preguntas formuladas están contenidas en la última. Por ello, Fromm comienza su reflexión con el análisis del concepto religión y sus connotaciones históricas más destacadas y significativas, siendo consciente que «cualquier discusión sobre religión se ve obstaculizada por una seria dificultad terminológica» (7). En la tradición cultural occidental tendemos a asociar el concepto religión con los sistemas de creencia monoteísticos y las fuerzas sobrenaturales. Para Fromm esto ha sido un gran error histórico que ha oscurecido y dificultado el avance en la comprensión del fenómeno religioso. Esta actitud de cerrazón ha ocasionado grandes dudas «sobre si religiones sin Dios como el budismo, el taoísmo, o el confucionismo, pueden ser llamadas propiamente religiones» (8). Las dudas han aumentado sensiblemente al barajar la posibilidad de que los sistemas seculares puedan considerarse como religiones. El problema que se plantea Fromm puede formularse de la siguiente manera: ¿Existe un elemento común a las más diversas vivencias religiosas? La respuesta es afirmativa. La religión, mejor, las religiones surgen de la necesidad del hombre a encontrar una respuesta a las muchas interrogantes que plantea la vida humana. «No existe nadie sin una necesidad religiosa, una necesidad de tener una orientación y un objeto de devoción» (9). La dificultad está en encontrar la forma de religión más adecuada con la realidad «última» del hombre; por lo demás, encontramos un «suelo» común para los hombres de todos los tiempos que responde a la necesidad apuntada. Por ello mismo, el concepto religión no podemos desecharlo si no queremos arriesgarnos a perder una dimensión humana profunda. Otra cosa muy distinta es mantener una actitud crítica sobre la religión y su connotación monolítica de dependencia con una realidad trascendente. En todo caso, a la hora de los resultados «positivos», hemos de reconocer que «no tenemos una palabra para señalar la religión como un fenómeno humano general, de modo tal que la interferencia de alguna asociación con un tipo específico de religión no de su matiz especial al concepto. Por falta de dicha palabra, usaré el término religión ..., pero quiero aclarar

(6) PR, 147.

(7) Ibid., 39.

(8) Ibid., 39.

(9) Ibid., 44.

desde el comienzo que entiendo por religión cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo que de al individuo una orientación y un objeto de devoción. No hay cultura del pasado, y parece que no va a haber cultura en el futuro, que no tenga religión en el amplio sentido de nuestra definición. Sin embargo, no necesitamos detenernos en esta declaración meramente descriptiva. El estudio del hombre — como hemos visto en el capítulo anterior — nos permite reconocer que la necesidad de un sistema común de orientación y de un objeto de devoción está profundamente arraigado en las condiciones de la existencia humana» (10).

Las más variadas formas de respuestas religiosas al problema del hombre pueden reducirse fundamentalmente a dos. Ambas, aunque nacen de un mismo «suelo», discrepan abiertamente en objetivos y contenidos. Una sumerge al hombre en formas regresivas y degradantes; la otra lo empuja progresivamente hacia metas de conquista humana.

La respuesta religiosa regresiva se caracteriza por el deseo de volver a la existencia prehumana; preconciente, descartar la razón, convertirse en un animal y volver a ser uno con la naturaleza. Estas características se pueden encontrar en cultos en los que la tribu se identifica con el animal totem, en los sistemas religiosos dedicados a la adoración de árboles, lagos, cavernas, etc., y en los cultos orgiásticos que tienen como fin la eliminación de la lucidez, la razón y la conciencia. En todas estas religiones, lo sagrado es aquello que pertenece a la visión de la transmutación del hombre en una parte prehumana de la naturaleza.

El otro polo progresivo de la religión busca la respuesta a la cuestión de la existencia humana no en el regreso hacia el oscuro pasado preconciente y prehumano, sino apuntando al futuro en abierto y progresivo despliegue de las potencialidades, más específicamente humanas, como son la razón, la imaginación, la libertad y el amor. El desarrollo, en esta línea, lleva a crear nuevos lazos y nuevas relaciones del hombre consigo mismo, con los demás hombres y con la naturaleza. «Aunque esos intentos pueden encontrarse en individuos de sociedades relativamente primitivas, la gran línea divisoria para la humanidad entera parece estar en el período que va, aproximadamente, del año 2000 a. C. y el inicio de nuestra era. El taoísmo y el budismo en el Lejano Oriente, las revoluciones religiosas de Eknaton en Egipto, la religión de Zoroastro en Persia, la religión de Moisés en Palestina, la religión de Quetzalcóatl en México, representan la nueva dirección que ha tomado la humanidad» (11).

En las más diversas partes del mundo se fragua, en algunos casos sin ninguna influencia, el mismo objetivo que puede ser considerado como la conquista más preciada y valiosa que ha alcanzado la raza humana. La nueva meta del hombre, la de llegar a ser plenamente humano, se expresó en dife-

- (10) Ibid., 39-40.
 (11) BZP, 102-103.

rentes conceptos y símbolos. Este fenómeno responde a los modos de pensamiento; a la práctica de la vida y a las estructuras socioeconómicas de cada una de las culturas. Así, Eknaton simbolizó la nueva meta con el sol; Moisés con el Dios desconocido de la historia; Lao-Tsé la denominó Tao (el camino); Buda como el Nirvana; los persas como Zaratustra; los filósofos griegos como el motor inmóvil; los grandes profetas de Israel con el Mesías (12). Para Fromm está bien claro que «aunque la forma particular en que se expresaba la nueva meta dependía de diversas circunstancias históricas, la meta era esencialmente la misma: resolver el problema de la existencia humana dando una solución adecuada a la cuestión que la vida plantea, la de que el hombre se haga plenamente humano y pierda así el terror al aislamiento» (13).

Hemos arribado al tema polémico de Dios. Habiendo llegado a este límite, nos vemos obligados a formular las preguntas clásicas: ¿Es Dios una entidad absoluta? ¿Es Dios una realidad en sí? ¿Al concepto Dios corresponde una realidad que esté más allá de los programas de los hombres? ¿Es Dios humanidad o divinidad? ¿Crea Dios al hombre o el hombre crea a Dios? En nuestro discurso hemos adelantado algunas respuestas. Otras respuestas que aclaran la postura de Fromm al respecto son las siguientes:

«El concepto de Dios es sólo un concepto históricamente condicionado, en el que el hombre ha expresado su experiencia de sus poderes superiores, su anhelo de verdad y de unidad en determinado período histórico» (14).

«El que Dios es un símbolo de la necesidad de amar que tiene el hombre es lo bastante sencillo para que se comprenda. ¿Pero debe deducirse de la existencia y la intensidad de esta necesidad humana que hay un objeto exterior que correspondé a esta necesidad? Obviamente, tiene tan poco fundamento como el de que nuestro fuerte deseo de amar a alguien prueba que existe una persona de la cual estamos enamorados. Lo único que prueba es nuestra necesidad y quizás nuestra capacidad» (15).

«Dios es un símbolo de todo cuanto hay en el hombre» (16).

«Dios es una de las muchas diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, no una realidad en sí misma» (17).

«Dios se convierte en un símbolo en el que el hombre, en una etapa más temprana de su evolución, ha expresado la totalidad de lo que se esfuerza por alcanzar, el reino del mundo espiritual, del amor, la verdad, la justicia» (18).

El pensamiento de Fromm es bien claro. El concepto de Dios envuelve y contiene la realidad del hombre total. Dios es el objetivo y el poste de refe-

- (12) CH, 139.
 (13) Ibid., 139.
 (14) AA, 88.
 (15) PR, 77.
 (16) Ibid., 148.
 (17) SD, 23.
 (18) AA, 87.



rencia al que está llamado a ser el hombre. El concepto de Dios, tal y como queda expuesto en algunas religiones y como es vivido por los grandes genios religiosos dentro de las mismas, engloba los mejores programas de realización humanista que jamás haya creado la humanidad. Es esto lo que lleva a E. Fromm a seguir indagando en el bosque espeso de la religión.

Dado que un estudio detallado de todos los tipos de religión sería casi imposible llevar a cabo, Fromm hace una demarcación que comprendería a las religiones teístas y a las que no lo son. La distinción o clasificación nos la ofrece en dos grandes bloques: religiones autoritarias y religiones humanistas. La base de esta demarcación es el hombre mismo en cuanto es potenciado o mermado en su pensar y obrar «religioso».

Los elementos esenciales de la religión autoritaria y la vivencia religiosa autoritaria son la subordinación y entrega completa a un poder que trasciende al hombre. Obediencia y desobediencia constituyen los dos polos contrapuestos de virtud y pecado dentro de este tipo de religión. Se resalta la omnipotencia divina a cambio de la minusvaloración del individuo. La distancia de la divinidad y lo humano se hace abismal. En estas condiciones el hombre se concibe como impotente e insignificante que necesita la protección de la deidad. Sólo mediante la entrega completa puede sentirse fuerte. En la entrega, el individuo pierde su independencia, moviéndose en un clima de miedo y culpabilidad. En las teologías de Lutero y Calvino, según E. Fromm, se pueden encontrar muestras claras, correspondientes a las religiones teístas autoritarias (19).

La religión autoritaria secular sigue un camino paralelo (20). «Aquí el Führer, o el amado "Padre de su pueblo", o el Estado, o la Raza, o la Patria Socialista, se convierten en el objeto de veneración; la vida del individuo se hace insignificante, y el valor del hombre consiste en la misma negación de su valor y fuerza. Frecuentemente, la religión autoritaria postula un ideal tan abstracto y distante que apenas si tiene relación con la vida real de los seres reales. A ideales como la "vida después de la muerte" o "el futuro de la humanidad", se sacrifica la vida y la felicidad de la gente; dichos fines justifican toda clase de medios, y se convierten en símbolos, en nombre de los cuales las élites religiosas o seculares dirigen las vidas de sus semejantes» (21).

Las dos formas autoritarias de religión coinciden en la valoración y absolutización desproporcionadas de los poderes de dominio y fuerza de una realidad extraña a los individuos. Justamente todo lo contrario de la religión humanista que tiene como centro al hombre. «El hombre tiene que desarrollar sus poderes de razón con el fin de comprenderse, y comprender su relación con los demás hombres y su posición en el universo. Tiene que reconocer la

(19) Cf. PR, 55-56.

(20) Cf. ML. En esta obra de Fromm se puede encontrar amplia y rica información de las relaciones existentes entre las formas de autoritarismo secular moderno y contemporáneo y las doctrinas de Lutero y Calvino.

(21) PR, 56-57.

verdad, con respecto a sus potencialidades y a sus limitaciones. Tiene que desarrollar su capacidad de amor por los demás, y por sí mismo, y experimentar la solidaridad de todos los seres vivos. Tiene que tener principios y normas que le guíen en este fin. La experiencia religiosa de este tipo de religión es la experiencia de la unidad con el Todo, basada en la relación del uno con el mundo, captada a través del pensamiento y del amor. La finalidad del hombre en la religión humanista es lograr la mayor fuerza, no la mayor impotencia; la virtud es la autorrealización, no la obediencia. La fe es la firme convicción basada en la propia experiencia de pensamiento y sentimiento, no el asentimiento ciego a las proposiciones. El estado de espíritu prevaleciente es la alegría, mientras que en la religión autoritaria es la pena y la culpa» (22).

Los ejemplos más significativos de religiones humanistas son el budismo primitivo, el taoísmo, los escritos de los grandes profetas de Israel, las enseñanzas de Jesús, Sócrates, Spinoza y la religión de la Razón de la Revolución Francesa. En las religiones humanistas, Dios es un símbolo que recoge las grandes metas a donde han de dirigirse los seres humanos. El concepto de Dios contiene los mejores logros de la humanidad. Dios es el anuncio de lo que está llamado a ser el hombre.

Esta dimensión de las religiones humanistas no supieron verla los grandes críticos de los dos últimos siglos. Y todo ello porque no acertaron a desliar los nudos de las redes de la religión en la que se mezclan lo noble y lo rufo, la grandeza y la miseria, el éxito y el fracaso, la esclavitud y la libertad del ser humano. La no diferenciación entre religiones autoritarias y religiones humanistas ha llevado a derramar baldiamente mucha tinta y muchas horas de reflexión. Valga como ejemplo Freud. Este consideraba como esencia de la religión la ilusión de sustituir con la dependencia respecto a Dios la dependencia original respecto a un padre que ayuda y castiga. La fe en Dios lejos de madurar prolonga la dependencia infantil, ocasionando a largo plazo una personalidad neurótica. La crítica sobre la religión de Freud es certera y correcta en relación a la religión autoritaria, pero no encaja con la religión humanista (23).

Las actitudes encorsetadas, crispadas y retraídas por el prejuicio sobre la religión pueden decaer para posibilitar un nuevo camino en el estudio y comprensión de la religión y de la misma humanidad, porque, como dice Fromm: «El tema de base es la convicción de que el problema de la religión no es el problema de Dios, sino el problema del hombre; las fórmulas religiosas y los símbolos religiosos son tentativas de dar expresión a ciertas clases de experiencias humanas. Lo que importa es la naturaleza de estas experiencias. El sistema de símbolos es sólo la clase por la cual podemos adivinar la realidad humana que sirve de base» (24).

(22) Ibid., 57.

(23) Cf. AA, 86-87.

(24) PR, 146-147.



b) *La moral*

Fromm no es un pensador presto a la clausura, al «cierre» de ningún tipo de sistema. Siempre ha rehuído el pensamiento monocolor con pretensiones absolutas y las frases con visos dogmáticos. Esta actitud es la que le lleva constantemente a golpear, con la piqueta crítica, en busca de los cimientos más originarios, los muros de conocimientos calcinados por el suceder del tiempo y la superposición de los grandes sistemas. Donde otros abandonan parcelas, en otro tiempo féculas y fértiles, por considerarlas improductivas, gastadas y muertas, Fromm hunde su arado crítico hasta lo más profundo una y otra vez hasta lograr su total saneamiento. Esta posición, que no deja de ser original, la hemos visto en Fromm en el apartado anterior sobre la religión, se repite en el enfoque de la moral, y prácticamente va a ser una constante al abordar cualquier esfera de conocimiento.

La moral clásica, es decir, la reflexión moral que se inicia con Sócrates es seguida por Platón y Aristóteles, se ensancha en el encuentro con la moral cristiana y llega al Renacimiento y la Ilustración, se quiebra con las críticas de los siglos XIX y XX. Las facetas negativas de la «moral clásica» son resaltadas poderosamente, recibiendo la atención de la crítica, sin tener en cuenta un trato paralelo las positivas. Fromm considera valiosas, aunque insuficientes, las críticas (25) de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein y Sartre. Todos ellos penetraron, con hondura, dimensiones insospechadas para el vasto campo de la Ética, pero, al mismo tiempo, sus grandes conquistas estrecharon y cercenaron otras perspectivas altamente valiosas. Allí donde todo parece haberse dicho y hecho, Fromm encuentra buenas razones para un nuevo decir y un nuevo hacer.

Entre las causas, que han llevado a E. Fromm a emprender un camino de «revisión» de las morales orientadoras del obrar humano del pasado, destacan claramente cuatro: la crisis sin perspectivas de solución que sacude la

El orden ético de la moral clásica... (25) «Cf. L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía del futuro* (Barcelona 1976); K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Barcelona, 1974); Del mismo autor, *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid 1977); del mismo autor, *La ideología alemana* (Barcelona 1970); F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid 1978); Del mismo autor, *La genealogía de la moral* (Madrid 1975); S. Freud, 'Tres ensayos sobre teoría sexual, Totem y tabú', en *Obras completas*, vol. II; 'Más allá del principio del placer', 'Psicología de las masas', 'El «Yo» y el «Ello»', 'El malestar en la cultura', en *Obras completas*, vol. III (Madrid 1973); L. Wittgenstein, *Tractatus* (Madrid 1973); J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires 1972).

(25) «Cf. L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía del futuro* (Barcelona 1976); K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Barcelona, 1974); Del mismo autor, *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid 1977); del mismo autor, *La ideología alemana* (Barcelona 1970); F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid 1978); Del mismo autor, *La genealogía de la moral* (Madrid 1975); S. Freud, 'Tres ensayos sobre teoría sexual, Totem y tabú', en *Obras completas*, vol. II; 'Más allá del principio del placer', 'Psicología de las masas', 'El «Yo» y el «Ello»', 'El malestar en la cultura', en *Obras completas*, vol. III (Madrid 1973); L. Wittgenstein, *Tractatus* (Madrid 1973); J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires 1972).

sociedad tecnológica (26), el relativismo ético (27) en que desembocan autores de gran relieve como Nietzsche, Freud, Wittgenstein y Sartre, su experiencia como psicoanalista (28) y su inclinación y sensibilidad especiales para todos los asuntos morales (29).

Lo más valioso y atractivo de la «Ética clásica» del viejo Occidente, que los grandes «maestros de la sospecha» no lograron ver, son precisamente sus fundamentos. Ciertamente que la hojarasca espesa de la historia ha ido ocultando el tronco de la savia viva. También justo es reconocer las deformaciones y manipulaciones que han hecho los impostores políticos e ideólogos de la «vieja e indefensa» moral. Pero si sabemos sobreponernos y estar por encima de estas interferencias, habremos logrado dar un gran paso para la justa comprensión de lo que Fromm considera de más valioso y sustancial: los grandes fundamentos de la moral. Fundamentos a los que no puede renunciar ninguna moral que se precie como tal. El gran fracaso de las morales contemporáneas está motivado, en parte, por el descuido, consciente o inconsciente, en aclarar las bases sustentadoras del edificio moral.

La *Ética Humanista*, como gusta llamar Fromm al cuerpo de doctrina que contiene los mejores logros de la «moral clásica», descansa sobre un postulado indeclinable que, al no contar con otra expresión mejor, denominaremos «interdisciplinar»; dicho de otro modo: la reflexión ética se da en un ámbito donde confluyen las más variadas formas de saber: gnoseología, antropología, psicología, etc. «Los grandes pensadores de la ética humanista del pasado... fueron filósofos y psicólogos; creyeron que la comprensión de la naturaleza del hombre y la comprensión de valores y normas para su vida son interdependientes» (30). Esta preocupación interdisciplinar de la *Ética Humanista* ayudó, en gran manera, a apuntar hacia altas cotas la propia clarificación,

(26) «El hombre moderno se siente inquieto y cada vez más perplejo. Trabaja y lucha, pero es vagamente consciente de su sentimiento de futilidad con respecto a sus actividades. Mientras se acrecienta su poder sobre la materia se siente impotente en su vida individual y en la sociedad. Conforme ha ido creando nuevos y mejores medios para dominar a la naturaleza se ha ido enredando en las mallas de esos medios y ha perdido la visión del único fin que les da significado: el hombre mismo. Ha llegado a ser el amo de la naturaleza y al mismo tiempo se ha transformado en el esclavo de la máquina que construyó con su propia mano. A pesar de todos sus conocimientos acerca de la naturaleza, permanece ignorante en cuanto a los problemas más importantes y fundamentales de la existencia humana: lo que el hombre es, cómo debe vivir, y cómo liberar las tremendas energías que existen dentro de él y usarlas productivamente». EP, 16.

(27) «La creciente duda sobre la autonomía humana y la razón ha creado un estado de confusión moral en el cual el hombre ha quedado sin la guía de la revelación ni de la razón. El resultado es la aceptación de una posición relativista que propone que los juicios de valor y las normas éticas son exclusivamente asunto de gusto o de preferencia arbitraria, y que en este campo no puede hacerse ninguna afirmación objetivamente válida». Ibid., 17. Cf. Ibid., 47-48; RE, 93-94.

(28) «Mi experiencia como psicoanalista profesional confirmó mi convicción de que los problemas de la ética no pueden omitirse en el estudio de la personalidad, ya sea en forma teórica o terapéutica». EP, 9-10.

(29) Cf. CI, 13-20; A. Caparrós, o. c., 306.

(30) EP, 10.

como se desprende de su afirmación antropocéntrica, objetivista y universal. Veamos detalladamente el alcance de estos conceptos.

«La afirmación *antropocéntrica* es, sin lugar a dudas, una de las grandes conquistas de la *Ética Humanista*. El antropocentrismo ético hay que entenderlo «no en el sentido de que el hombre sea el centro del Universo, sino en el de que sus juicios de valor—al igual que todos los demás juicios y aun percepciones— radican en las peculiaridades de su existencia y sólo poseen significado en relación con ella; el hombre es verdaderamente “la medida de todas las cosas”» (31). Frente a todo intento de afirmación y confirmación autoritaria, con lo que ello implica de arbitrariedad y de uso y abuso de poderes y fuerzas extraordinarias, intimidadores e irracionales, la *Ética Humanista* contraponen la claridad racional que se desprende de la consideración de toda la realidad que configura la vida del hombre. La *Moral Humanista* no necesita de una autoridad absoluta o trascendente que justifique el obrar humano. En todo caso, si cabe hablar de absoluto solamente será en relación al hombre. El hombre es el único absoluto que reconoce esta ética. Las categorías de vicio y virtud, bien y mal, no dimanen de ninguna autoridad especial, salvo aquella autoridad que haciendo uso de su razón busca la mayor acomodación y fidelidad a la realidad total, siempre antigua, siempre nueva y novedosa, del hombre. Lejos queda la versión ética autoritaria de la humanista. «La Ética Autoritaria niega formalmente la capacidad del hombre para saber lo que es bueno o malo; quien da la norma es siempre una autoridad que trasciende al individuo. Tal sistema no se basa en la razón ni en la sabiduría, sino en el temor a la autoridad y en el sentimiento de debilidad y dependencia del sujeto; la cesión de la capacidad de decidir del sujeto a la autoridad es el resultado del poder mágico de ésta, cuyas decisiones no pueden ni deben objetarse. Materialmente, o en relación con el contenido, la Ética Autoritaria resuelve la cuestión de lo que es bueno o malo considerando, en primer lugar, los intereses de la autoridad y no los del sujeto; es un sistema de explotación del cual, sin embargo, el sujeto puede derivar considerables beneficios psíquicos o materiales» (32).

La *Ética Humanista* nace en torno al hombre, espera confiadamente en sus poderes más nobles como únicos recursos orientadores, y afirma la *capacidad* del ser humano para llegar a *principios normativos objetivamente válidos*. Esto realza la *nota objetivista* de la *Ética Humanista* (33). Frente a esta nota de objetividad se levantan, en abierta oposición desde los tiempos más tempranos y frescos de la reflexión moral griega, los defensores de la moral subjetivista: los hedonistas. Las tesis centrales del hedonismo ético han llegado, tras un largo recorrido histórico en el que han jugado un papel altamente significativo los pensadores anglosajones, hasta la actualidad. «Al hedonismo—nos dirá Fromm— le corresponde un gran mérito: al hacer de la

(31) *Ibid.*, 25.

(32) *Ibid.*, 22.

(33) *Ibid.*, 26-33.

propia experiencia de placer y felicidad del hombre el único criterio de valor, cierra la puerta a todos los intentos por tener una autoridad que determine “lo que es mejor para el hombre”, sin dar al hombre una oportunidad para considerar su propio sentimiento acerca de lo que se dice que es mejor para él. No debe sorprender, por consiguiente, el encontrar que la ética hedonista en Grecia, en Roma y en la cultura moderna de Europa y de América, ha tenido por partidarios a pensadores progresistas que genuina y ardientemente estaban interesados en la felicidad del hombre. A pesar de sus méritos, el hedonismo no pudo establecer las bases para hacer juicios éticos objetivamente válidos» (34). La *Ética Humanista* es exigente porque no hace concesiones fáciles, no deja al individuo a la intemperie espontánea y casual del devenir humano. La Ética objetivista está sujeta a un armazón teórico que contiene, mejor desea contener la imagen más fiel, precisa y exacta de la naturaleza humana. La objetividad de esta Ética no es otra cosa que el empeño por ajustar al hombre a su realidad más específica y originaria. Su intención no es sacar al hombre fuera de sí, sino ayudarlo a ahondar en sus raíces más entrañables y más suyas, y de este modo liberar las grandes energías y poderes que existen dentro de él. Por ello, Fromm insiste en la necesidad de *retornar* «a la gran tradición de la Ética Humanista, que contempló al hombre en su integridad física y espiritual, creyendo que el fin del hombre es ser el mismo y que la condición para alcanzar esa meta es que el hombre sea para sí mismo» (35). Nada más extraño a la Ética Humanista, como acabamos de ver, que los principios abstractos y vacíos. Para la *Ética Humanista*, como ciencia aplicada, al depender y tener como marco teórico la antropología, sus contenidos, aunque objetivos, se hacen muy precisos: «Lo “bueno” en la *Ética Humanista* es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre. La virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia. Lo “malo” lo constituye la mutilación de las potencias del hombre. El vicio es la irresponsabilidad hacia sí mismo» (36).

Otra faceta de la *Ética Humanista* es su *universidad*. E. Fromm distingue entre «ética universal y ética socialmente immanente». La ética socialmente immanente está vinculada y es fruto y expresión de las sociedades establecidas. O lo que es lo mismo, las normas, dentro de esta moral, están al servicio del «funcionamiento» de las sociedades. Es, por tanto, una moral de sometimiento y acomodamiento, en el caso de las sociedades industriales, a los modos particulares de producción. La ética socialmente immanente, hasta el momento presente, ha defendido los intereses de las capas privilegiadas de la sociedad. La ética universal, por el contrario, tiene una proyección de llamada de realización a todos los seres humanos. Llamada que puede chocar y entrar en conflicto con las categorías chatas y de corto alcance de la ética socialmente immanente. La ética universal no defiende ningún interés, salvo aquel

(34) *Ibid.*, 27-28.

(35) *Ibid.*, 19.

(36) *Ibid.*, 32.



que se convierte en interés de toda la humanidad. Fromm reconoce que «si bien es cierto que el conflicto entre la ética socialmente immanente y la ética universal; ha menguado en intensidad durante el proceso de la evolución humana, subsiste un conflicto entre los dos tipos de ética; puesto que la humanidad no ha logrado edificar una sociedad en la cual el interés de la "sociedad" llegue a identificarse con el interés de todos sus miembros. Mientras que en la evolución humana no se alcance esta meta, las necesidades sociales históricamente condicionadas chocarán con las necesidades existenciales universales del individuo» (37). El pensador ético tiene una difícil misión, si quiere ser fiel a la ética universal. No puede ceder y hacer concesiones armonizadoras a las contradicciones que necesariamente brotan de la contemplación de los dos tipos de ética señalados. Su tarea consistirá en «sustentar y fortalecer la voz de la conciencia humana; reconocer aquello que es bueno o malo para el hombre, prescindiendo de si es benéfico o nocivo para la sociedad en un período especial de su evolución. Podrá ser aquel «cuya voz clama en el desierto», pero solamente si esta voz se mantiene viva e inflexible el desierto se transformará en tierra fértil» (38).

Estas dimensiones abiertas por la reflexión y la praxis de la «vieja moral», como son la dimensión antropocéntrica, la dimensión objetivista y la dimensión universal, contienen logros irrenunciables para toda moral, que sepa vencer las presiones relativistas asfixiantes de la actualidad y apunte su orientación y proyección hacia un nuevo futuro. Ciertamente que no toda la «moral clásica» es igualmente aprovechable. Las grandes críticas radicales de la «moral clásica» contenían grandes verdades, pero ello no justifica su ceguera para otras no menos importantes. En todo desierto siempre hay oasis; el problema es descubrirlos. Y el oasis del desierto de la antigua moral es la tendencia que Fromm ha denominado como *Ética Humanista*.

c) *La filosofía*

Seguendo el rastro del humanismo, Fromm encuentra, en el ámbito creativo del pensamiento filosófico, momentos, autores, expresiones y principios, que, con ligeras variantes, repiten y marcan inconfundiblemente unos mismos objetivos y unas mismas metas. La búsqueda de contenidos explicativos de la realidad en sus más variadas manifestaciones ha sido la constante del quehacer filosófico. Aún más, la configuración del ser humano, como veremos, es inseparable de la filosofía. Hay en la filosofía, desde su nacimiento, un afán constantemente renovado para pensar y repensar una serie de cuestiones que han llegado a convertirse en patrimonio común de los grandes pensadores y los grandes momentos históricos. De ese patrimonio común, sobresale una amalgama de atributos, tendiente a ensanchar, potenciar y valorar al hombre y lo humano por encima de todo.

Dentro del abigarrado mundo del pensamiento, en su devenir histórico,

(37) Ibid., 262.

(38) Ibid., 262-263.

se pueden entresacar, según Fromm, unos períodos de gran fertilidad, contenedores de los logros más preciados a los que pueda aspirar un ser humano. Estos períodos extraordinarios corresponden a la reflexión de la Grecia Antigua, el Renacimiento, la Ilustración y el pensamiento progresista del siglo XIX. Por encima de los lapsos temporales que separan unos períodos de otros, hay un vínculo mediador que da unidad a los mismos: el hombre y su emancipación.

La reflexión griega se inicia y desarrolla bajo la orientación de la razón. El pensador griego no reconoce otra autoridad para entender su mundo que aquella que se desprende de la razón. «Sócrates, Platón, Aristóteles, no decían que hablaban en nombre de ninguna revelación, sino con la autoridad de la razón y de su preocupación por la dicha del hombre... Se preocupaban por el hombre como un fin en sí, como el más significativo objeto de estudio» (39). Con sus grandes creaciones filosóficas, los pensadores griegos ponen en marcha una de las revoluciones de más largo alcance: la emancipación de la razón. Como consecuencia de la misma se echan las bases del desenvolvimiento intelectual posterior del mundo occidental.

El Renacimiento es una etapa que mira con sorpresa y respeto las mejores conquistas del pasado, a la vez que proyecta su mirada confiada y entusiasmada en un futuro preñado de promesas y esperanzas. Es un momento de canto a la aventura, a la utopía y a la grandeza y dignidad del hombre. «Nicolás de Cusa predicaba la tolerancia religiosa para todos los hombres (De pace fidei); Ficino enseñó que el amor es la fuerza fundamental de toda creación (De amore); Erasmo pedía tolerancia mutua y la democratización de la Iglesia; Tomás Moro, el inconformista, habló y murió por los principios del universalismo y de la solidaridad humana; Postel, construyendo sobre las bases sentadas por Nicolás de Cusa y Erasmo, habló de la paz del globo y de la unidad del mundo (De orbis terrae concordia); Sículo, siguiendo a Pico de la Mirandola, habló con entusiasmo de la dignidad del hombre, de su razón y virtud y de su capacidad para perfeccionarse. Esos hombres, con otros muchos nacidos en el suelo del humanismo cristiano, hablaron en nombre de la universalidad, de la fraternidad, de la dignidad y de la razón. Lucharon por la tolerancia y la paz» (40).

Los objetivos humanistas ganan extensión y profundidad en la Ilustración. Se produce un gran estallido de humanidad que se abre y expande en todas direcciones: el fervor racionalista, alentado por los resultados científico-técnicos, gana terreno a la ignorancia y la superstición; la naturaleza deja de ocultar sus secretos y se doblega ante el poder del hombre; el sentimiento estético es potenciado; las ideas de cambio y transformación secunden la ética y la política; los ideales de progreso y desarrollo fascinan las mentes más inquietas de este tiempo. Los filósofos de la Ilustración tuvieron gran finura para penetrar conceptos que entrañaban cierta singularidad; así, «el concepto

(39) PR, 15.

(40) CH, 92-93.

riencia y, por consiguiente, en el significado de esta palabra y en el concepto. Lo que hay de común es la idea de que ni la naturaleza ni los artefactos constituyen la realidad última, o el valor supremo, sino que sólo existe el UNO que representa el fin supremo del hombre: encontrar la unión con el mundo mediante el pleno desarrollo de sus capacidades específicamente humanas de amor y de razón» (47). Según la interpretación de Fromm, existen unos elementos comunes en el Dios de Abraham y el Dios de Amós e Isaías, sin embargo encontramos notas tan diferentes en los mismos como las que se pueden apreciar en un jefe tribal, primitivo e inculto, y un pensador universalista que vive en uno de los centros más cultos mil años después. Nos detendremos, con Fromm, en aquellas fases y aspectos del desarrollo del concepto de Dios que contienen una mayor carga de humanismo.

Dios aparece como un «soberano absoluto» en un primer momento de esta evolución. Dios manifiesta su poder bajo dos vertientes: creando y destruyendo. Dios crea al hombre y la naturaleza y puede destruirlos en cualquier momento. Dios establece unas principios a los que el hombre ha de adherirse. Estos principios no tienen otra finalidad que guardar la distancia y la supremacía existente entre Dios y el hombre. Pero el hombre, como se puede apreciar en el capítulo tercero del *Génesis*, se rebela contra el mismo Dios. Ante la desobediencia del hombre, Dios adopta una medida de fuerza expulsándolo del paraíso y limitándole los años de vida. Esta primera etapa es de capital importancia para Fromm, de tal modo que «no es posible comprender la ulterior evolución del concepto de Dios a no ser que se logre comprender la contradicción inherente en el concepto primitivo. Aunque es el soberano supremo, Dios ha creado un ser que es su contrincante en potencia; desde el momento mismo de su existencia, el hombre es un rebelde, y lleva potencialmente la divinidad dentro de sí» (48).

En el acontecer del *Génesis*, Dios sigue manteniendo, con el hombre, unas actitudes severas e implacables: castiga a los hombres y animales con el diluvio y sólo siente compasión por Noé, su familia y un par de animales que garantizan la continuidad de la especie. Después del diluvio, las actitudes de Dios se modifican al establecer un pacto que rompe con la pesadilla y el temor de los hombres a otro diluvio. «Estableceré mi pacto con vosotros y no exterminaré ya más toda carne con aguas de diluvio para destruir la tierra» (*Gén.* 9,11) (49). Este versículo marca la segunda etapa en la evolución del concepto de Dios. Dios se transforma de «monarca absoluto» en «monarca constitucional». El Dios inflexible de los primeros capítulos del *Génesis* se convierte, en el capítulo nueve, en un Dios tolerante que se compromete, a través del pacto, respetar la vida del hombre y la de todos los seres vivientes. Este primer pacto con toda la humanidad es seguido de un segundo entre Dios y los hebreos. «Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu

(47) *Ibid.*, 26.

(48) *Ibid.*, 28.

(49) Citado en *Ibid.*, 28.

padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de tí una nación grande, y te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré; y serán benditas en tí todas las familias de la tierra» (*Gén.* 12, 1-3) (50). Esta nueva forma de relación se repite en los escritos bíblicos posteriores. Lo más importante de los «pactos» es que tanto el hombre como Dios quedan sujetos y comprometidos a unas normas establecidas por ambos bandos. «La idea del pacto —afirma Fromm— constituye, de hecho, uno de los pasos más decisivos en el desarrollo religioso del judaísmo, un paso que prepara el camino al concepto de la libertad completa del hombre, libertad respecto del mismo Dios» (51).

La tercera fase en la evolución del concepto de Dios se desprende de la revelación de Dios a Moisés en el libro del *Exodo*. La novedad de esta fase es que Dios sale al encuentro de los hombres. Dios se revela como Dios de la historia y no como Dios de la naturaleza. Por otra parte, la negativa de Dios a dar su nombre clarifica y distingue, con nitidez, la distancia existente entre el Dios liberador y los ídolos esclavizantes. Dios no se deja atrapar ni reducir a una cosa. La negación de Dios a ser representado encontrará eco mil quinientos años después en la teología de Moisés Maimónides. En su obra filosófica principal, *Guía de los extraviados*, Maimónides expone magistralmente una nueva forma de interpretar la *Biblia* y, por tanto, una nueva forma de acercarse e interpretar a Dios. Su nuevo quehacer filosófico-teológico ha quedado caracterizado con la denominación de «Teología negativa» (52). Esta se resiste a usar atributos positivos en la descripción de la esencia de Dios. «Ahora comprenderás claramente —anota Maimónides— que cada vez que estableces mediante una prueba la negación de una cosa con referencia a Dios, te haces más perfecto, mientras que con toda aseveración positiva que añadas, vas detrás de tu imaginación, y te apartas del verdadero conocimiento de Dios» (53).

¿Qué supone el progreso del concepto de Dios tal y como lo conciben y expresan Abraham, Moisés y Maimónides? ¿Dónde desemboca la brecha abierta por Moisés y Maimónides al afirmar que Dios no tiene nombre y que el hombre solamente puede conocer lo que no es Dios? Según la interpretación de Fromm: «La teología negativa de Maimónides lleva, en sus últimas consecuencias (aunque Maimónides no las tomó en cuenta), al fin de la teología. ¿Cómo puede existir una «ciencia de Dios», cuando no hay nada que se pueda decir o pensar acerca de Dios, cuando Dios mismo es el Dios impensable, «óculto», «silente», la Nada?» (54). La aseveración de Fromm toma consistencia, si analizamos el papel que ha tenido la teología en la tradición bíblica. La *Biblia* y el judaísmo posterior no eran dados a la especula-

(50) Citado en *Ibid.*, 30.

(51) *Ibid.*, 29.

(52) *Ibid.*, 35.

(53) Citado en *Ibid.*, 37.

(54) *Ibid.*, 38-39.

de igualdad, tal como se ha desarrollado... en la tradición progresista moderna, significa que todos los hombres son iguales en cuanto a aquellas capacidades humanas básicas como las vinculadas con el goce de la libertad y la felicidad. Significa además, como consecuencia política de esta igualdad básica, que ningún hombre deberá ser usado como medio para los fines de otro hombre, ningún grupo usado como medio para los fines de otro grupo. Cada hombre es un universo para sí mismo, y es sólo su propia finalidad. Su meta es la realización de su ser, incluyendo aquellas mismísimas peculiaridades que son características de él y que lo hacen diferente de los demás» (41). Todas estas facetas han convertido el período de la Ilustración en la gran atalaya del humanismo. Sus grandes enseñanzas sobrepasaron el marco estrecho de su época para convertirse en objetivos permanentes de toda la humanidad.

El pensamiento progresista del siglo XIX hace suyo el programa del humanismo ilustrado. El socialismo muestra su interés por el desarrollo del hombre total, añadiendo, a las emancipaciones de la razón y de la política, la emancipación económica-social. Los grandes humanistas del siglo XIX hablaron y lucharon por la liberación de todas las cadenas que oprimen al hombre. El humanismo socialista se convierte en la gran esperanza de la humanidad. Sus programas, cuyo centro de gravedad es el hombre, abogan por la utopía liberadora y desafían a los impotentes sistemas establecidos contraponiendo la inauguración de un nuevo orden social potenciador de todo lo humano.

Más no todo es luz en la larga marcha del humanismo. Las sombras anti-humanistas, o narcisistas, como gusta de llamar Fromm a las fuerzas irracionales de cerrazón, deformación y falta de interés con la realidad, se desarrollan entrelazadas con los mejores destellos humanistas. En el Renacimiento, Nicolás de Cusa, Tomás Moro, Erasmo y otros grandes humanistas no pudieron impedir el desencadenamiento del fanatismo y odio religioso dentro de las Iglesias cristianas. Al narcisismo religioso de grupo suceden otras formas de narcisismo: nacionales, raciales, políticas, etc. «Los filósofos del período de la Revolución Francesa, y en el siglo XIX Feuerbach, Marx, Stirner y Nietzsche, expresaron una vez más sin ambages la idea de que el individuo no debería someterse a propósitos ajenos a su propia expansión o felicidad. Los filósofos reaccionarios del mismo siglo, sin embargo, postularon explícitamente la subordinación del individuo a las autoridades espirituales y seculares» (42). Aún más, en algunos pensadores de inconfundible talla humanista encontramos la misma contradicción. «Así, para Kant y Hegel la autonomía y la libertad del individuo constituyen los postulados centrales de sus sistemas, y sin embargo, los dos filósofos subordinan el individuo a los propósitos de un Estado todopoderoso» (43). Pese a todo, el humanismo se ha abierto camino en medio de las mayores adversidades. En el momento

(41) CHA, 23.

(42) ML, 157.

(43) Ibid., 157.

presente contiene todo un cuerpo de doctrina con las aportaciones más logradas de los hombres más brillantes que ha dado la humanidad. Para Fromm, el humanismo, que recibimos del pasado, se ha convertido en el gran reto de nuestro tiempo.

2. EL PENSAMIENTO BÍBLICO Y SU APORTACIÓN AL HUMANISMO

La actitud de Fromm ante los escritos bíblicos es la de un no creyente que ha encontrado razones para decir que «el Antiguo Testamento es un libro revolucionario... Es un libro que ha proclamado a la humanidad una visión que es aún válida, y espera su realización. No fue escrito por un sólo hombre, ni tampoco dictado por Dios; expresa el genio de un pueblo en su lucha por la vida y por la libertad a través de muchas generaciones» (44). Erich Fromm no se ciñe exclusivamente a los 24 libros codificados de la *Biblia hebrea*. La tradición oral tiene, para él, el mismo valor documental que la tradición escrita. O lo que es igual: el Talmud, los escritos de Maimónides, la Cábala y los «dichos» de los maestros jasídicos son equiparados a los libros que contiene el Antiguo Testamento.

La interpretación de la *Biblia* que nos ofrece Fromm en *Seréis como dioses* «es el producto de muchos años de reflexión, por cuanto vengo estudiando el Antiguo Testamento y el Talmud desde mi niñez» (45). Fromm llega a la conclusión de que las grandes orientaciones humanísticas de los dos últimos siglos tienen sus raíces en suelo bíblico. Esta es la razón fundamental de su dedicación especial a los temas bíblicos (46).

a) El concepto bíblico de Dios

El concepto de Dios, dentro del marco bíblico, no es un concepto estático, dado de una vez por todas e inmune y cerrado a la comprensibilidad de una comunidad y un momento histórico determinados. Nada más extraño para la mentalidad bíblica que la impermeabilidad. El Dios de Israel es un Dios que deviene, que se «manifiesta» paulatinamente a su pueblo. Aún más, el concepto de Dios, tal y como ha quedado fijado en el *Antiguo Testamento*, tiene una evolución paralela a la evolución sufrida por el pueblo de Israel en un lapso de más de un milenio. El desarrollo del concepto de Dios y el desarrollo de Israel como pueblo son inseparables para un fiel conocimiento de ambos. El problema que se plantea es al establecer la relación entre el concepto dinámico de Dios y la realidad significativa. Dicho de otro modo: ¿Hay algo de común y permanente en el concepto cambiante de Dios? Para Fromm, «hay un elemento común de experiencia al que se alude con el concepto de Dios, pero hay también un cambio constante que tiene lugar con esa expe-

(44) SD, 13-14.

(45) Ibid., 18.

(46) Ibid., 19-21.

ción teológica y al desarrollo de la ortodoxia. Abundan las afirmaciones sobre la existencia de Dios, pero no al modo como las ha desarrollado la *teología cristiana*. La proposición «Dios es», sobre la que se ha montado la teología cristiana, significa, para la mente judía, «Dios actúa»: creación de todo lo existente, liberación del pueblo hebreo de la esclavitud egipcia, conducción a la tierra prometida, recompensa y castigo con amor y justicia, etc. El *obrar de Dios* es una constante que se repite en todos los escritos bíblicos, desde el *Pentateuco* a los *Profetas*. El *Antiguo Testamento* desconoce el planteamiento acerca de la naturaleza y esencia de Dios, y sólo mantiene la afirmación que «Dios es».

Desde otra perspectiva, encontramos otro elemento que confirma la negación de la teología negativa, y es el reconocimiento de que Dios es fundamentalmente la negación de los ídolos. Si la *Biblia hebrea* rehusa la reflexión sobre Dios; el tema de la idolatría, por el contrario, rebosa en sus páginas. Dicho de otro modo y con las categorías de la «Teología negativa»: la premura en la descripción de lo que es un ídolo es la mejor garantía para la comprensión de lo que Dios no es. Puede considerarse la *idolatría* como uno de los temas centrales del *Antiguo Testamento* (55). ¿Cuál es la razón por la que insiste la Biblia en arrancar cualquier vestigio de idolatría? ¿Qué es, en definitiva, un ídolo? ¿Qué relación existe entre Dios y el ídolo? «Un ídolo —afirma Fromm— representa el objeto de la pasión central del hombre: el deseo de regresar al suelo-madre, el ansia de posesión, poder, fama, etc. La pasión representada por el ídolo, es, al mismo tiempo, el valor supremo dentro del sistema de valores del hombre. Solamente una historia de la idolatría podría enumerar los cientos de ídolos y analizar qué pasiones y deseos humanos representan. Baste decir que la historia de la humanidad hasta el momento presente es primariamente la historia de la adoración de los ídolos, desde los primitivos ídolos de arcilla y madera, hasta los modernos ídolos del Estado, el jefe, la producción y el consumo, santificados por la bendición de un Dios idolizado» (56). En la adoración idolátrica, el hombre transfiere sus poderes sobre el objeto de adoración. El ídolo es la forma alienada de la experiencia de sí mismo que tiene el hombre (57). El *salmo 115* lo expresa maravillosamente: «Los ídolos de ellos son plata y oro. Obra de manos de hombres. Tienen boca, mas no hablan... Tienen pies, mas no andan. No hablan con su garganta. Semejantes a ellos son los que los hacen» (58). La adoración del ídolo lleva a la muerte del hombre en cuanto le coarta y paraliza sus cualidades más preciadas: la libertad, la independencia, la razón

(55) Cf. Ex. 20, 3-6; Jer. 10, 10; Sal. 42, 2; Is. 44, 12-19, 46, 6-7.

(56) SD, 44.

(57) «El concepto hegeliano-marxista de la alienación aparece por primera vez —aunque no con estas palabras— en el concepto bíblico de idolatría. La idolatría es la veneración de las cualidades limitadas y alienadas del hombre. El ídolo, como cualquier hombre alienado, cuanto más pobre es, con tantas mayores riquezas adorna a su ídolo. Ibid., 44.

(58) Citado en Ibid., 46.

y el amor. Esta es la causa por la que la *Biblia* entabla la guerra religiosa, contra la idolatría. Por ello mismo no existe ninguna relación entre el Dios bíblico y los ídolos. «Dios, en la Biblia y en la tradición posterior, permite al hombre ser libre; le revela el fin de la vida humana, el camino mediante el cual puede alcanzar este fin, pero no lo fuerza a andar en una u otra dirección. Difícilmente podría ser de otro modo en un sistema religioso en el cual ... la norma más alta del desarrollo del hombre es la libertad. La idolatría, por su naturaleza misma, exige sumisión; la adoración de Dios, en cambio, exige independencia» (59).

Hemos visto que el concepto de Dios ha ido evolucionando hasta el punto en el cual Dios deja de ser definible. Toda la realidad de Dios ha quedado sustituida por el quehacer histórico-humanístico del hombre, proclamado por los profetas. La teología deja paso a la antropología y a la ética. Parece que el paso siguiente, dentro del esquema expuesto, sería el salto de Dios al hombre; es decir, romper el símbolo Dios para centrarnos en la realidad significada: el hombre. ¿Cuál es la razón por la que no da este paso la *Biblia hebrea*? Dejemos que nos lo diga Erich Fromm con sus propias palabras:

«Aunque el siguiente paso lógico en el desarrollo judío sería un sistema sin "Dios", es imposible para un sistema religioso teístico dar este paso sin perder su identidad» (60).

«Había límites, posibles de conceptualizar, a la libertad de Dios: la misma posibilidad existe en lo referente a la posibilidad de descartar el concepto mismo de Dios. Son naturales en una religión que desea ofrecer una fórmula de un principio unificador y de un símbolo mediante el cual "cementar" su estructura y mantener unidos a sus adherentes. Por esta razón, la religión judía no pudo dar el paso último, abandonar a "Dios" y establecer un concepto del hombre como ser que está solo en este mundo, pero que puede sentirse en él como en su hogar, si logra cumplir la unión con sus semejantes los hombres y con la naturaleza» (61).

En definitiva, el intento interpretativo que ha perseguido Fromm es «mostrar que el concepto de Dios es solamente el "dedo que señala a la luna". Esta luna no está fuera de nosotros sino que es la realidad humana que está detrás de las palabras» (62).

b) *El concepto bíblico del hombre*

La afirmación más grandiosa que contiene la Biblia consiste en considerar al hombre a la hechura de Dios. El hombre lleva dentro de sus entrañas la semilla de Dios, como lo manifiesta el libro del *Génesis* 1, 26-27: «En-

(59) Ibid., 47.

(60) Ibid., 52.

(61) Ibid., 195.

(62) Ibid., 195.



tonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó: varón y hembra los creó» (63). El hombre participa del rango de la divinidad al ser hecho a la «imagen» y «semejanza» de Dios. Conviene señalar el énfasis, que la narración concede a este punto, al utilizar dos expresiones de inconfundible afinidad, «imagen» y «semejanza», y la reiteración de la misma idea en ambos versículos. La descripción de la naturaleza humana, desde el ángulo de Dios, condicionará en gran medida el desarrollo posterior bíblico de la idea del hombre. El concepto del hombre, en contexto bíblico, se hace inaccesible sin la referencia al concepto de Dios. Ambos conceptos son inseparables.

En la narración bíblica, encontramos un nuevo paso: la imagen de Dios lleva a la imitación de Dios. En etapas primitivas de la religión lo que separaba al hombre de Dios era la santidad. Esta era considerada como la cualidad esencial de Dios. En el *Pentateuco*, concretamente en el libro del *Levítico* (19, 1-2), Dios llama a su pueblo a practicar la santidad del mismo modo que El la practica. A partir de Amós, y con él todos los profetas, el lenguaje profético insiste en la necesidad de caminar al ritmo de Dios, imitando sus grandes cualidades: el amor, la justicia y la compasión. Miqueas expone maravillosamente esta idea: «Oh hombre, El te ha declarado lo que es bueno, y qué pide Jehová de ti: solamente hacer justicia, y amar misericordia (o amor constante) ...» (*Miq.* 6,8) (64).

Lo peculiar del hombre bíblico es su capacidad de apertura y evolución sin límites. Lo cual es una consecuencia del poderío divino del que el hombre participa por ser hecho a su imagen. El desarrollo de la naturaleza del hombre, en el curso de la historia, consiste en seguir, con rectitud, los caminos que señala la palabra de Dios tal y como queda formulada en la *Torá* y los *profetas*. Los caminos de Dios no son extraños al hombre. Ellos son los orientadores más fieles de las grandes metas humanas; es decir, el obrar según Dios no conduce a la deshumanización, al alejamiento de sí mismo, más bien es la mejor garantía del encuentro con su identidad más profunda. En la génesis del despliegue humano, el hombre parte de una situación muy rudimentaria y elemental. Apenas puede considerarse como un ser humano, si nos atenemos a sus relaciones con su mundo circundante y a las múltiples ataduras a las que se siente sujeto. La esencia de la evolución del hombre «consiste en la emergencia ... desde los lazos incestuosos con la sangre y la tierra hasta llegar a la independencia y la libertad. El hombre, el prisionero de la naturaleza, se libera haciéndose plenamente humano. Según la opinión de la *Biblia* y del judaísmo posterior, la libertad y la independencia son los

(63) Citado en *Ibid.*, 61.

(64) Citado en *Ibid.*, 63.

objetivos del desarrollo humano, y el objetivo de la acción humana es el proceso de autoliberación respecto de las ataduras que ligan al hombre con el pasado, con la naturaleza, con el clan, con los ídolos» (65). Dios vela por los auténticos intereses de los hombres, estableciendo principios (la *Torá*) y espoleando de la modorra somnolienta de la esclavitud: corte de los vínculos de la sangre y de la tierra (llamada a Abraham), ruptura con el estado de sumisión y explotación del pueblo hebreo (mandato a Moisés de rebelión y liberación). El Dios hebreo no se cobija en sus poderes, estableciendo una sima distante entre El y el hombre. El Dios de Israel no es un Dios oculto, lejano, autosuficiente, ensimismado y arropado en sus grandes perfecciones, sino un Dios de la proximidad, de la cercanía, de la comunicación, de la transparencia, del diálogo permanente con el hombre. Dios no tiene secretos con los hombres como se puede apreciar en la revelación que hace de su pensar y de su obrar. El pensamiento y el obrar de Dios, que son una misma cosa, han configurado a Israel como pueblo.

Esta presencia viva y permanente de Dios con su pueblo lleva a la fidelidad y a la obediencia. Se podría decir que esta relación de dependencia respecto de Dios es una nueva forma de servidumbre. La obediencia a Dios, según la interpretación de Fromm, rompe con todo tipo de servidumbre. Por tanto, en terreno bíblico, son dos conceptos en abierta contraposición. La obediencia a Dios es la mejor garantía de liberación; es decir, la afirmación de dependencia respecto de Dios es la negación de la sumisión a las cosas, a los hombres, a otros pueblos, etc. Es bastante iluminadora una frase de Eleazar, caudillo de los zelotes, recogida por Josefo en su obra *Las guerras de los judíos*: «Hemos resuelto hace mucho tiempo no ser súbditos de los romanos, ni de ninguna otra persona, excepto Dios, porque El es el único verdadero y justo amo del mundo» (66).

La constitución religiosa de Israel, es decir, las leyes dadas por Dios y contenidas en el *Decálogo* vistas con cierta ligereza puede dar la impronta de dureza y rigidez, mas las leyes bíblicas se hacen comprensibles, en general, cuando se las enmarca dentro de un contexto y significado ético y humano. Fromm nos da como ejemplo la *Ley del Sábado* (67). A primera vista pudiera parecer que este mandato es un capricho, una arbitrariedad de Dios. Si ahondamos en el auténtico contenido, comprobaremos justamente todo lo contrario. El *Sábado* es la recopilación de las grandes hazañas de Dios y su pueblo.

(65) *Ibid.*, 67.

(66) Citado en *Ibid.*, 71.

(67) «Has de recordar el día del reposo, para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu labor. Pero el séptimo día será reposo para Jehová, tu Dios; no hagas en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni tu extranjero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, la mar y todas las cosas que hay en ellos y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el día del reposo y lo santificó» (Ex. 20, 8-11). Otra versión del sábado se encuentra en Dt. 5, 12-15: «Y recuerda que fuiste siervo en la tierra de Egipto, y que Jehová tu Dios te sacó de allá con mano fuerte y brazo extendido: por lo cual Jehová tu Dios te ha mandado que guardes el día del reposo». Citado en LO, 180.

En este día se celebra, simbólicamente, los grandes logros divinos y humanos; es el día en que el judío presencializa y actualiza sus grandes ideales y esperanzas. «El Sábado —dice Fromm— es la expresión de una idea central del judaísmo: la idea de libertad; la idea de la completa armonía entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y los otros hombres; la idea de la anticipación del tiempo mesiánico y de la victoria del hombre sobre el tiempo, la tribulación y la muerte» (68). Las prescripciones que rodean al ritual sabático están orientadas a crear una atmósfera propicia para conectar con las verdades más hondas que el pueblo judío ha ido descubriendo en su historia. Así, pues, vemos que, en las leyes bíblicas, convergen los «intereses» de Dios y los «intereses» del hombre.

Se ha tildado, con alta frecuencia, al pueblo judío de tener una visión cerrada, nacionalista (69). Ciertamente, la actitud nacionalista está presente en la tradición bíblica, mas el principio diametralmente opuesto del universalismo lo contrarresta. La afirmación de la raza humana es una idea que va tomando cuerpo en el desarrollo de los escritos bíblicos: historia de la creación del hombre, pactos con Noé y Abraham y literatura profética, la cual puede ser considerada como la cima más alta del universalismo. La idea de la unidad de la raza humana encuentra vía de continuidad en el *Talmud* y de aquí pasará a Occidente. Los momentos de persecución contra los judíos ocasionan el repliegue y la afirmación nacionalista, pero siempre permaneció vivo el mensaje universalista de los profetas. «Encontramos manifestaciones de este espíritu siempre que los judíos tuvieron oportunidad de abandonar los estrechos confines de su existencia en el *gehetto*. No solamente fundieron su propia tradición con la de los pensadores humanistas más importantes del mundo exterior, sino que, cuando se rompieron las barreras sociales y políticas en el siglo XIX, los pensadores judíos estuvieron entre los representantes más radicales del internacionalismo y de la idea de humanismo. Parece que

(68) SD, 170.

(69) «Si examinamos esta actitud nacionalista, nos sentimos tentados inicialmente a perdonarla explicándola. Los primeros períodos de la historia judía fueron los de una pequeña tribu que luchaba con otras tribus y naciones, y difícilmente podemos esperar encontrar ideas de internacionalismo o de universalismo en tales circunstancias. La historia de los judíos... es la de una pequeña nación, amenazada en su existencia por grandes potencias que tratan de conquistarla y esclavizarla. Primeramente, su territorio fue ocupado por los babilonios, y muchos se vieron forzados a abandonar su país y establecerse en el del conquistador. Siglos después fue invadida por los romanos, el Templo destruido, muchos judíos fueron muertos, hechos prisioneros y esclavos y se les prohibió, bajo pena de muerte, hasta la práctica de su religión. Todavía después, a lo largo de los siglos, pasados en el exilio, los judíos han sido perseguidos y sometidos a la discriminación, asesinados y humillados por los cruzados, los españoles, los ucranianos, los rusos y los polacos y, en nuestro siglo, un tercio de ellos fueron destruidos por los nazis. Aparte de los períodos favorables pasados bajo el dominio musulmán, los judíos fueron, aún bajo los mejores soberanos cristianos, considerados inferiores y obligados a vivir en ghettos, ¿no es natural que desarrollaran un odio contra sus opresores y un orgullo nacionalista reactivo y un espíritu de clan para compensar su crónica humillación? Todas estas circunstancias, empero, solamente explican la existencia del nacionalismo judío; no pueden justificarlo». Ibid., 76-77.

después de dos mil años el universalismo y el humanismo de los profetas florecieron en las figuras de millares de filósofos judíos, socialistas e internacionales, muchos de los cuales no tenían conexión personal con el judaísmo» (70).

Con todo, podemos sintetizar este apartado diciendo que el concepto del hombre bíblico ha quedado configurado por la convergencia de dos elementos: la divinización del hombre y la humanización de Dios.

c) El concepto bíblico de historia

La historia humana, en la *Biblia*, comienza bajo el signo de la paradoja. El hombre aparece, en sus primeros momentos, bajo la magnificencia y poderío divinos, y, al mismo tiempo, débil por sus frágiles «pies de barro». El hombre bíblico se encuentra desdoblado entre la armonía paradisíaca y el conflicto y la lucha. Con su acto de desobediencia, queda indefenso para afrontar la naturaleza que se le resiste con marcada hostilidad. El hombre emprende su peregrinar histórico bajo el signo de la maldición y el dolor. Su única actitud de defensa es seguir hacia adelante en avance progresivo de conquista humana. No le queda otra alternativa que seguir un camino irreversible. La vuelta a su estado primario de armonía le está prohibido: «Y lo sacó Jehová del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado. Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto del Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida» (*Gén. 3, 23-24*) (71).

Con el acto de desobediencia a Dios, el hombre, afirma su libertad a la vez que rompe, como consecuencia, con su estado armónico originario. A partir de este momento, lo peculiar de su existencia es la escisión, el desdoblamiento, la incertidumbre, la inseguridad, el desgarramiento, la alienación, dicho con una sola palabra. De este estado de enajenación, en que ha quedado el hombre, brota un destello de luminosidad creciente, paralela al desarrollo y desenvolvimiento bíblico, que apunta y orienta hacia una nueva armonía, cuya peculiaridad es la eliminación de toda tensión. La literatura profética y rabínica han denominado este momento con las expresiones simbólicas de «el fin de los días» y «el tiempo mesiánico». La nueva armonía, para Fromm, «no es un estado predeterminado por Dios o las estrellas; no acontecerá si no es por el esfuerzo del hombre. El tiempo mesiánico es la respuesta histórica a la existencia del hombre. Puede destruirse a sí mismo o avanzar hacia la realización de la nueva armonía. El mesianismo no es algo accidental en la existencia del hombre sino la respuesta inherente, lógica a ella; la alternativa a la autodestrucción del hombre» (72).

A partir de la toma de conciencia de la pérdida del estado paradisíaco, la

(70) Ibid., 79-80.

(71) Citado en Ibid., 81.

(72) Ibid., 82.

Biblia gira en torno al nuevo momento por venir. Múltiples locuciones y acontecimientos alimentan esta idea hasta convertirla en la gran esperanza del pueblo judío.

La búsqueda de la nueva armonía humana se inicia tan pronto queda atrás la «armonía prehumana». La liberación, una de las grandes cualidades del «tiempo mesiánico», es perseguida por Abraham, Moisés, Josué, los profetas, etc. Parece ser que la liberación entraña rompimiento con los cordones protectores de todo tipo de seguridad mutiladora: Abraham abandona su tierra y sus parientes; Moisés sigue igual suerte al dejar Egipto camino de la tierra prometida; los profetas desafían y rechazan la protección de los poderosos. Estas tres fases, consideradas centrales en la *Biblia*, siguen un mismo esquema lógico: La promesa de bendición y liberación va precedida de la ruptura y el desarraigo con las formas de vida del pasado enajenadas. Los personajes bíblicos, correspondientes a esta fase, aparecen desdoblados por el abandono y la promesa, la ruptura y la liberación.

De una gran singularidad es la liberación de los hebreos del dominio de Egipto. Esta liberación es primordialmente una revolución social, la primera revolución social de la historia. La Biblia relata este acontecimiento en cuatro actos principales. El primer acto describe la situación de explotación del pueblo hebreo. Esta situación se hace insoportable hasta el punto que llega a los «oídos de Dios». Tras este momento, se pone en marcha la gran revolución. Es el segundo acto que culmina, después de un sinfín de incidentes, con el triunfo de los explotados y el canto agradecido de un hermoso poema por Moisés y todo el pueblo: «Jehová reinará eternamente y para siempre» (Ex: 15, 18) (73). El tercer acto del drama de la revolución hebrea es la peregrinación por el desierto. Empiezan a surgir los primeros miedos, desconfianzas e insatisfacciones: La libertad como el desierto son duros y la nostalgia del pasado hace su primer asomo: «Ojalá hubiéramos muerto por mano de Jehová en la tierra de Egipto, cuando nos sentábamos a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta saciarnos; pues nos habéis sacado a este desierto para matar de hambre a toda esta multitud» (Ex. 16,3) (74). La seguridad, que daba su pasada condición de esclavos, les parece preferible a la inseguridad de la libertad. En otro momento, después que su único guía visible, Moisés, se ausenta más de lo debido, el pueblo pide a Aarón la construcción de dioses (ídolos) protectores. Finalmente llega el último acto de la revolución y Moisés muere. El se quedó al otro lado del Jordán sin poder atravesarlo y sin poder entrar en la *tierra prometida*. «El, también, es miembro de una generación que se crió en la adoración a los ídolos y en la servidumbre, y aunque fue el mensajero de Dios, lleno de la visión de una vida nueva, su pasado lo retenía y no podía participar en el futuro. La muerte de Moisés completa la respuesta bíblica a la cuestión de la posibilidad de la revolución. La revolución puede tener éxito sólo a través de sucesivas etapas en

(73) Citado en *Ibid.*, 99.

(74) Citado en *Ibid.*, 99.

el tiempo. El sufrimiento provoca la rebelión; la rebelión provoca la emancipación de la esclavitud; la emancipación «de» puede conducir eventualmente a la emancipación «para» una vida nueva sin idolatría. Pero dado que no hay un cambio milagroso en los corazones, cada generación solamente puede dar un paso. Los que han sufrido y desencadenado la revolución no pueden ir más allá de los límites que su pasado les señala» (75). Será Josué el que tomará el puesto de Moisés.

Después de la entrada en la nueva patria, los hebreos cayeron en los mismos vicios que sus vecinos egipcios: masacraron sin piedad a hombres, mujeres y niños bajo el pretexto de librarse de la idolatría. La primera revolución había fracasado, pero no los contenidos que la habían provocado: la idea de que el hombre tiene como objetivo hacerse plenamente humano. Los profetas continuaron la gran revolución iniciada por Moisés, profundizando y aclarando sus ideas; desarrollando «un concepto de la historia que, aunque estaba contenido en germen en el período anterior, floreció solamente en la literatura profética, en el concepto del tiempo mesiánico, que habría de tener la más profunda influencia sobre el desarrollo no sólo de la historia de los judíos sino de todo el mundo, primeramente bajo la forma de cristianismo y luego en una forma secularizada, el socialismo, aunque tanto el cristianismo como el socialismo, en su forma institucionalizada, distorsionaron la visión original» (76).

El concepto bíblico del tiempo mesiánico está estrechamente relacionado con el concepto de paraíso. Ambos contienen un elemento común: el estado de armonía. El paraíso es la edad de oro del pasado, y el tiempo mesiánico la edad de oro en el futuro por venir. Son dos edades, al mismo tiempo, iguales y distintas. Iguales en el sentido de hacer referencia a una situación en la que está ausente toda tensión perturbadora; distintas en cuanto una quedó hundida en el seno de la historia fuera del alcance del hombre, y la otra espera su feliz realización.

El tiempo mesiánico es el momento en el que el hombre habrá nacido plenamente y en el que podrá desarrollar, en armonía, todas sus potencialidades. En el principio de la historia bíblica, el hombre perdió su hogar y se encontró a la intemperie de las acometidas hostiles de la naturaleza, de los otros hombres y de sí mismo; en el tiempo mesiánico volverá a encontrar un nuevo hogar donde brillará la «paz». El *concepto profético de la paz* no queda reducido, como se ha entendido modernamente, a la ausencia de guerra. Su sentido abarca toda la realidad relacional del hombre. La paz bíblica conlleva la desaparición de toda destructividad; es la armonía y la unión entre los hombres; es la superación de todo tipo de alienación.

Los tiempos mesiánicos han sido descritos por los profetas con una carga de humanismo poético no superado después de más de veinticinco siglos:

(75) *Ibid.*, 103.

(76) *Ibid.*, 105.



«Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el buey comerá paja. Y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar» (Is. 11, 6-9).

«En aquel tiempo haré para tí pacto con las bestias del campo, con las aves del cielo y con las serpientes de la tierra; y quitaré de la tierra arco y espada y guerra, y te haré dormir segura» (Os. 2, 18).

«Y él juzgará entre muchos pueblos, y corregirá a naciones poderosas hasta muy lejos; y martillarán sus espadas para azadones y sus lanzas para hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se ensayarán más para la guerra. Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente; porque la boca de Jehová de los ejércitos lo ha hablado» (Miq. 4, 3-4).

«En aquel tiempo habrá una calzada de Egipto a Asiria, y asirios entrarán en Egipto, y egipcios en Asiria; y los egipcios servirán con los asirios a Jehová. En aquel tiempo Israel será tercero con Egipto y con Asiria para bendición en medio de la tierra; porque Jehová de los ejércitos los bendecirá diciendo: Bendito el pueblo mío Egipto, y el asirio obra de mis manos, e Israel mi heredad» (Is. 19, 23-25).

«No con ejército, ni con fuerza, sino con mi espíritu (se hace la historia), ha dicho Jehová...» (Zac. 4, 6) (77).

La idea de armonía, que se desprende de estas citas, se repite, con insistencia, a través de las más variadas formas poéticas, en toda la literatura profética. Los tiempos mesiánicos no vienen dados, según Fromm, por la irrupción de un ser extraordinario capaz de transformar la realidad toda. Fromm, compartiendo la opinión de los rabíes, considera que «el mesías nunca es el "salvador"; no transforma al hombre ni cambia su sustancia. El mesías es siempre un símbolo, el rey ungido de la casa de David, que aparecerá cuando lleguen los tiempos. Precisamente en este hecho de que el mesías sea el símbolo de un nuevo período histórico, y no un salvador, reside una diferencia decisiva entre el concepto judío y el que desarrolló la iglesia cristiana» (78).

El mensaje profético se ha convertido, por todo ello, en el puntal más firme del humanismo. Y lo que es hoy incuestionable es que los grandes maestros del humanismo más radical tuvieron su inspiración en las fuentes bíblicas.

(77) Citados en Ibid., 114-117.

(78) Ibid., 124.

3. LOS GRANDES MAESTROS DE LA HUMANIDAD

Para Erich Fromm, los grandes hombres de la historia han sido aquellos que han formulado y vivenciado con hondura, claridad, brillantez y acierto, lo que constituye el centro de la realización humana, tanto en su perfil individual como colectivo. Ellos supieron apuntar, con energía e intuición, los caminos y los procesos que han de seguir el hombre y la humanidad para alcanzar la plenitud. Ellos tuvieron fe en el hombre y en su triunfo definitivo sobre toda adversidad y servidumbre, aunque este triunfo no lleva el sello del dominio posesivo a la vez que distanciador, sino el de la reconciliación y armonía amorosa. Ellos creyeron en los grandes poderes que pueden dar consistencia a la existencia humana. Ellos supieron romper con las barreras fronteras que impedían la penetración en las laderas soleadas, donde los valores humanísticos echan sus raíces y tienen su acampada. Ellos experimentaron el sosiego que da la vivencia del amor, la razón y la libertad, y la fecunda amalgama de sentimientos más tiernamente humanos que se desprende de los mismos. Y lo que es más: todo ello lo expresaron envuelto en un ropaje contagiador de optimismo y esperanza; optimismo y esperanza, cuyas peculiaridades son el estar adornadas más por presencializaciones de vivencias que por formulaciones en dispositivos teóricos fríos y abstractos. Por estas razones, Fromm no titubea en considerar a estos hombres como «los grandes guías espirituales de la humanidad», porque ellos, «Lao-Tsé, Buda, Isaías, Zoroastro, Jesús, y muchos otros, han expresado los más profundos anhelos del hombre... Ellos penetraron el cascarón de la costumbre, la indiferencia y el temor mediante el cual la mayor parte de la gente se protege de la experiencia auténtica» (79).

Mas no siempre estos grandes «maestros» han tenido el justo reconocimiento de sus grandes aportaciones históricas, especialmente por parte de aquellos que han mantenido y mantienen posiciones críticas recortadas, como por los que se atrincheran en definiciones dogmáticas. Con alta frecuencia, unos y otros distorsionan la realidad: los primeros al no atinar a diferenciar el ideal de la ideología; los segundos al apoyar la manipulación ideológica y al impedir penetrar en el ideal.

Es sorprendente la coincidencia existente, en lo esencial, entre los ideales de los grandes genios religiosos, si tenemos en cuenta los contextos geográficos, raciales, sociales, económicos, políticos, etc., en los que prendieron y se desarrollaron. Esto no lo han sabido ver ni los seguidores dogmáticos, ni los críticos de vía estrecha. Los ideales de los grandes maestros de la humanidad si sabemos separarlos de la hojarasca espesa que amontonaron alrededor de los mismos, durante muchos siglos, los estamentos religiosos y políticos deformantes, es simple: «conocimiento, amor fraternal, reducción del sufrimiento, independencia y responsabilidad. Estos constituyen el núcleo ético

(79) PSH, 148-149.



de todas las grandes religiones en que se basan las culturas orientales y occidentales, las enseñanzas de Confucio y Lao-Tsé, Buda, los Profetas y Jesús. Aunque existen ciertas diferencias de acento entre estas enseñanzas, por ejemplo, Buda destaca la reducción del sufrimiento, los Profetas hacen hincapié en la sabiduría y la justicia, y Jesús en el amor al prójimo, es notable hasta qué punto estos maestros religiosos están fundamentalmente de acuerdo acerca de la finalidad del desarrollo humano, y las normas que deben guiar al hombre» (80). Han sido los seguidores de los hombres de visión los que desfiguraron, a través del tiempo, los ideales hasta convertirlos en vulgares ideologías. También fueron estos mismos, es decir, los prestos a la cerrazón dogmática, los que fomentaron las luchas de religiones. «El hecho de que las grandes religiones y los grandes sistemas éticos hayan luchado unos contra otros con tanta frecuencia, y hayan subrayado sus diferencias y no sus analogías, se debió a la influencia de quienes erigieron iglesias, jerarquías y organizaciones políticas sobre los sencillos cimientos de la verdad puestos por los hombres de espíritu» (81). Lo que fue una honda vivencia, sentida y vivida por los hombres de profunda visión, ocasionando el seguimiento contagioso en infinidad de discípulos, lentamente se fue deteriorando hasta convertirse en actitudes puramente cerebrales, enajenadas, vacías de su significado original. Las ideas permanecieron, aunque huera de contenido, bajo el poder religioso y secular, el cual llevó a cabo un trabajo de sistematización y ritualización enfermizas al servicio de los intereses de poder. De este modo, lo que había sido un hermoso ideal universal, vivido prematuramente por los grandes «guías de la humanidad», fue a parar al fondo de las aguas putrefactas de las charcas ideológicas.

El mensaje de los grandes «guías espirituales de la humanidad» es siempre novedoso, es siempre actual, precisamente porque supieron hacer vibrar los resortes más escondidos y profundos del hombre. Ahí está la llave de su gran secreto. Estos hombres sacaron adelante sus ideales, no por el apoyo del poder sino por el empuje de sus arrolladoras personalidades. Pero ello solamente fue posible porque mantuvieron actitudes revolucionarias; aún más, tuvieron caracteres revolucionarios. Ahora bien, cuando Erich Fromm habla de carácter revolucionario no se refiere «a un concepto conductual sino un concepto dinámico. Uno no es un "revolucionario" en este sentido caracterológico porque profiera frases revolucionarias o porque participe en una revolución. En este sentido es revolucionario el hombre que se haya emancipado de los lazos de sangre y suelo, de su madre y su padre, de fidelidades especiales al Estado, clase, raza, partido o religión. El carácter revolucionario es un humanista en el sentido en que siente en sí mismo a toda la humanidad, y en que nada humano le es ajeno. Ama y respeta la vida. Es un escéptico y un hombre de fe» (82).

(80) PR, 32-33.

(81) PSC, 283-284.

(82) CHA, 77.

El carácter revolucionario no es un fanático. El fanático convierte su causa en absoluto. El carácter revolucionario no se deja atrapar por ninguna causa absoluta, ni constituye nada en ídolo que exija absoluto sometimiento. El carácter revolucionario tampoco es un rebelde y un oportunista como los que hemos conocido en nuestro siglo, muchos de los cuales iniciaron sus vidas políticas como supuestos revolucionarios y después resultaron ser nada más que rebeldes oportunistas.

Los rasgos fundamentales del carácter revolucionario son la independencia, es decir, el ser libre, y el espíritu crítico. La independencia y la libertad plena sólo pueden existir «cuando el individuo piensa, siente y decide por sí mismo. Lo podrá hacer de modo auténtico únicamente cuando haya alcanzado una relación productiva con el mundo que lo rodea que le permita responder de manera auténtica. Este concepto de libertad e independencia se puede hallar en el pensamiento de los místicos radicales, como asimismo en las ideas de Marx. El más radical de los místicos cristianos, el maestro Eckhart, dice: "¿Qué es mi vida? Aquello que es movido por sí mismo desde adentro. Lo que es movido desde afuera no vive"» (83). El espíritu crítico no hace concesiones a las ficciones. Su lema es escudriñar los secretos de la realidad sin recortes, ni distorsiones. La persona con espíritu crítico no hace concesiones a las presiones de los dueños del poder y la fuerza. Tampoco se inclina ante la normativa constituida, aun cuando sea apoyada por la mayoría, si está basada en principios falsos. El seguimiento de la verdad, en estas personalidades, es de una gran altura ética. Así Jesús, Sócrates, los profetas y muchos hombres por los que la historia, de un modo u otro, ha tributado su admiración y respeto, si bien después de muertos.

El intento de Fromm es hacernos ver que tanto los grandes ideales como los grandes «maestros» están exigiendo un nuevo enfoque hermenéutico. La tarea de la crítica, en los años sucesivos, ha de evitar la repetición de viejos errores, teniendo bien claro que su objetivo «no es denunciar los ideales, sino demostrar su transformación en ideologías, y desafiar a la ideología en nombre del ideal traicionado» (84). Es el momento del reconocimiento de las grandes aportaciones históricas, también de los grandes fraudes, porque, según Fromm, «la razón por la cual ya no vivimos en cavernas es precisamente porque en la historia humana ha habido siempre suficientes caracteres revolucionarios —los creadores de las grandes religiones tuvieron caracteres revolucionarios— como para sacarnos de las cavernas y sus equivalentes. Hay empero muchos otros que pretenden ser revolucionarios cuando en realidad son rebeldes, autoritarios u oportunistas políticos» (85).

(83) Ibid., 66-67.

(84) Ibid., CI, 112.

(85) Ibid., 78.





IV. LA SOCIEDAD PRESENTE EN LA ENCRUCIJADA

El estudio de la sociedad junto al estudio del hombre constituyen los dos grandes puntales sobre los que descansa el pensamiento de E. Fromm. A través de la instancia crítica del «carácter social», Fromm intenta llegar a las causas, tanto constructivas como destructivas, que determinan la vida social. Con esta orientación, Fromm se lanza a la difícil tarea de comprender al hombre y la sociedad de nuestros días. Para llevar a feliz término su empeño seguirá un tipo de análisis, que recoge tanto los aspectos materiales como los «ideológicos». Ambos campos están estrechamente unidos formando una unidad en lo que Fromm ha denominado «carácter social». La separación de cualquiera de las partes del todo daría como resultado el fracaso de la investigación misma. Supuesto esto, unas veces, nuestro autor, irá de los aspectos materiales o socio-económicos a los ideológicos, y de los ideológicos a los materiales; siempre según lo determine el objeto inmediato de estudio. Por ejemplo, para el estudio del hombre en la sociedad capitalista, parte de la estructura económica. Por el contrario, el factor ideológico es el punto de partida del estudio del hombre en la sociedad «socialista». Lo sorprendente es que en uno y otro caso, los resultados son muy parecidos: impotencia de ambas sociedades para resolver el problema humano. El diagnóstico de Fromm es duro: los dos modelos socio-económicos más generales de la sociedad contemporánea no posibilitan la creación de una sociedad humana en la que el hombre sea considerado centro de toda la realidad social. La sociedad actual, por las repercusiones destructivas que tiene sobre el hombre, puede ser considerada enferma, patológicamente hablando.

1. EL CARÁCTER SOCIAL DEL HOMBRE

Los estudios del hombre y la sociedad están lejos de ofrecer una visión compacta y homogénea. A la hora de cosechar resultados las soluciones se diversifican según autores, escuelas y líneas interpretativas. Al señalar este hecho no optamos por la crítica simplificadora; solamente queremos dejar constancia de un hecho que es consecuencia de la complejidad del tema en estudio. En el tema hombre-sociedad no resulta fácil concertar los factores «subjetivos y objetivos». De hecho, las grandes corrientes de los dos últimos

siglos se han polarizado por uno u otro de los factores. Así, el idealismo de cualquier signo, el economicismo marxista, el sociologismo positivista y el psicologismo freudiano no pudieron sobrepasar el esquema reductivista. Fromm consciente de estas deficiencias, y con el ánimo de dar un paso adelante, se centra en el concepto de «carácter social» (1).

¿Qué entiende nuestro autor por carácter social? «Me refiero —contesta Fromm— con ese concepto, al núcleo de la estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura, a diferencia del carácter individual, que es diferente en cada uno de los individuos pertenecientes a la misma cultura. El concepto de carácter social no es un concepto estadístico en el sentido de que sea la simple suma total de los rasgos de carácter que se encuentran en la mayoría de los individuos de una cultura dada. Sólo será bien comprendido por referencia a la función del carácter social» (2). El carácter social es el punto de convergencia del polo objetivo y el polo subjetivo. Existe una tensión dialéctica constante entre los factores socio-económicos y las exigencias o necesidades del hombre, entre los aspectos materiales (condiciones objetivas) y los «espirituales» (condiciones subjetivas). El resultado de esta dinámica polar desemboca en el carácter social. Fromm cree superar así la posición explicativa sociologista marxista, como la psicologista freudiana. La génesis del carácter social no puede entenderse solamente desde una sola causa, sino desde la interacción de causas objetivas y subjetivas; es decir, desde el acoplamiento de las estructuras socio-económicas y las ideas e ideales que imperan en una sociedad dada. En verdad, dirá Fromm, «sólo entenderemos el proceso social si partimos del conocimiento de la realidad del hombre, de sus propiedades psíquicas tanto como fisiológicas, y si estudiamos la interacción entre la naturaleza del hombre y la naturaleza de las condiciones externas en que vive y que ha de dominar si quiere sobrevivir» (3).

Toda sociedad tiene una organización propia, determinada por factores económicos, geográficos, políticos, etc., que la dan su impronta y la caracterizan. Aunque las estructuras van cambiando en el curso del desenvolvimiento histórico, es tónica general de toda sociedad acogerse a estructuras relativamente estables y fijas. En verdad, cada tipo de sociedad sólo puede existir en el marco de su estructura particular. La función del carácter social consiste en garantizar la estabilidad y el funcionamiento de la sociedad, moldeando y polarizando las energías de los individuos a actuar según lo requiere dicha sociedad. Es decir, las sociedades permanecen estables durante unos periodos determinados por el apoyo psicológico «internalizado» de sus miembros. Si las condiciones objetivas de la sociedad cambian, el carácter social también cambia. Y cuando esto no se produce, es decir, cuando el

(1). Un estudio amplio sobre el carácter social se encuentra en la obra de A. Caparrós, o. c.

(2) PSC, 71.

(3) Ibid., 73.

carácter social tradicional no se ajusta a las nuevas condiciones externas se ocasiona una convulsión en el mismo capaz de convertirse en elemento desintegrador más que estabilizador.

Si los cambios económicos pueden repercutir en la modificación del carácter social se debe a que el hombre tiene una gran capacidad de adaptación o que no quiere decir que sea indiferente a cualquier tipo de adaptación a los intereses de determinados tipos de sociedades. Las ideas, que se desprenden de estas necesidades, cuando se hacen conscientes pueden cambiar el carácter social y, por tanto, como consecuencia modificar las mismas estructuras socio-económicas. Un buen ejemplo ilustrativo de estas afirmaciones puede encontrarse en un acontecimiento de capital importancia: la Revolución Francesa. En ésta convergieron causas de distinta índole, pero es incuestionable que una de las causas esenciales que estimuló la revolución y el cambio social fue la toma de conciencia de unas ideas correspondientes a ciertas necesidades inherentes al ser humano como son la independencia y la libertad.

Es indudable que Fromm trata de corregir la tesis marxista según la cual todo tipo de cambio, a cualquier nivel, es expresión de la transformación económica. «El cambio y la revolución sociales no emanan sólo de nuevas formas productivas que entran en conflicto con formas antiguas de organización social, sino también del choque entre condiciones sociales inhumanas y las inalterables necesidades del hombre. Se puede hacer casi cualquier cosa a un hombre, pero sólo casi. La historia de la lucha del hombre por la libertad es la expresión más reveladora de este principio» (4). Con igual claridad, Fromm, rechaza el punto de vista de Freud que explica todo el devenir histórico desde la óptica de las fuerzas psicológicas. La posición de Fromm sintetiza, en un marco dialéctico, ambas posiciones al afirmar que «no es sólo la “base económica” la que crea un cierto carácter social que, a su vez, crea determinadas ideas. Las ideas, una vez creadas, también influyen en el carácter social e indirectamente, en la estructura económica de la sociedad. Lo que intento recalcar es que el carácter social es el intermediario entre la estructura socioeconómica y las ideas e ideales que imperan en una sociedad. Sirve de intermediario en ambas direcciones: de la base económica a las ideas, y de las ideas a la base económica» (5).

Los desajustes y desarreglos, como la neurosis, la agresividad, la indiferencia, etc., que se pueden detectar en cualquier sociedad, son el reflejo de la interconexión dinámica existente entre las causas sociales externas y las exigencias internas subjetivas. Esto es lo que lleva a Fromm a centrarse en una instancia, como es el carácter social, donde inciden ambos factores. Pero el aceptar el carácter social como instancia crítica conlleva un doble com-

(4) HS, 256.

(5) CI, 77-78.



promiso de fidelidad: por un lado, el estudio de todos los factores materiales que determinan una sociedad, y por otro, el estudio del hombre sin cortapisas. De lo que se trata, dicho con otras palabras, es de no perder la conexión dialéctica de ambos aspectos, subjetivo y objetivo, pero sin caer en la trampa de la mera descripción positivista. Ello solamente se hace posible cuando se está abierto no sólo al hombre mutilado de una sociedad dada, sino al hombre integral que hay que recuperar.

2. EL HOMBRE DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

a) Estructura socioeconómica del capitalismo

El estudio del hombre dentro de la sociedad capitalista sólo puede hacerse comprensible, según E. Fromm, si nos esforzamos en entender el sistema económico que la ha engendrado. El sistema económico que ha configurado Occidente, desde los siglos XVII y XVIII, es el capitalismo. Si bien constatamos grandes cambios con el suceder del tiempo dentro del mismo, hay unos rasgos inmutables caracterizadores que han perdurado a través de toda su historia y es, en virtud de estos rasgos comunes, legítimo utilizar el término capitalismo para denominar el sistema económico existente durante todo un período que se inicia en el siglo XVII y llega hasta la actualidad.

Los rasgos comunes del capitalismo de los siglos XVII al XX son: 1) la libertad política y jurídica; 2) la sujeción de unos hombres a otros (obrerros y empresarios) bajo el control de un contrato de trabajo; 3) la existencia del mercado de mercancías como mecanismo que determina los precios y regula el cambio de la producción social; 4) el principio de utilidad individual, según el cual la búsqueda del bien particular, en un contexto de lucha competitiva, trae consigo las mejores ventajas para la sociedad (6).

A fin de comprender mejor el capitalismo del siglo XX expondremos la movilidad y las convulsiones que se han dado históricamente dentro del mismo.

Al abordar los siglos XVII y XVIII, debemos tener en cuenta dos aspectos fundamentales que caracterizan este primer período del capitalismo. Primero, la técnica y la industria eran muy elementales, estaban en sus comienzos. Segundo, la cultura medieval, en su vertiente moral y religiosa, seguía ejerciendo una influencia de gran consideración sobre las nuevas formas económicas. En este contexto, pese a la puesta en marcha de las nuevas prácticas económicas, todavía se pueden encontrar principios con miras altamente humanistas. El más importante de estos principios era aquel que consideraba la sociedad y la economía al servicio del hombre y no, como sucede en el capitalismo posterior, el hombre al servicio de ellas. Este principio explica las

(6) Cf. PSC, 75.

actitudes dubitativas de los críticos del tiempo al enfocar los nuevos cambios desestabilizadores del «viejo orden» por la aparición de las máquinas que acrecentaban el paro de los trabajadores. Tanto Colvert como Montesquieu no se oponían ciega y sistemáticamente al progreso tecnológico; la razón de esta oposición estaba basada en las consecuencias inmediatas de deshumanización y la reducción del número de trabajadores. El hombre todavía era considerado, al menos teóricamente, el valor fundamental (7).

A medida que va tomando consistencia la forma económica capitalista, en el siglo XIX, se va produciendo paulatinamente el desplazamiento de valores. El ser humano, considerado en otro tiempo centro del sistema, deja su lugar a los negocios y la producción. Las ideas restrictivas de los siglos anteriores quedaban invalidadas y lo único que toma consistencia realmente es el principio del máximo rendimiento, concretado en las máquinas y sus «apéndices», los trabajadores. Uno de los elementos más característicos del siglo XIX es la explotación despiadada del trabajador. Mientras los jornales de los obreros rondaban el hambre y la miseria, los propietarios del capital, apoyados y protegidos por las leyes morales y sociales, aumentaban el tamaño de sus empresas. Las entidades económicas, como grandes monstruos, no respetaban coacciones o limitaciones de ningún tipo, salvo aquellas que se desprenden de sus leyes y fuerzas internas incontroladas y anónimas. Las fuerzas o ímpetus componentes del engranaje económico del siglo XIX es el mercado, la competencia y la ganancia.

El mercado posee una dinámica interna irreversible. Aún más, la ley del mercado no está sujeta a ninguna causa exterior, pero ella tiene poder de interferir, modificar y hasta destruir el orden exterior. En verdad puede decirse que es lo único que tiene vida propia en el siglo XIX. La estabilidad de las sociedades, las nuevas creaciones de fuentes de opinión y la misma vida de los hombres, tanto la del empresario como la del trabajador, penden y dependen de las leyes anónimas del mercado y del mecanismo económico. El mercado invade y gobierna todas las esferas del hombre y la sociedad. Todo el mundo cree actuar en beneficio de su propio interés, pero en verdad actúa por otras causas muy distintas. Así, el capitalista modifica su empresa no porque quiera hacerlo, sino porque es la única opción que se le impone necesariamente. Otra opción distinta a la requerida por la dinámica del sistema, aun cuando sea una confirmación de la voluntad personal, lleva a la destrucción. Igualmente el trabajador no tiene libertad para escoger el trabajo mejor retribuido y que mejor concuerde con sus aptitudes personales. El mercado es la base de la formación de las relaciones humanas. El es el árbitro y el gran gobernante de los hombres y de la sociedad.

(7) «Bien conocido es el escepticismo de las gentes de aquella época en relación con las nuevas máquinas, por cuanto amenazaban acabar con el trabajo realizado por hombres. Colvert las llamaba 'el enemigo del trabajo', y Montesquieu (*Esprit des Lois*, XXIII, 15) dijo que las máquinas que reducen el número de trabajadores son 'perniciosas'. Ibid., 76.

Otra rueda del engranaje económico capitalista es la competencia. El funcionamiento económico del mercado está sustentado por la lucha competitiva de los individuos. Todos quieren vender, capitalistas y trabajadores, sus productos o sus fuerzas de trabajo en sus respectivos mercados a fin de sobrevivir. La característica de estas circunstancias es la del enfrentamiento con otros muchos opositores capaces, en cualquier momento, de suplantar la mercancía o el puesto de trabajo. La competitividad penetra en todas las capas de la sociedad. Nadie queda exento de estas presiones. Es una guerra, más o menos encubierta, de todos contra todos. El objetivo, en esta cadena competitiva, consiste en alcanzar los mejores lugares, aunque siempre son unos pocos los que realmente los alcanzan.

Una tercera fuerza que constituye el modo capitalista de producción y le da forma es la rentabilidad. La finalidad de toda actividad económica se centra en la ganancia. En verdad, donde se hace más visible esta ganancia es en las empresas que salen ilesas de la competencia que impone el mercado. El capital termina concentrándose en manos de los capitalistas que suelen ser siempre una minoría muy reducida de la población. Por el contrario, la ganancia del trabajador queda reducida a un mínimo, siempre insuficiente, para poder sobrepasar una vida de miseria. El trabajador no tiene más reconocimientos dentro de la empresa que el que se dispensa a cualquier máquina en orden al aumento y potenciación de las ganancias empresariales. La distribución económica, en órbita capitalista, carece de una proporción equilibrada entre el esfuerzo y el trabajo que presta el obrero y la compensación económica que percibe. Esta desconsideración acarrea graves consecuencias. En primer lugar, la desvalorización social del trabajo, del esfuerzo y habilidades del hombre. En segundo lugar, la puesta en marcha de nuevas formas de explotación.

Para Fromm, las formas nuevas de explotación del siglo XIX son más inhumanas y menos solidarias que las antiguas explotaciones sociales, porque «en la sociedad feudal se atribuían al señor el derecho divino a exigir servicios y cosas a sus vasallos, pero al mismo tiempo estaba obligado por la costumbre a responder de sus vasallos, a protegerlos y a proporcionarles por lo menos lo estrictamente necesario para vivir según el nivel tradicional de vida. La explotación feudal tenía lugar en un sistema de mutuas obligaciones humanas, y así estaba gobernada por ciertas restricciones. La explotación, tal como tenía lugar en el siglo XIX, era algo esencialmente distinto. El obrero, o más bien su trabajo, era una mercancía que compraba el propietario de capital, no diferente en esencia de cualquiera otra mercancía de las usuales en el mercado, y el comprador la usaba a su máxima capacidad. Puesto que había sido comprada por su precio justo en el mercado de trabajo, no podía haber reciprocidad ni obligación de ninguna clase por parte del propietario de capital, aparte de pagar los salarios. Si quedaban sin trabajo centenares de miles de trabajadores y a punto de perecer de hambre, aquello era mala suerte suya, consecuencia de la inferioridad de sus talentos, o simplemente

de una ley social y natural que no podía ser modificada. La explotación ya no es personal, sino que se había hecho anónima, por decirlo así. Era la ley del mercado la que condenaba a un hombre a trabajar por un jornal de hambre, y no la intención o la avaricia de otro individuo. Nadie era responsable ni culpable, nadie podía hacer cambiar las circunstancias. Se trataba de las leyes de hierro de la sociedad, o así parecía al menos» (8).

El paso del siglo XIX al XX trae consigo grandes transformaciones en el capitalismo. Algunos aspectos del capitalismo temprano desaparecen totalmente, otros se consolidan y algún que otro rasgo surge enteramente nuevo. Nosotros, siguiendo el itinerario de análisis frommiano, nos detendremos en aquellas facetas más significativas del capitalismo contemporáneo.

Uno de los cambios más radicales que se dan entre el siglo XIX y mediados del XX es en el campo de la técnica industrial. Las grandes industrias atraen, asumen y explotan, en proporciones cada vez mayores, la máquina de vapor, el motor de combustión interna, la electricidad y a un nivel más lento comienzan a emplear la energía atómica. El proceso conlleva una mayor mecanización y automatización en detrimento de la aplicación del trabajo manual y la inteligencia humana. Es decir, la inteligencia humana es sustituida por las máquinas y el trabajo manual por el trabajo mecánico. El empleo de las máquinas reguladas automáticamente han afectado profundamente todo el proceso de producción. La tecnificación en el modo de producción se hace posible gracias a la creciente concentración de capital. La pequeña y mediana empresa pierden competitividad en el mercado, siendo obligadas a la fusión con un poder económico superior o a depender directamente de las grandes empresas ofreciendo servicios accesorios. De este modo, el capitalismo del siglo XX está dirigido por empresas gigantes, controladoras de los mercados aun cuando no se hayan constituido en monopolios.

Desde otra perspectiva, las grandes empresas han perdido el rasgo personal que tenían, en otro tiempo, las empresas pequeñas al estar dirigidas por propietarios. La separación de propiedad y dirección ha corrido paralela a la concentración de capitales. Las sociedades se constituyen en sociedades anónimas al abrir sus puertas a las acciones. Ello permite el nacimiento de un nuevo grupo social constituido por los burócratas o administradores de la gran empresa.

El capitalismo contemporáneo, en relación al capitalismo del siglo XIX, sufre un fuerte cambio con el fomento del mercado interior. La organización económica descansa sobre el principio de la producción y el consumo en masa. Si la tendencia más agudizada en el siglo XIX era el ahorro, la del siglo XX es justamente la contraria: la polarización hacia el consumo desenfrenado. Todos los medios de difusión y de presión social incitan poderosamente a crear la necesidad de un consumo cada vez mayor a la vez que indispensable.

(8) *Ibid.*, 82-83.

Es indudable que las facetas reseñadas del capitalismo contemporáneo han tenido grandes repercusiones en la estructura social. «Los hombres trabajan juntos. Entran a miles en las fábricas y las oficinas, y llegan en coches particulares, en trenes subterráneos, en autobuses, en tranvías; trabajan juntos a un ritmo que señalan los expertos, con métodos que formulan los expertos, ni con demasiada rapidez, ni con demasiada lentitud, pero juntos; cada uno forma parte del todo. Por la tarde la corriente fluye en sentido inverso: todos leen los mismos periódicos, escuchan la radio, ven películas, las mismas para los que están en la cumbre que para los que están en el primer peldaño de la escala, para el inteligente que para el estúpido, para el educado que para el ineducado. Producen, consumen, gozan juntos, acordes, sin suscitar problemas. Ese es el ritmo de su vida» (9).

Donde mejor han calado los rasgos caracterizadores del capitalismo más avanzado ha sido en los Estados Unidos. Los restos feudales del capitalismo europeo no echaron raíces en suelo norteamericano. La ausencia de estas trabas, junto a los grandes recursos naturales, han llevado a los Estados Unidos a coger la batuta del liderazgo del capitalismo más desarrollado. El capitalismo de la Europa Occidental trata de seguir los pasos, en medio de grandes contradicciones, del capitalismo más puro. El capitalismo de los Estados Unidos se ha convertido en modelo al que los países de la Europa del Oeste tienden a imitar. «Y es su modelo —anota Fromm— no porque Europa procure imitarlo, sino porque es la forma más progresiva del capitalismo, libre de reliquias y trabas feudales. La herencia feudal tiene, al lado de sus cualidades evidentemente negativas, muchos rasgos humanos que comparados con la actitud producida por el capitalismo puro, son extraordinariamente atractivos. La crítica europea de los Estados Unidos se basa esencialmente en los viejos valores humanos del feudalismo; en la medida en que aún se mantienen vivos en Europa. Es una crítica del presente en nombre de un pasado que está desapareciendo rápidamente en la misma Europa. La diferencia entre Europa y los Estados Unidos en este respecto no es más que la diferencia entre una fase antigua y una fase nueva del capitalismo, entre un capitalismo mezclado aún con restos feudales y el capitalismo en su forma pura» (10).

b) Efectos enajenadores del capitalismo

El análisis del carácter social del hombre actual, al igual que el del carácter individual, puede hacerse desde distintos puntos de vista. Fromm escoge el concepto de enajenación como elemento central desde el que lleva a cabo el análisis del carácter social contemporáneo. La elección de su punto de vista está avalada por una doble razón: «Una razón que he tenido para hacerlo, es que ese concepto me parece tocar el nivel más profundo de la personalidad; otra razón es la de que es el más apropiado si a uno le inte-

(9) *Ibid.*, 96.

(10) *Ibid.*, 91.

resa la interacción entre la estructura socioeconómica y la estructura de carácter del individuo medio» (11).

Como hemos visto en el apartado anterior, el capitalismo parte de formas elementales que históricamente van complejificándose más y más hasta llegar a un momento en el que el mismo sistema parece romper con su propia identidad. A este rasgo dinámico del capitalismo, desde el que Fromm inicia el estudio de la enajenación, ha sido denominado como «proceso de cuantificación y abstractificación» (12).

Si comparamos el proceso de producción medieval con el proceso capitalista, observaremos grandes diferencias. La dinámica artesanal se da en un contexto reducido, personal y concreto. Los talleres artesanales recogen un número pequeño de oficiales y aprendices, donde se desarrolla la labor en un ambiente familiar y fraternal. La producción por ser reducida exige una clientela también reducida. En definitiva, la dinámica artesanal no exige atenciones especiales. El artesano controla sus utilidades de un modo concreto y directo. Por el contrario, la empresa moderna descansa sobre balances económicos. Materias primas, maquinaria, costos de mano de obra y ganancias son equiparados al ser reducidos a valores monetarios. De este modo se hace posible el balance global. Todos los elementos del proceso de producción y venta son transformados en cifras, las cuales dirán al director si la actividad es rentable y provechosa. Los hombres no tienen otro trato que el de una simple cosa o la de un número del coeficiente total. La transformación de lo concreto a lo abstracto ha calado en lo más hondo del sistema capitalista. «El hombre de negocios moderno no sólo trata con millones de dólares, sino también con millones de clientes, miles de accionistas y miles de trabajadores y empleados; todas esas personas son otras tantas piezas de una máquina gigantesca que tiene que ser controlada y cuyos efectos hay que calcular; a lo último, cada hombre puede ser representado como una entidad abstracta, como una cifra, y sobre esa base se calculan los incidentes económicos, se preven las tendencias y se toman decisiones» (13). Nadie, a excepción de un reducto pequeño de la sociedad como es el campesinado, podría vivir tan sólo unos días sin recibir y gastar dinero. El dinero como cauce de las relaciones económicas es expresión abstracta del trabajo. O lo que es igual, recibimos determinada cantidad de dinero a cambio de diferentes cualidades; y al revés: ofrecemos dinero por lo que recibimos, cambiando de nuevo cantidades diferentes por cualidades diferentes.

Otra faceta de la producción capitalista, cuya consecuencia es una abstractificación cada vez mayor, es la creciente división del trabajo. Esta no es exclusiva del sistema capitalista. Puede decirse que la división del trabajo ha estado presente en casi todos los sistemas económicos que ha conocido la Historia. Lo peculiar de la producción capitalista es el grado a que llega esa divi-

(11) *Ibid.*, 97.

(12) *Ibid.*, 97.

(13) *Ibid.*, 97-98.



sión. En las economías precapitalistas, las esferas de producción eran mínimas. Prácticamente quedaban reducidas a la producción agrícola y la producción artesanal. Dentro de esas esferas la división era siempre muy pequeña. El contacto con la producción era directo. Esto ha cambiado totalmente en la industria moderna. Las grandes esferas de producción se han subdividido en un sinnúmero de especializaciones complementarias. El trabajador sólo conecta con una parte del producto ya que en ningún momento entra en contacto con el producto completo. Las especializaciones van en aumento proporcional según el desarrollo industrial. Sólo hay una persona que entra en contacto con el producto en su totalidad: el director. Pero, para éste, el producto es una abstracción cuya naturaleza es su valor de cambio.

El proceso de abstractificación del mundo moderno puede ser mejor comprendido examinando el concepto de la abstracción general. Tanto el desarrollo filosófico como científico están basados en una abstracción creciente. Renunciar a ella supondría retroceder a formas primitivas de pensamiento. En verdad, la capacidad de abstracción es una de las grandes cualidades del hombre, gracias a la cual se hace posible la cultura. Ahora bien, esta forma abstracta de relación es sólo uno de los modos que tiene el hombre de acercarse al objeto. En esta relación sólo se tienen en cuenta los componentes generales comunes de un mismo género, eliminando, como consecuencia, los rasgos individuales. La otra forma de relación con el objeto es en su concreción individual. Para que se de la relación plenamente humana con un objeto se hace necesaria la polaridad perceptiva de la singularidad y la generalidad, es decir, de la concreción y al mismo tiempo de la abstracción.

En nuestra cultura occidental, debido al cauce que han tomado las actividades económicas invadiendo toda la realidad relacional del hombre, «esta polaridad ha abierto a una referencia casi exclusiva a las cualidades abstractas de las cosas y de las personas, y al olvido de nuestra relación con su concreción y singularidad. En vez de formar conceptos abstractos cuando es necesario y útil, todo, incluso nosotros mismos, está siendo abstraído; la realidad concreta de las cosas y las personas que podemos relacionar con la realidad de nuestra propia persona es sustituida por abstracciones, por fantasmas que encarnan cantidades diferentes, pero no cualidades diferentes» (14). Los hombres como las cosas han perdido su valoración natural, según las cualidades propias, para convertirse en un valor económico. Todas las cosas son tratadas como mercancías que tienen un precio, y esto no sólo durante el período de transacción; aun después de comprado o vendido no pierden nunca por completo su calidad de mercancía. La abstractificación se proyecta hasta sobre los fenómenos que no son mercancías que se puedan vender en el mercado. Diariamente recibimos, a través de los medios de difusión, infinidad de noticias sobre catástrofes naturales. Las catástrofes son catalogadas según las pér-

(14) *Ibid.*, 100.

didas económicas. Rara vez se hace alusión a los aspectos cualitativos, como el sufrimiento, que toda catástrofe natural lleva consigo.

El análisis de la abstractificación y la cuantificación nos conduce al resultado central de los efectos del capitalismo sobre la personalidad: *el fenómeno de la enajenación*. Pero, ¿qué entiende E. Fromm por enajenación? «Entendemos por enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. Podría decirse que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona. El, como todos los demás, se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo y con el mundo exterior» (15).

La palabra enajenación, en su sentido antiguo, significaba tanto como locura: alienado en español y *aliéné* en francés son palabras que designan a la persona en un grado alto de perturbación mental. Hegel y Marx han sido verdaderamente los pensadores que la han dado «carta de naturaleza» (16). La enajenación o alienación la entienden ellos con referencia no al grado máximo de locura, sino como una forma menos pronunciada de autoenajenación, aunque no por ello menos perniciosa por constituir uno de los defectos más graves socialmente moldeados.

El concepto de enajenación, en el nuevo sentido dado por Hegel y Marx, tiene cierto paralelismo con el concepto de idolatría tal y como la desarrollaron los Profetas en el *Antiguo Testamento*. La denuncia profética del politeísmo apoya su fundamentación contra el estado deteriorado que da la autoenajenación. El hombre gasta sus cualidades en la construcción de ídolos ante los que después se postra en actitud de adoración. Adora lo que él mismo ha creado. De este modo, se convierte en una cosa en vez de considerarse resultado del propio esfuerzo personal. Hay una transferencia de poderes del hombre hacia las cosas idolatrizadas a las que se somete. El hombre pierde su identidad al refugiarse en el ídolo. Al final siente su vida, sus potencialidades y sus propios poderes como extraños, pudiendo estar en contacto consigo mismo sólo indirectamente, como sumisión a la vida petrificada de los ídolos.

Como podemos ver en la referencia a la idolatría, el tema de la enajenación no es un fenómeno exclusivamente moderno. Ahora bien, parece que en la antigüedad, la enajenación estaba circunscrita a unas esferas que cambian de una cultura a otra. Lo peculiar de la alienación moderna es que no hay

(15) *Ibid.*, 105.

(16) Un estudio amplio sobre la enajenación en estos dos autores nos lo ofrece Fromm en MCH, 55-68.

rincón donde no se deje sentir. La enajenación es casi total: «impregna las relaciones del hombre con su trabajo, con las cosas que consume, con el estado, con sus semejantes y consigo mismo. El hombre ha creado un mundo de cosas hechas por él como no había existido nunca antes, y ha construido un mecanismo social complicado para administrar el mecanismo técnico que ha hecho. Pero toda esa creación suya está por encima de él. No se siente a sí mismo como creador y centro, sino como servidor de un *golem* que sus manos han construido. Cuanto más poderosas y gigantescas son las fuerzas a las que libera, más impotente se siente en cuanto ser humano. Se enfrenta con sus propias fuerzas, encarnadas en cosas que él ha creado y enajenado de sí mismo» (17).

Con el modo moderno de producción, la enajenación del trabajo muestra signos alarmantes (18). A la caída de la estructura medieval y con la aparición de las nuevas técnicas productivas, el sentido y la función del trabajo toman nuevos cauces. El trabajador pierde el contacto directo con el resultado total del trabajo, quedando reducido a un átomo dirigido por los directores de empresa. La capacidad creadora, la independencia y la curiosidad del trabajador son cualidades que quedan excluidas del trabajo. Las mejores energías del trabajador son gastadas en producir algo extraño sobre lo que no puede sentir como propio. Su papel es esencialmente pasivo. El producto acabado en sus aspectos materiales, sociales y económicos no le conciernen. Para él no queda sitio en la planificación y dirección de la empresa. Su función exclusiva es cumplir con la parte encomendada del engranaje total, desconociendo la razón por la que produce un determinado tipo de mercancía y la relación que pueda tener lo que produce con las necesidades sociales en general. El es una parte más de la máquina. Se produce un desplazamiento de papeles. Los trabajos más complejos los hace la máquina y lo secundario recae sobre el trabajador. Dentro de este círculo no es una máquina la que está al servicio del hombre, sino el hombre al servicio de la máquina. La máquina se convierte en su dueño y señor. Ella marca los ritmos y las pausas a las que el trabajador se ha de adaptar.

El trabajo, como actividad humana en sí misma, pierde todo su sentido. Para el trabajador no tiene otra finalidad que la de conseguir un dinero con que alimentar a su familia y a sí mismo. Todo eso es lo que se quiere y espera de él. Forma parte del engranaje total de la empresa y tanto su papel como su función quedan reducidos a meras piezas de museo.

Pero los efectos enajenadores del trabajo no terminan ahí: el director de la empresa es un enajenado más. Aun cuando entre en contacto con el producto completo, su forma de relación no es creativa ni humana. Lo que importa al director no es tanto la utilidad que pueda aportar a la sociedad

(17) PSC, 108.

(18) En el siglo XIX, K. Marx denuncia esta situación en los *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid 1977) 103-109.

como la cuantía que engrosará en las arcas de la empresa. La enajenación penetra en todos los estratos del sistema capitalista: «El director, como el obrero, como todo el mundo, trata con gigantes impersonales: con la empresa competidora gigantesca, con el gigantesco mercado nacional y mundial, con un consumidor gigantesco a quien hay que incitar y manejar, con sindicatos gigantescos y con un gobierno igualmente gigantesco. Todos esos gigantes tienen su propia vida, por decirlo así, y son ellos quienes determinan la actividad del director y orientan la del trabajador y el empleado» (19).

Otra gran esfera de la enajenación moderna se da en el proceso del consumo. El modo de adquirir cosas está muy lejos de ser humano. Fromm, influido por Marx (20), considera que la adquisición de los más diversos productos no debería tener otras limitaciones que las que se desprenden de las necesidades y el empleo correcto de cada hombre. Sin embargo, en nuestra sociedad, el único requisito para adquirir mercancías depende de la posesión de dinero. Ahora bien, el dinero no cae del cielo. El dinero representa trabajo y esfuerzo en una forma abstracta. El poder contar con una suma más o menos alta va a depender generalmente —excluimos los modos «extraordinarios»— de unas cualidades desarrolladas por el trabajador en su trabajo. En el consumo, por el contrario, no se exigirá mostrar ninguna cualidad; bastará tener dispuesto el dinero para comprar cualquier cosa aunque no la necesite. La mera disposición de dinero da todos los derechos, incluso el derecho a destruir el producto comprado.

Hemos de hacer alusión a otra faceta de la enajenación de las cosas que consumimos: compramos cosas, incluidas las más elementales, de cuya naturaleza y origen no sabemos nada. El teléfono, la radio, la televisión, el magnetófono y otros muchos aparatos que rodean diariamente al hombre, son tan misteriosos para nosotros como lo serían para un hombre de una cultura primitiva. Sabemos utilizarlas, pero ignoramos por completo a qué leyes están sujetas. Por ello mismo, nuestra forma de relacionarnos con los objetos que manejamos no es concreta. Estamos embarcados en un mundo de cosas que, exceptuando el manejo y la consumición, desconocemos casi por completo.

(19) PSC, 109.

(20) «El dinero ... transforma lo real humano y las fuerzas naturales en ideas puramente abstractas, y por lo tanto en imperfecciones, y, por otra parte, transforma las imperfecciones reales y las fantasías, en un vicio, los vicios en virtudes, el esclavo en amo, el amo en esclavo, la ignorancia en razón y la razón en ignorancia ... El que puede comprar valor es valiente, aunque sea un cobarde ... Considera al hombre como hombre, y su relación con el mundo como una relación humana, y sólo podrás cambiar el amor por amor, la confianza por confianza, etc. Si quieres gozar del arte, debes ser persona artísticamente preparada; si quieres influir en otras personas, tienes que ser una persona que ejerza sobre ellas una influencia realmente estimulante y propulsora. Cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza tiene que ser una expresión definida de tu vida real, individual, correspondiente al objeto de tu voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor como tal no produce amor, si mediante una expresión de vida como persona amante no haces de ti mismo una persona amada, entonces tu amor es impotente, es una desgracia». Citado en *Ibid.*, 114.

Muy lejos estamos de conseguir, en nuestra sociedad, una nueva relación en la que «el acto del consumo debiera ser un acto humano concreto, en el que deben intervenir nuestros sentidos, nuestras necesidades orgánicas, nuestro gusto estético, es decir, en el que debemos intervenir nosotros como seres humanos concretos, sensibles, sentimentales e inteligentes» (21). La consumición; con la incorporación de los medios de propaganda en el proceso de consumo, consiste esencialmente en satisfacer necesidades tan artificiales como falsas, ajenas al hombre real y concreto.

¿Quedan las relaciones del hombre moderno con sus semejantes fuera del alcance del poder enajenador? La respuesta es negativa. La forma de relación lleva la etiqueta de la utilidad. El patrono usa a los que emplea; el vendedor usa a sus clientes. Todo el mundo es una mercancía para todo el mundo que antes o después puede ser utilizada. La sociedad moderna está compuesta de individuos cerrados en sí mismos y extraños totalmente a los problemas ajenos. El único lazo de unión de unos con otros es el que se deriva de los intereses egoístas y la necesidad de usarse mutuamente. La relación solidaria y amorosa capaz de dar sentido a la existencia humana no forma ya parte de nuestro mundo. «Estos últimos sentimientos —escribe Fromm— pueden manifestarse secundariamente como actos privados de filantropía o de bondad, pero no forman parte de la estructura básica de nuestras relaciones sociales» (22). La vida social y privada quedan desenganchadas.

Finalmente, la enajenación penetra también la relación del hombre consigo mismo. Difícilmente podría ser de otro modo en una sociedad cuya peculiaridad más significativa es la enajenación. El hombre pierde, debido a las interferencias deformantes que sufre diariamente, contacto con sus raíces más entrañables. El hombre deja de sentirse como un ser vivo insustituible y activo, como el portador de los grandes poderes humanos. Ha perdido su sentido de identidad. Si acaso siente algo no es otra cosa que su valor como mercancía que puede comprarse y venderse. El hombre termina siendo un extraño para sí mismo.

Conocido el enraizamiento de la enajenación en los factores señalados, ¿puede concebirse alguna parcela institucional inmune? ¿Cómo hay que entender y calibrar las opiniones de aquellos que consideran el suelo democrático libre de toda atadura? Fromm cree que «el pensamiento de la maquinaria política en un país democrático no difiere esencialmente del procedimiento que se sigue en el mercado de mercancías. Los partidos políticos no se diferencian demasiado de las grandes empresas comerciales, y los políticos profesionales se esfuerzan en vender sus artículos al público. Su método se parece cada vez más al de la publicidad a alta presión. En una sociedad enajenada, el modo como las gentes expresan su voluntad no difiere mucho del modo como eligen las mercancías que compran» (23).

(21) *Ibid.*, 115.

(22) *Ibid.*, 120.

(23) *Ibid.*, 157-158.

Digamos como conclusión que la enajenación en el mundo moderno se ha desarrollado al ritmo de las nuevas técnicas productivas. Aún más, la enajenación moderna nace de las entrañas del sistema económico. Como consecuencia, las antiguas formas de relación quiebran y el hombre, como la sociedad, quedan a la intemperie de las acometidas descontroladas de las fuerzas económicas.

3. EL HOMBRE DE LA «SOCIEDAD SOCIALISTA»

a) *Historia y naturaleza del sistema soviético*

El cambio que se registra a todos los niveles durante la segunda década del siglo xx en la Unión Soviética es, sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos más relevantes de la historia de Europa y tal vez de la historia del mundo. La interpretación de este acontecimiento por Fromm trata de rehuir la explicación con modelos simplificadores. Ahora bien, tampoco cae en la trampa de la enumeración causal indiscriminada. Fromm considera que los factores básicos que han determinado el sistema soviético y su dinámica son fundamentalmente dos: el factor material y el factor ideológico. Ambos se entrecruzan y sería absurdo inclinar la balanza por cualquiera de las partes.

La *Revolución de Octubre*, con todo lo que lleva de innovación y cambio, es consecuencia de una larga crisis sufrida a todo lo largo y ancho del viejo Occidente. Con el Renacimiento se abre un período en el que el hombre se descubre, se siente, se relaciona de una manera enteramente nueva a como lo había hecho en el pasado: «El hombre occidental descubrió la naturaleza como objeto de especulación intelectual y de goce estético; creó una nueva ciencia, que se convirtió —en unos pocos siglos— en la base para una técnica destinada a transformar la naturaleza y la vida práctica del hombre de un modo hasta entonces no soñado; se descubrió a sí mismo como individuo dotado de energías y poderes casi ilimitados» (24). Estas facetas abrieron también una nueva esperanza acerca de las posibilidades de la perfección del hombre en esta tierra y de la construcción de una nueva sociedad (25).

A la par que nacían nuevas ideas y nuevas esperanzas se va perfilando una nueva forma de economía que se manifestará de forma explosiva con la primera revolución industrial. La nueva estructura económica tomó la forma del capitalismo; es decir, la afirmación de la propiedad privada de los medios

(24) PSH, 21.

(25) En verdad estas ideas no son enteramente nuevas, según lo reconoce el mismo Fromm: «Era una esperanza que había sido sustentada tanto por los profetas del Viejo Testamento como por los filósofos griegos. Había sido algo oscurecida —aunque nunca hasta perderse del todo— por los ideales transhistóricos de la salvación y por el énfasis puesto en la sustancial corrupción del hombre en el pensamiento cristiano; y encontró nueva expresión en las utopías de los siglos XVI y XVII, y en las ideas filosóficas y políticas de los siglos XVIII y XIX. *Ibid.*, 21.



de producción; la existencia de asalariados que venden su mano de obra al propietario y el control de todas las actividades económicas según los principios del cálculo y el máximo de provecho.

La primera fase del desarrollo industrial capitalista culminó en la explotación desconsiderada del proletariado. Millones de hombres, mujeres y niños que trabajaban en las fábricas y las minas fueron condenados a llevar una vida de pobreza y miseria. Este estado de abandono desembocó en la repulsa de las formas degradantes de explotación y en la solidaridad de los explotados. Nace el movimiento socialista con nuevas esperanzas. La difusión por Europa es rápida, llegando a amenazar con el derrumbamiento del viejo orden y el reemplazamiento por un nuevo orden más justo que beneficiaría a las grandes capas de la población. «Marx y Engels, como muchos otros socialistas, estuvieron convencidos de que estaba próximo el momento en que la gran revolución ocurriría y que poco después empezaría una nueva época en la historia humana; de que había todas las perspectivas, como decía Engels, "de convertir la revolución de la minoría", que tales fueron todas las revoluciones anteriores, "en una revolución de la mayoría", que era como él veía la revolución socialista» (26).

Hay un momento histórico que marca un cambio brusco en el acontecer socialista: la Primera Guerra Mundial. Esta rompió dos de las ideas básicas del socialismo: el internacionalismo y la paz. Al estallar la guerra, la unidad socialista quedó rota al ponerse cada partido socialista a favor de su propio gobierno. Es sin duda éste uno de los golpes más duros recibidos por el socialismo; especialmente por tratarse de una fase inicial de asentamiento y de consolidación, a nivel práctico, de los grandes principios socialistas. Esta quiebra moral del socialismo ha sido explicada de muy distinta forma. La razón que da Fromm discrepa con la de aquellos que consideran que el fracaso de la unidad socialista internacional se debió a la traición personal de algunos líderes. El problema no fue tan simple. Las razones más profundas, según Fromm, hay que buscarlas en el campo de la economía y la política. La situación cruda de explotación del siglo XIX se había suavizado en la primera década del siglo XX. El sistema capitalista empezaba a hacer concesiones económicas a los trabajadores de sus respectivos países. El capitalismo mostraba de este modo su gran astucia para salir de las crisis en que periódicamente queda sumido. Probablemente es ésta una faceta a la que los críticos radicales no prestaron excesiva atención.

La recuperación y el éxito del capitalismo obligaron a un nuevo replanteamiento del socialismo. Como sabemos, tanto Marx como Engels mantuvieron en sus principios una actitud inquebrantable: superación de la sociedad capitalista por otra nueva que la trascendía y la instauración, dentro de la nueva sociedad, de nuevas relaciones humanas. Muy distintas fueron, sin embargo, las interpretaciones del movimiento socialista posterior. El ala derecha

(26) Ibid., 50.

del socialismo se mostró conciliador con el sistema capitalista al centrarse en la reivindicación económica y política como medios de ascenso de la clase trabajadora. Igualmente se producen corrimientos, en el ala izquierda, desde los factores morales a los estrictamente económicos. «Mientras el socialismo marxista en el siglo XIX fue el más significativo movimiento espiritual y moral de la centuria, antipositivista y antimaterialista en su esencia, lentamente fue transformándose en un movimiento puramente político con fines esencialmente económicos, aunque las antiguas metas morales nunca desaparecieron del todo. La interpretación del socialismo en función de las categorías del capitalismo llevó a una nueva política a los partidos socialistas, cuyo objetivo era el estado benefactor antes que el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas sustentadas por los fundadores del socialismo» (27).

La masacre de millones de personas en la guerra de 1914 hizo volver la mirada de los socialistas más avanzados hacia la vieja actitud socialista contra la guerra y el nacionalismo. Los socialistas de diversas nacionalidades, rusos, alemanes y franceses, revitalizaron las viejas esperanzas, poniéndose al frente de movimientos revolucionarios.

Con este telón de fondo, estalla la revolución rusa en febrero de 1917. Este acontecimiento dio un nuevo ímpetu a los dirigentes revolucionarios. En un primer momento, Lenin, ateniéndose a la doctrina de Marx, consideró que Rusia no reunía las condiciones necesarias para que la gran revolución triunfara. Esta fue la gran razón de que la mayoría del Comité Central Comunista se opusiera, al principio, a la toma del poder, pero la creciente protesta de los campesinos-soldados contra la guerra, junto a la demora de la administración zarista para tomar decisiones radicales de urgencia, como poner fin a la guerra y la reestructuración de la economía, impulsaron a Lenin a la Revolución de Octubre. Tanto Lenin como Trotsky alimentaban la esperanza de una revolución en Alemania. Una Alemania altamente industrializada, unida a Rusia, fundamentalmente agrícola, tenían grandes posibilidades de sobrevivir. «Como Marx y Engels a mediados del siglo XIX, Lenin y Trotsky, setenta años más tarde, creyeron, por un corto tiempo, que el «reino (socialista) estaba cerca» y que ellos podrían echar los cimientos de una verdadera sociedad socialista» (28).

La esperanza de Lenin sufrió altas y bajas, según iban desarrollándose los acontecimientos. Uno de los momentos más amargos para Lenin y Trotsky fue al comprobar la actitud de los trabajadores alemanes, después de la guerra, de no seguir el modelo ruso. Por el contrario, los momentos de mayor optimismo estuvieron motivados en 1920, cuando la guerra rusa estaba llegando a su fin y el ejército ruso alcanzaba las puertas de Varsovia. Igualmente el segundo congreso se dio en un clima alto de fervor revolucionario. No mucho después, todo cambió radicalmente con la derrota del ejército rojo ante

(27) Ibid., 52.

(28) Ibid., 54.



FROMM, Erich

Varsovia y el fracaso del alzamiento de los trabajadores polacos. Las esperanzas revolucionarias reciben un golpe del que ya no podrían nunca recobrarse.

Después de esta gran derrota, Lenin tomó conciencia del poder del capitalismo occidental y con un tono realista orientó su actividad revolucionaria en la reestructuración de la Unión Soviética a fin de salvar lo único que les quedaba por salvar. Nuevamente, y ahora por segunda vez, la gran esperanza de poner en marcha el internacionalismo socialista había fracasado. En esta ocasión, el fracaso encontró a Lenin y Trotsky en el poder y en la coyuntura histórica de cómo orientar una revolución socialista en un país que no reunía las condiciones objetivas para una sociedad socialista. La temprana muerte de Lenin y el desplazamiento de Trotsky les impidió resolver el dilema. Con ellos se cierra una gran época histórica: «La muerte de Lenin y la derrota de Trotsky sólo subrayaron el final del período de movimientos revolucionarios en toda Europa y de las esperanzas de un nuevo orden socialista. Después de 1919 la revolución estaba en retirada, y hacia 1923 no había ya ninguna duda acerca de su fracaso» (29).

Stalin, desconocedor de la visión humana de Marx y Engels, optó por una vía que negaba y cerraba la brecha abierta por la revolución. La industrialización forzada de Rusia la impone bajo el pretexto de estar llevando a cabo el «socialismo en un sólo país». Los resultados cosechados responden a una estructura férrea de Estado totalitario dirigido por élites burocráticas deshumanizadas. El rápido levantamiento de las industrias básicas fue a costa de grandes privaciones y sufrimientos, impuestos por la ley del terror. El terror llegó a todos los rincones de la Unión Soviética, incluso fue la base para la puesta en marcha de una nueva moral del trabajo que transformaría las energías apagadas de una sociedad agrícola en energías más dinámicas, correspondientes a la sociedad industrial. Pero si bien es verdad que el terror fue decisivo para sacar adelante Stalin su programa económico, eso sólo no explica un cambio tan radical. El terror fue acompañado de la conquista de las masas a través de la manipulación ideológica. El pueblo ruso siempre sintió gran fervor por las figuras de Marx, Engels y Lenin. Stalin, aprovechándose de esta inclinación del pueblo ruso, se presentó como el sucesor de los grandes «carismáticos». Sólo pudo perpetuar el fraude histórico eliminando a Trotsky y a los grandes revolucionarios bolcheviques. De este modo le quedó libre el camino para transformar la gran meta socialista en un «burocratismo de Estado reaccionario».

El objetivo de la industrialización en Rusia propuesta y realizada por Stalin dio resultados espectaculares. Rusia se convirtió, en pocos años, en la potencia económica más fuerte de Europa y sólo los Estados Unidos la aventajaba con un margen mínimo. «Stalin puso los cimientos de una nueva Rusia industrializada. Transformó, en un período de menos de treinta años, el país

(29) Ibid., 57.

económicamente más atrasado entre las grandes naciones europeas en un sistema industrial que pronto se convertiría en el económicamente más avanzado y próspero, aventajado sólo por los Estados Unidos. Logró esta meta mediante la implacable destrucción de vidas y felicidad humanas, mediante la cínica falsificación de las ideas socialistas y mediante una inhumanidad que, junto con la de Hitler, corrió el sentido de la humanidad en el resto del mundo» (30).

Con la muerte de Stalin, la rigidez y la tensión se suavizan. La etapa de Khrushchev trae nuevos aires a la Unión Soviética. Ciertamente que las circunstancias son muy distintas. La economía estaba saneada y preparada para la puesta en marcha del gozo de los bienes de consumo. El terror sistemático es liquidado. La adhesión del pueblo soviético a la maquinaria económica queda garantizada con las nuevas satisfacciones que la misma proporciona. La manipulación ideológica permanece, si bien con pequeñas modificaciones.

¿Suponen estos cambios un nuevo giro en la estructura económico-social soviética? La respuesta es negativa. La estructura económico-social sustancialmente quedó configurada con Stalin, si bien se pueden apreciar ligeras modificaciones que en ningún caso atentan contra el cuerpo central. Veamos, aunque a groso modo, los aspectos generales del sistema soviético después de la desaparición de Stalin.

La forma general de la economía soviética es estatal. La propiedad privada de los medios de producción, como la dirección de las empresas pasan a la administración directa del Estado. De la concentración económica y administrativa surge, como consecuencia, una potente capa de burócratas. Tanto el pueblo soviético como sus líderes pretenden, basándose en el control de que hace gala el Estado sobre la propiedad y el manejo de las empresas, poseer un sistema socialista. Después veremos si queda justificada esta pretensión.

Uno de los momentos más significativos de la planificación total de la Unión Soviética está contenido en el *Plan Quinquenal* de Stalin en 1928. El plan total se hace centralizadamente en Moscú con las técnicas modernas de control estadístico. Aquí se señalan el tipo de productos que han de elaborarse, igual que el ritmo de producción. Los ministerios de las diversas ramas de la industria, con sede en Moscú, eran los máximos controladores. Este tipo de administración centralizada ha durado más de treinta años; hasta que Khrushchev inicia el proceso de descentralización, reemplazando los ministerios por consejos económicos regionales. En un caso como otro, el control desde Moscú o desde las regiones, la organización económica sigue en manos de la burocracia administrativa.

Los críticos de la sociedad marxista coinciden en señalar el estado de privilegio creciente de este sector. La mayoría tiene educación universitaria en la rama científico-técnica. Normalmente son miembros del Partido Comu-

(30) Ibid., 62-63.



nista. La remuneración económica difiere significativamente de la de los demás sectores. Los administradores obtienen participaciones y recompensas que al resto de ciudadanos soviéticos le son negados. De ahí que diga E. Fromm: «Los administradores representan un grupo social que por sus ingresos, su consumo y su autoridad difiere tanto de los trabajadores como en un país capitalista de Occidente» (31). Junto a este bloque privilegiado se encuentra la burocracia política del Partido Comunista y la burocracia militar. Estos tres bloques burocráticos controlan las esferas más vitales de la URSS. El paso de una burocracia a otra es frecuente.

Dentro de la estratificación social que ha ocasionado el sistema soviético, los científicos, los intelectuales y los artistas son altamente retribuidos, mas no comparten el poder con los grupos principales de burócratas. Los obreros manuales y los campesinos se encuentran en la base de la pirámide social. Ciertamente están sujetos a la cadena de incentivos económicos, pero en ningún caso gozan de los privilegios de los administradores. Aún más, los sindicatos independientes, como armas de defensa de los trabajadores, están negados. Todas estas consideraciones nos llevan a la conclusión de que «la Unión Soviética, en su proceso de convertirse en un sistema altamente industrializado, no sólo ha producido nuevas fábricas y máquinas, sino también nuevas clases, que dirigen y administran la producción. Esas clases han adquirido sus intereses propios, que son muy diferentes de los de los revolucionarios que se impusieron en 1917» (32).

El sistema de educación en la Unión Soviética está orientado no tanto a hacer hombres libres como a potenciar y fortalecer el gigantesco aparato estatal. Así se fomenta una moral conservadora. El arte, en sus distintas manifestaciones, no muestra síntomas de creatividad. El arte como la moral están modelados ideológicamente. Ambos «respiran un espíritu de utilitarismo llevado al extremo, son baratas exhortaciones al trabajo, la disciplina, el patriotismo, etc. La ausencia de todo auténtico sentimiento humano, el amor, la tristeza o la duda, delatan un grado de alienación que difícilmente puede haber sido superado en cualquier otra parte del mundo... Los hombres y las mujeres han sido transformados en cosas, útiles para la producción, y alienados a sí mismos y unos a otros» (33).

Concluamos diciendo que el socialismo nace como reacción al estado de explotación en que estaba sumida la clase obrera. Los grandes maestros socialistas pusieron sus esperanzas en la revolución socialista; una revolución que entrañaba un cambio esencial para el hombre y la sociedad toda. Los grandes líderes socialistas europeos lucharon para abrir paso a esta gran revolución, pero la capacidad ofensiva del capitalismo siempre se interpuso. Con la *Revolución de Octubre* se abrió la posibilidad práctica de tomar un

(31) *Ibid.*, 70.(32) *Ibid.*, 74.(33) *Ibid.*, 82.

nuevo camino hacia el socialismo, pero la tentativa terminó en fracaso: la gran revolución desembocó en una esperanza fallida. Y lo que es más grave aún es que «Stalin liquidó la revolución socialista en nombre del "socialismo"» (34).

b) *Conversión del pensamiento marxista en ideología*

La Unión Soviética, como hemos visto, se ha convertido en pocos años en una de las primeras potencias mundiales. La inspiración y consolidación de las estructuras económico-socio-políticas, según los ideólogos de la URSS, se ajustan y responden, con todo rigor, al pensamiento de Marx. Esta ha sido una opinión compartida por una amplia capa de la literatura de los países occidentales siempre que establecían la comparación entre los dos grandes sistemas económicos: el capitalismo y el «socialismo marxista». Los dos sistemas siempre eran expuestos como contrapuestos por responder a distintas fuentes de inspiración. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas desde el momento en que los grandes críticos iniciaron el trabajo exegético y comparativo del pensamiento de Marx y el sistema soviético. Los resultados de estas investigaciones han puesto en claro la carga ideológica que impregna estas cuestiones. Porque según el decir de Fromm, el denominado «socialismo» de la Unión Soviética, como estructura económica, está más cerca del capitalismo monopolístico, que del socialismo tal y como lo concibieron sus grandes maestros (35).

Sólo una mala interpretación ha llevado a los dirigentes soviéticos, desde Stalin a Brezhnev, llamar «socialista» a su sistema. Ellos dan una definición del socialismo marxista desde el ángulo estrictamente económico: la socialización de los medios de producción y la planificación económica. Mas esta versión, si bien contiene elementos constitutivos de una sociedad socialista, olvida el fin último que da sentido y al que está destinado todo ordenamiento económico: el hombre. Una vez más se produce la tergiversación de fines y medios. En este caso, los factores económicos, como medios posibilitadores de un nuevo cambio en las relaciones humanas, frenan toda tentativa de cambio profundo, al ser considerados como los grandes fines. Pero acerquémonos más de cerca a la concepción del socialismo de Marx.

Hay un elemento central en el pensamiento de Marx: el hombre. Este es el gran puntal sobre el que descansa la obra marxista. «Ser radical —escribió Marx en una ocasión— significa ir a la raíz, y la raíz es el hombre mismo» (36). Ahora bien, la historia de la humanidad ha sido la historia de la dependencia del hombre a las fuerzas ciegas y descontroladas de la naturaleza y la sociedad. Por tanto, las fuerzas materiales han imperado, hasta el momento presente, sobre el hombre. El mensaje de Marx está orientado a

(34) *Ibid.*, 58.(35) Cf. *Ibid.*, 84-106.

(36) Citado en PSC, 211.



romper con esta situación anómala a fin de recuperar el hombre pleno. «En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad» (37).

Este denso extracto del tercer volumen de *El capital* es un canto a la libertad, a la vez que la denuncia de toda dependencia servil. Según Fromm, Marx nos ofrece aquí los elementos esenciales de que consta el socialismo: consideración de la vida humana como el valor supremo; protesta contra todas las fuerzas falsificadoras y enajenadoras del hombre; reconocimiento de las grandes cualidades del ser humano, como son la razón, la independencia y la solidaridad; supeditación de todas las cosas al hombre en orden a su plena realización.

Para Fromm, esto choca con la concepción socialista que reduce al hombre a un juguete manipulado por la burocracia, aun cuando ésta controle toda la economía del Estado. La concepción socialista que se desprende del texto de Marx significa que el individuo tiene una participación activa tanto en la planificación teórica como en el desarrollo de ejecución práctica; significa la democracia no solamente política sino económica y laboral. Sólo de este modo puede recuperarse el hombre de los vaivenes enajenadores de la producción del consumo. «Un ser —dice Marx en los Manuscritos— no se considera a sí mismo independiente a menos que sea su propio amo y sólo es su amo cuando debe su existencia a sí mismo. Un hombre que vive de los favores de otro se considera un ser dependiente» (38). El gran objetivo humano consiste en hacerse dueño y creador de la vida. Ahora bien, este obje-

(37) Citado en MCH, 69-70.

(38) Citado en PSH, 89.

tivo es incompatible con un estado de enajenación sea del tipo que fuere. Aún más, ni siquiera el socialismo puede considerarse, en el más genuino esquema marxista, como el gran objetivo o fin primordial. El socialismo fue aceptado por Marx como medio, como condición de la realización humana, nunca como fin en sí mismo. El socialismo es una sociedad que, al superar la enajenación, permite la actualización de la esencia humana. En definitiva, el socialismo no persigue otra cosa que la creación de las condiciones necesarias para que el hombre sea verdaderamente libre, racional e independiente.

La concepción del hombre que nos da Marx persigue las huellas del hombre total, del hombre pleno. Por eso mismo, Marx no queda satisfecho con las concepciones positivistas de las sociedades establecidas. El cala hondo, en la naturaleza humana, hasta encontrar un cauce catalogador para diferenciar, en el hombre, las necesidades verdaderas de las falsas. Marx no rehuye la complejidad del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo. En ningún momento, hace concesiones a las relaciones enajenadas. Y todo ello porque entendió que el hombre sólo podrá encontrarse consigo mismo cuando no haya conflictos entre su existencia y su esencia, cuando se rompa el antagonismo entre sujeto y objeto, cuando quiebre la hostilidad y extrañeza entre hombre y naturaleza. En verdad, esta visión de Marx, como anota Fromm (39), está fuertemente influenciada por la esperanza mesiánica occidental. «Lo que es común al pensamiento de los Profetas, al pensamiento cristiano del siglo XIII, a la Ilustración del siglo XVIII y al socialismo del siglo XIX es la idea de que el Estado (la sociedad) y los valores espirituales no pueden divorciarse entre sí; que los valores políticos y morales son indivisibles» (40).

La deformación del pensamiento marxista, por parte de Stalin y sus seguidores, tuvo su origen en la ruptura con la visión antropológica y humanista de Marx. El pensamiento de Marx quedaba desmantelado y sin sustento firme. En estas condiciones se hacía imposible una lectura fiel y sin tergiversaciones. Las consecuencias son sobradamente conocidas: defensa y planificación del «socialismo marxista» desde los valores económicos. Los dirigentes soviéticos empezaron a valorar el socialismo según las categorías competitivas del capitalismo occidental. El argumento que presentan los líderes soviéticos en favor de su sistema es que el socialismo produce más eficaz y abundantemente que el capitalismo. Pero éstos no caen en la cuenta «que Marx se proponía como objetivo una sociedad humanamente diferente, no sólo una más próspera. Su concepto del socialismo fue principalmente el de una sociedad no alienada en la que cada ciudadano fuera un miembro activo y responsable de la comunidad, que participara en el gobierno de todos los dispositivos sociales y económicos, y no, como en la práctica soviética, «uno más», imbuido de ideologías y manejado por una pequeña minoría burocrática. Para Marx, el socialismo era el gobierno de la sociedad desde abajo,

(39) Cf. MCH, 74-79.

(40) Ibid., 77.



por sus miembros; no desde arriba, por una burocracia. La Unión Soviética podría llamarse capitalismo de Estado, o de cualquier otro modo; lo que ese sistema de administradores, burocrático, no puede pretender es que ese sea el «socialismo» en el sentido que le daba Marx» (41). La deformación del pensamiento de Marx, por parte de unos hombres que se consideraban y se consideran los más fieles seguidores, no podía llegar más lejos. Una vez más, como en otras muchas ocasiones a lo largo de la historia, un gran ideal es transformado en ideología, precisamente por aquellos hombres que hicieron *acto de fe* para su difusión y defensa.

4. UNIVERSALIDAD DE LA CRISIS ACTUAL

Los dos modelos contemporáneos de sociedad inspirados en el capitalismo y el «socialismo» coinciden, además de en otras muchas facetas, alguna de las cuales hemos señalado, en no considerar al hombre como centro de sus respectivos sistemas y andaduras. El hombre, en ambos bloques, no es más que una parte del engranaje gigante del sistema que hay que mantener a pleno rendimiento. Para los líderes, lo prioritario es alcanzar el más alto índice de productividad. Todo lo demás es secundario. Este menosprecio hacia el hombre ha ocasionado una crisis de grandes proporciones. Más allá de las declaraciones ideológicas de un bando y otro, la crisis contemporánea reviste una peculiaridad que la convierten en la crisis más aguda que ha conocido la humanidad en su historia. A lo largo de toda la obra de Fromm, a veces con tonos de angustia y alarma, así queda manifiesto:

«Un espectro anda al acecho entre nosotros y sólo unos pocos lo han visto con claridad» (42).

«Detrás de una fachada de satisfacción y optimismo, el hombre moderno es profundamente infeliz; en verdad, está al borde de la desesperación... A pesar de su disfraz de optimismo e iniciativa, el hombre moderno está abrumado por un profundo sentimiento de impotencia que le hace mirar fijamente y como paralizado las catástrofes que se le avecinan» (43).

«Considerada superficialmente, la gente parece llevar bastante bien su vida económica y social; sin embargo, sería peligroso no percatarse de la infelicidad profundamente arraigada que se oculta detrás del infierno de bienestar. Si la vida pierde su sentido porque no es vivida, el hombre llega a la desesperación... Si nos limitamos a considerar solamente las necesidades económicas, en lo que respecta a las personas "normales", si no alcanzamos a ver el sufrimiento del individuo automatizado, entonces no nos habremos dado cuenta del peligro que amenaza a nuestra cultura desde su base humana...» (44).

- (41) PSH, 95.
- (42) RE, 13.
- (43) ML, 299.
- (44) Ibid., 300.

«Actualmente el hombre no sufre tanto por la pobreza como por el hecho de haberse vuelto un engranaje dentro de una máquina inmensa, de haberse transformado en un autómatas, de haber vaciado su vida y haberle hecho perder todo su sentido» (45).

«En rigor, muchas pruebas demuestran que en Estados Unidos, y en todo el mundo industrializado de Occidente —que incluye, según creo a la Unión Soviética—, nos encontramos en medio de una grave crisis, no tanto económica como humana. Presenciamos un crecimiento de la violencia, el aburrimiento, la ansiedad y el aislamiento, y nuestro creciente consumo no parece bastar para satisfacer el hambre del hombre, de hacer algo más que reproducirse y obtener satisfacciones materiales» (46).

«Si la gente supiera el curso probable que tomará la sociedad... gran parte de ella, por no decir la gran mayoría, se horrorizaría a tal grado que adoptaría las medidas adecuadas para que pudiera alterarse ese curso. Pero si la gente no se da cuenta de la dirección en que marcha, despertará cuando sea ya demasiado tarde y su destino haya sido sellado irrevocablemente. Por desgracia, la vasta mayoría no se percató del camino por donde va, ni de que la nueva sociedad hacia la que avanza es tan radicalmente diferente de las sociedades griega y romana, la medieval y la industrial tradicional como lo fue la sociedad agrícola de los recolectores de alimentos y de los cazadores. La mayor parte de los individuos todavía piensan a través de los conceptos pertenecientes a la sociedad de la primera Revolución Industrial. Ellos advierten que tenemos máquinas mejores y en mayor número que las que el hombre pudo tener hace cincuenta años y ven en esto un progreso. Creen también que la ausencia de opresión política directa es una manifestación de la conquista de la libertad personal. Su visión del año 2000 se identifica con la plena realización de las aspiraciones que el hombre tiene desde el término de la Edad Media, y no se dan cuenta de que el año 2000 puede no ser la culminación rotunda y feliz de un período en que el hombre luchó por la libertad y la felicidad sino el principio de una era en la que el hombre cese de ser humano y se transforme en una máquina sin sentimientos y sin ideas» (47).

«El hombre moderno ofrece una falta sorprendente de realismo para todo lo que importa: para el sentido de la vida y de la muerte; para la felicidad y el sufrimiento; para el sentimiento y el pensamiento serio. Ha cubierto toda la realidad de la existencia humana y la ha reemplazado con su imagen artificial, petrificada, de una seudorealidad, no de modo muy diferente a los salvajes, que pierden su tierra y su libertad a cambio de brillantes abalorios de vidrio» (48).

«Sin ignorar las enormes diferencias que existen hoy entre el capitalismo libre y el comunismo autoritario, sería ceguera no ver las analogías, especial-

- (45) Ibid., 321.
- (46) CP, 106.
- (47) RE, 37.
- (48) PSC, 145.

mente tal como se anuncian para el futuro. Ambos regímenes se basan en la industrialización, y su meta es una eficacia económica y una riqueza sin cesar crecientes. Son sociedades gobernadas por una clase directorial y por políticos profesionales. Ambas son totalmente materialistas en cuanto a sus puntos de vista, a pesar de la ideología cristiana en Occidente y del mesianismo secular en Oriente. Ambas organizan al hombre en un sistema centralizado, en grandes fábricas, en partidos políticos de masas. Cada individuo es una rueda dentada del mecanismo, y tiene que funcionar suavemente. En Occidente se logra esto mediante un método de condicionamiento psicológico, de sugestión en masa, de recompensas monetarias; y en Oriente por todo esto, más el empleo del terror. Puede suponerse que cuanto más se desarrolle económicamente el régimen soviético, menos severamente necesitará explotar a la mayoría de la población, y en consecuencia más podrá ir siendo reemplazado el terror por métodos de manipulación psicológica... Ambos regímenes tienden a converger» (49).

«Esta enajenación y automatización conducen a un desequilibrio mental cada vez más acentuado. La vida no tiene sentido, no hay alegría, ni fe, ni realidad. Todo el mundo es «feliz», salvo que no siente, ni razona, ni ama. El problema del siglo XIX fue que Dios había muerto; el del siglo XX es que ha muerto el hombre. En el siglo XIX inhumanidad significaba crueldad; en el siglo XX significa autoenajenación esquizoide. El peligro del pasado estaba en que los hombres se convirtieran en esclavos. El peligro del futuro está en que los hombres se conviertan en robots o autómatas. Cierto es que los autómatas no se rebelan. Pero, dada la naturaleza del hombre, los robots no pueden vivir y permanecer cuerdos: se convierten en «Golems», destruirán su mundo y a sí mismo porque no pueden resistir el tedio de una vida sin sentido» (50).

Con esta selección de textos, que acabamos de exponer, pretendemos dejar bien claro cómo el tema de la crisis por la que pasa el hombre actual constituye, en la obra de Fromm, una de sus mayores preocupaciones, si no la que más. Su postura rehuye la simplificación de los problemas. Fromm no se conforma con la detección fenoménica; en todo momento trata de adentrarse en las raíces que subyacen a lo meramente apariencial. Así, para él, si bien detectamos los síntomas patológicos en los hombres de carne y hueso, el problema no queda circunscrito estrictamente a la realidad o «sistema hombre». El hombre no es un ente cerrado en sí mismo, sino una realidad constitutivamente abierta, relacional. ¿Qué queremos decir con ello? Simplemente que el malestar, inquietud y otras muchas formas patológicas que aquejan al hombre actual no pueden ser explicadas por la tendencia innata de maleabilidad. Esta postura roza el problema, pero sin lograr penetrarlo. El hombre moderno, según el diagnóstico de Fromm, está enfermo, pero la causa de su enfermedad no hay que buscarla exclusivamente en el hombre

(49) Ibid., 296-297.

(50) Ibid., 297-298.

mismo sino sobre todo en la sociedad. Para E. Fromm, la crisis de la actualidad es primariamente crisis de sociedad, y, sólo en segundo término, crisis del hombre. O más exactamente: crisis de sociedad y crisis del hombre (51). Lo que queremos significar es que no se puede hablar de crisis del hombre sin afirmar, con el mismo énfasis, la crisis de la sociedad y viceversa.

Tanto la temática como el tono «profético» de exposición no responden a un acto de originalidad creadora de nuestro autor. El es consciente de ello (52). Su aportación no pretende otra cosa que continuar la labor crítica que se inició en el siglo pasado. Los grandes críticos del siglo XIX no sólo calaron los problemas de su tiempo, sino que pronosticaron también el estado de decadencia y barbarie que acechaba al siglo XX. Las denuncias tenían la más diversa proveniencia filosófica y política, sin embargo, todas coincidieron en la crítica implacable a la cultura moderna y en la señalización de los peligros a que estaba abocada la sociedad contemporánea. Así las críticas de los conservadores Burckhardt y Baudelaire, las de los anarquistas Proudhon y Thoreau, la del revolucionario Carlos Marx, etc. En el siglo XX también se ha dejado sentir la misma canción, aunque con voces nuevas: R. H. Tawney, F. Tannenbaum, L. Mumford, A. Huxley, A. Schweitzer, P. Tillich, E. Kahler, D. Riesman, S. Freud, A. Einstein y otros muchos. Valgan estos nombres como representación de las más diversas esferas de nuestra sociedad, que han abordado el mismo problema, si bien con la peculiaridad que da la propia condición: política, científica, filosófica, literaria, etcétera (53).

Fromm, sobrepasando las distancias de todo orden en los autores citados, ha intentado poner de relieve una temática, unos hechos que afectan a todos los seres humanos. No es momento para la disputa académica o la disputa ideológica cuando nos jugamos tanto. Porque «la verdadera crisis de hoy es única en la historia humana: es la crisis de la vida misma. Ni falta hace repetir que quienes lo saben y se preocupan tratan de expresarlo con tanta claridad como pueden. Nos vemos ante la probabilidad de que dentro de cincuenta años —y quizá mucho antes— la vida en esta tierra haya dejado de existir; no sólo por la guerra nuclear, química y biológica (y todos los años el progreso tecnológico fabrica armas cada vez más devastadoras), sino también porque el «progreso» tecnológico hace que el suelo, el agua y el aire resulten inconvenientes para el mantenimiento de la vida» (54).

A partir del Renacimiento, en Occidente se produce una reacción de rebeldía contra las relaciones siempre serviles del hombre con la naturaleza. Por primera vez se ve la posibilidad de combatir, incluso doblegar y poner a la naturaleza al servicio del hombre. El hombre occidental encontró los instrumentos para triunfar en esta gran empresa: la ciencia, la técnica y la

(51) Cf. CP, 234.

(52) Cf. PSC, 24-25, 176-196.

(53) Cf. Ibid., 182-194.

(54) CP, 234.



filosofía. La ciencia y la técnica se han mostrado de una eficacia sorprendente en unos cuantos siglos. A nivel de especulación y respaldo filosófico, y como consecuencia de los éxitos científico-técnicos, se confía en los poderes «absolutos» de la razón. La conquista progresiva de la ciencia y la técnica es secundada por la filosofía racionalista. En la cúspide del dominio sobre la naturaleza, el hombre se siente esclavo de su propia creación y a punto de destruirse a sí mismo. El control y el dominio del entendimiento sobre la naturaleza y la producción de más y más cosas se han convertido en los grandes fines de la vida. El hombre ha seguido al racionalismo hasta el punto en que éste se ha transformado en irracionalidad absoluta. Bajo este estado febril de falso optimismo, el hombre occidental ha ido alejándose progresivamente de sus raíces culturales. La cultura griega como la hebrea consideraban la perfección del hombre como el fin máximo de la vida. El hombre moderno, por el contrario, está más preocupado por la perfección de las cosas y el conocimiento de cómo hacerlas. Estamos ante un desplazamiento negativo en el orden de los valores. En la medida, que otros países extraños a la cultura occidental aceptan el «principio de dominio» sobre la naturaleza y los instrumentos distorsionadores que hacen posible ese objetivo, se meten de lleno en la esfera de los mismos efectos y defectos perturbadores y desestabilizadores. No es que Fromm desprece la ciencia, la técnica y la filosofía en sí mismas. Lo que Fromm rechaza es la perspectiva y la manipulación de que son objeto por las instancias económicas, bien sean éstas de «libre» mercado o centralizadas. En uno y otro caso subyace el mismo principio de dominio de la naturaleza y la prioridad de los aspectos materiales sobre los espirituales. El dominio o explotación de la naturaleza desembocó siempre en la explotación y dominio sobre el mismo hombre. Las relaciones, cualquier tipo de relación, bien sea del hombre con la naturaleza, con los otros, o consigo mismo, como veremos en el capítulo siguiente, han de estar basadas en otros principios radicalmente distintos.

A nivel de concreción, hemos de admitir que los dos grandes sistemas socio-político-económicos como son los Estados Unidos y la Unión Soviética, convertidos en modelos a seguir por los países menos aventajados, han dado a la humanidad una producción, una riqueza y un confort como jamás se había conocido. Desde la órbita estrictamente económica, los resultados no pueden ser más satisfactorios. Pero vistos desde las auténticas necesidades humanas, ambos sistemas han fracasado. Aún más, estos sistemas no sólo se han mostrado impotentes para resolver el problema del hombre sino que han puesto en marcha unos mecanismos de progresivo deterioro en las fuerzas «espirituales», que lo convierten en una máquina bien preparada para realizar su trabajo con toda perfección, pero incapaz de pensar y sentir la vida desde sí mismo.

V. RESPUESTA DE FROMM AL PROBLEMA DEL HOMBRE

El hombre exige en cada momento histórico una respuesta. Cuando ello no sucede por pereza intelectual, conformismo o cualquier otra razón, el hombre sufre las acometidas silenciosas, aunque no por ello menos destructivas, del positivismo en sus formas más diversas: económicas, políticas, sociales, culturales, etc. En el capítulo anterior hemos visto confirmada cumplidamente nuestra afirmación.

Ante una sociedad positivista como la nuestra, y esto afecta en igual medida al bloque capitalista como al «marxista», que perdió, mejor, borró las huellas de lo humano por la fascinación del progreso económico, científico y técnico, Fromm vuelve su mirada al hombre y al hombre completo, es decir, al hombre con unas necesidades muy concretas que han de encontrar eco dentro de la sociedad. Desde esta perspectiva, el planteamiento *antropológico* de Fromm se torna revolucionario en el sentido de que los *intereses humanos* aparecen contrapuestos a los de las sociedades establecidas. Estas discrepancias entre hombre y sociedad llevan a Fromm a abogar por el cambio radical. Radicalidad que nace de las entrañas del humanismo, o lo que es igual, del hombre en cuanto es considerado «medida de todas las cosas» (1).

1. RECUPERACIÓN DEL TEMA DEL HOMBRE

Como hemos visto en el capítulo anterior, el hombre queda perdido entre las cosas. Dentro de las sociedades industrialmente avanzadas no hay lugar de preferencia para él. Las organizaciones sociopolítico-económicas no tienen otra finalidad, salvo aquellas que se desprenden de sus mismas leyes inmanentes. El éxito del hombre, en este contexto, consistirá en dejarse arrastrar por el torbellino de las fuerzas ciegas que impregnan todo el sistema. En una sociedad que se ha perdido todo fin humano no queda sitio sino para la cosificación y la trivialidad. Tales son los aspectos que caracterizan las relaciones humanas.

A nivel de reflexión filosófica, el hombre no sale mejor parado: sistemas o escuelas filosóficas contemporáneas de gran relevancia no han contrarrestado

(1) Citado en EP, 25.



el ímpetu deshumanizador de nuestra sociedad. En muchos casos, si adoptamos ante ellas una actitud crítica, hasta parecen ser sus mejores aliados. Así se puede apreciar en ciertas corrientes existencialistas, en la vertiente dogmática del marxismo, en el estructuralismo y en el neopositivismo. Salvadas las distancias de unas pautas de pensamiento y otras, hay un elemento común que las da unidad: el olvido, cuando no el rechazo, del hombre integral. Las escuelas aludidas no van más allá de la positividad que impone nuestra sociedad. Valgan como ejemplo los siguientes extractos de dos autores de gran relevancia en ambientes europeo y americano: Foucault y Skinner.

«El hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano... El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin» (2).

«El hombre autónomo es un truco utilizado para explicar lo que no podemos explicarnos de ninguna otra forma. Lo ha constituido nuestra ignorancia, y conforme va aumentando nuestro conocimiento, va diluyéndose progresivamente la materia misma de que está hecho... Al hombre en cuanto hombre, gustosamente le abandonamos. Sólo desposeyéndole podremos concentrar nuestra atención en las causas verdaderas de la conducta humana. Sólo entonces descartaremos las inferencias, para fijarnos en los datos observados, nos olvidaremos de lo milagroso para preocuparnos de lo natural, nos despreocuparemos de lo inaccesible para preocuparnos de lo que sea posible manejar» (3).

Al dar de lado al hombre, tanto la sociedad como sus fieles defensores necesitaron de la justificación sustitutiva, de la «racionalización» o «ideologización», como diría Fromm: Los atropellos de la sociedad tecnológica son justificados por el confort y el alto nivel económico. Los filósofos del *statu quo*, bien sean de orientación capitalista o «socialista», también inventan su fetiche: la «ciencia». En nombre de la economía y de la «ciencia», el hombre queda aorillado, cuando no desfigurado, por las acometidas distorsionadoras del pensamiento recortado y la praxis económico-social. Los ámbitos sociales y los ámbitos del pensamiento se han hecho insensibles al tema del hombre. Los presupuestos que en las culturas preindustriales habían llevado a concebir al hombre como al ser digno por antonomasia y centro de gravitación de toda la realidad quedan rotos en mil pedazos. El hombre dejó de ser problema sin previo cuestionamiento.

E. Fromm, consciente de las deformaciones que ha sufrido el hombre contemporáneo, proyecta su mirada más allá de los esquemas positivistas hasta encontrar vetas de pensamiento inequívocamente antropocéntrico con las que conectar su pensamiento propio. Mas esto no supone aceptación incondicional de las reliquias filosóficas y teológicas del pasado. Lo que Fromm trata de

(2) M. Foucault, *Las palabras y las cosas* (México 1971) 375.

(3) B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad* (Barcelona 1977) 248.

récuperar son aquellas actitudes generales, en los más diversos ámbitos, para los cuales la realidad del hombre todavía constituía un problema, el problema fundamental. La preocupación por el hombre está presente en Sócrates, Platón, Aristóteles, S. Agustín y el pensamiento cristiano, en el Renacimiento, en Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, etc. Puede considerarse a Kant como el máximo exponente de esta gran tradición que culmina con la pregunta ya célebre «¿qué es el hombre?». Planteamiento que abrirá las puertas de forma coherente a la antropología, o saber sobre el hombre (4). Sólo en el siglo XIX con Nietzsche y más tarde con el existencialismo se dan los primeros síntomas de un planteamiento que tendrá sus manifestaciones más crudas en el conductismo neopositivista y el estructuralismo.

Para Fromm, el tema del hombre sigue siendo prioritario aún a costa de discrepar abiertamente con las corrientes de pensamiento más poderosas de nuestro siglo. Aún más, el «sistema» hombre, tras los estudios previos sobre el mismo, puede convertirse en instancia crítica radical de nuestra sociedad. La toma de conciencia de lo que significa ser hombre, que de ningún modo supone configuración con el tipo de hombre prefabricado y moldeado por nuestra sociedad, abre la puerta a lo que de más valioso posee la «tradición» occidental: el hombre como centro de todo y como único fin en sí mismo. Fromm empalma con esta tradición desde su propia reflexión, haciendo uso de los nuevos hallazgos modernos en el estudio del hombre. Mas «esta coincidencia les parece a algunos psicólogos modernos una prueba de que nuestras premisas psicológicas no son «científicas», sino «ideales»... Les resulta difícil, a lo que parece, llegar a la conclusión de que las grandes enseñanzas de todas las culturas se basaron en un conocimiento racional de la naturaleza humana, y en las condiciones necesarias para su pleno desenvolvimiento» (5).

En el lenguaje utilizado por Fromm se mezclan unos conceptos que conectan con el pensamiento actual con otros que tuvieron un contexto diferente. Tal sucede con la expresión «naturaleza humana». Fromm la asume sabiendo que «en la actualidad la idea de una naturaleza humana o de una esencia del hombre ha caído en desprestigio, en parte porque nos hemos vuelto más escépticos hacia términos metafísicos y abstractos como «la esencia del hombre», pero también parcialmente debido a que hemos perdido la experiencia de la humanidad que fundamentaba los conceptos judeo-cristianos, spinozistas y los de la Ilustración. Los psicólogos y sociólogos contemporáneos tienden a considerar al hombre como una hoja de papel en blanco en la cual cada cultura escribe su texto» (6). No es Fromm un autor presto al dogmatismo y a la absolutización de líneas partidistas o conceptuales, sin embargo, cuando se trata de indagar la realidad no tiene reparos en hacer suyo cualquier planteamiento, siempre que sea significativo, independiente-

(4) Cf. L. Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant* (Buenos Aires 1974).

(5) PSC, 63-64.

(6) CI, 33.



mente de cual fuere su procedencia. Esta aseveración donde mejor queda confirmada es en la temática en torno al hombre. En el capítulo tercero vimos cómo nuestro autor traspasaba las fronteras estrictamente filosóficas, psicológicas y sociológicas para penetrar en un terreno que había sido vedado en los campos del saber científico: nos referimos al complejo mundo de la religión. En ese ámbito también encuentra Fromm dimensiones que ayudan a esclarecer el problema del hombre. Mas esta atención especial hacia el pensamiento y actitudes del pasado no están involucrados por el afán de restauración y reconstrucción. El trabajo de Fromm tiene una orientación definitivamente crítica e interpretativa. Su investigación, por tener solamente como poste de referencia la indagación del hombre y su desvelamiento, no está sujeta a ningún dogma. La actitud de Fromm ante el conocimiento religioso es la misma que adopta respecto al conocimiento más genuinamente marxista y respecto a cualquier autor o escuela filosófica. En definitiva, el empeño perseguido por Fromm está orientado a recuperar y potenciar todos aquellos reductos de pensamiento que posponen cualquier otra realidad al tema del hombre.

2. EL HOMBRE COMO TOTALIDAD

El reencuentro y recuperación del hombre, en la obra de Fromm, no quedan circunscritos al mero nivel de especulación teórica. La profundización de Fromm en los aspectos configuradores y desfiguradores del hombre le lleva a señalar los caminos conducentes a la liberación y plenitud humana. Mas tal empeño no ignora otros intentos fallidos que tuvieron como meta el mismo objetivo. Esos intentos fallidos se explican por el error de ver al hombre desde una sola perspectiva o desde una sola esfera. Es sorprendente la afinidad existente en el diagnóstico sobre el hombre moderno de críticos como Owen, Proudhon, Tolstoi, Bakunin, Marx, Schweitzer, Freud, etc. Sin embargo, las opiniones se tornan dispares a la hora de establecer las causas que han provocado dicha situación. Los teóricos liberales de las primeras décadas del siglo XIX achacaban las causas de todos los males a la falta de libertad política, de un modo especial la que afectaba al sufragio universal. Los socialistas detectaron al factor económico como elemento esencial desencadenador de todos los desórdenes. Tolstoi y Burckhardt, desde otra perspectiva, concebían que la decadencia del hombre occidental estaba motivada por el empobrecimiento espiritual y moral. Freud creía que el conflicto del hombre moderno venía provocado por la excesiva represión de los impulsos instintivos. La unilateralidad de las versiones espiritualistas, psicologistas y socioeconómicas nos lleva a la conclusión de que el hombre no se deja atrapar por soluciones parciales. Indudablemente, todo diagnóstico y remedio terapéutico implican una concepción del hombre. El gran error de las más diversas ten-

tativas, en la larga marcha de Occidente, consiste en haber entendido al hombre seccionadamente. Este parece ser el obstáculo más importante para una transformación verdaderamente profunda. Todo programa de cambio ha de aceptar simultáneamente al hombre entero. La polarización de los esfuerzos en el cambio de una esfera, con exclusión u olvido de otras, antes o después desemboca en fracaso. «El cristianismo predicó la renovación espiritual, olvidando los cambios del orden social sin los cuales la renovación espiritual no puede ser efectiva para la mayoría de las gentes. La época de la Ilustración postuló como normas supremas la independencia de juicio y de la razón; predicó la igualdad política sin ver que esa igualdad no podía llevar a la fraternidad entre los hombres si no iba acompañada de un cambio fundamental en la organización económico-social. El socialismo, y en particular el marxismo, insistió en la necesidad de cambios sociales y económicos, y olvidó la necesidad del cambio interior de los seres humanos, sin el cual los cambios económicos no pueden llevar nunca a la «sociedad buena». Cada uno de esos grandes movimientos reformadores de los dos mil años últimos ha atendido a un sector de la vida con exclusión de los demás; la reforma y la renovación que proponían eran radicales; pero los resultados fueron un fracaso casi total. La predicación del Evangelio condujo al establecimiento de la Iglesia Católica; la enseñanza de los racionalistas del siglo XVIII, a Robespierre y Napoleón; las doctrinas de Marx, a Stalin» (7). El hombre no admite ningún desdoblamiento. Su pensamiento, su sentimiento y su modo de vivir están estrechamente relacionados formando una unidad indestructible. La tarea del crítico, según Fromm, ha de orientarse en buscar todas las interconexiones existentes entre los más diversos aspectos, pero siempre bajo el respaldo del hombre entendido como totalidad.

La praxis de liberación que propone Fromm ha de afectar, en igual medida, tanto las esferas materiales como las espirituales. La recuperación del hombre tal y como él la concibe exige un cambio profundo, o una gran transformación en los niveles económico, político y cultural.

a) La transformación económica

Una organización económica que considera al hombre como fin y no como medio, todavía no la conocemos, al menos, en el plano de las realizaciones concretas. Tanto las soluciones económicas totalitarias del nazismo y del stalinismo, como las del capitalismo y neocapitalismo no facilitaron, ni facilitan el desarrollo armónico del hombre. Por tanto, quedan descartadas de los propósitos frommianos. Su programa económico choca inevitablemente, a nivel de constatación sociológica, con los sistemas económicos vigentes. Mas ello no quiere decir que Fromm encamine su proyecto fuera de los cauces utópicos formulados en el siglo XIX. El socialismo contiene todos aquellos requisitos que le harían orientar, por vez primera en la historia, el poder económico

(7) PSC, 225.

con miras liberadoras. Al hacer alusión al socialismo, hemos de aclarar que el socialismo al que se refiere E. Fromm no se identifica con el «socialismo» de la Unión Soviética, ni con el programa del Partido Laborista inglés, que se autodenomina también «socialista». Ninguno de estos dos intentos, en contextos sociopolíticos distintos, tuvieron éxito en la implantación del socialismo más genuino. Ello no nos impide valorar los grandes resultados y conquistas económicas de los mismos. Pero el objetivo del ordenamiento económico del socialismo no es preferentemente el éxito económico, aunque esto también se tenga en cuenta, sino el nuevo desenvolvimiento del hombre en el contexto general de la producción. Por tanto, el objetivo socialista, en el plano de la economía, que pretende Fromm, no es, como en Inglaterra y la Unión Soviética, una economía de nacionalización y centralización. En verdad, Marx, Engels y una buena parte de la vanguardia socialista no dudaron de que una economía centralizada borraría automáticamente el estado de alienación y traería, como consecuencia, una sociedad sin clases, de fraternidad y de justicia. Las aplicaciones de estos principios en la URSS en líneas generales, y en Inglaterra sólo parcialmente muestran hasta qué punto Marx y Engels estaban equivocados en este aspecto. En la práctica hay una perpetuación, tal vez más refinada, de los grandes vicios que ellos se esforzaron en cortar de raíz: la burocratización y el nacimiento de nuevas clases (8). Marx y Engels no estuvieron en esta faceta acertados. Mas ello no les quita grandeza si entendemos que el objetivo básico de ambos pensadores era la humanización del hombre. Todo lo demás eran sólo medios que encaminaban al fin esencial.

Desde otra perspectiva, dentro del seno socialista se barajaron otras soluciones que abogaban por la descentralización económica: nos referimos a los movimientos autogestionarios owenistas, los sindicalistas, los anarquistas y los socialistas gremiales. Es esta la vía con más posibilidades de éxito, según Fromm, en la planificación económica socialista del futuro. «El objetivo de todas estas formas diversas de socialismo, que llamamos «socialismo comunitario», era una organización industrial en que todas las personas que trabajan serían participantes activos y responsables, en que el trabajo sería atractivo y tendría un sentido, en que el capital no emplearía trabajo, sino que el trabajo emplearía capital» (9).

Dado que el paso de la propiedad privada a la propiedad del Estado no ha superado la condición enajenada del trabajador, es obligado adoptar la línea socialista que se centra en la participación y la codirección, en la descentralización y en la función concreta del hombre en el proceso del trabajo (10). El socialismo de Marx y Engels ha de ser complementado con las ideas socialistas de Owen, Fourier, Kropotkin, Landauer, Proudhon, etc. La fusión de estas tendencias socialistas, junto a la experiencia práctica de los intentos «socialistas» fallidos, está exigiendo un nuevo impulso teórico y práctico.

(8) Cf. *Ibid.*, 218-223, 230.

(9) *Ibid.*, 235.

(10) *Ibid.*, 265.

Fromm, con esta orientación de base adelanta un esbozo de lo que podría constituir el cuerpo de doctrina sobre el que descansara el socialismo del futuro.

Desplazado el concepto de propiedad en su doble vertiente, privada y estatal, y subrayada la órbita de la realidad del trabajador, surge necesariamente una nueva finalidad en el socialismo. «La finalidad consistiría en crear una situación de trabajo en que el hombre dedique su tiempo y su energía a algo que tenga sentido para él, en que sepa lo que hace, influya en lo que se está haciendo y se sienta unido a sus semejantes antes que separado de ellos. Esto implica que la situación de trabajo ha vuelto a ser concreta; que los trabajadores están organizados en grupos lo bastante reducidos para permitir al individuo relacionarse con el grupo como seres humanos reales y concretos, aunque la fábrica en su totalidad tenga muchos miles de trabajadores. Esto significa que se han encontrado métodos para combinar la centralización y la descentralización que permiten la participación activa y la responsabilidad de todo el mundo, y que al mismo tiempo crean una dirección unificada en el grado necesario» (11). Pero, ¿cómo llevar a cabo estos objetivos?

La primera condición que establece Fromm de cara a conseguir la participación activa del trabajador es la completa información sobre todos los componentes determinantes del trabajo propio y el de todos los demás compañeros. Todos los procesos de la empresa, en los más diversos niveles, han de llegar al conocimiento del trabajador. De este modo los aspectos técnicos y económicos perderían el carácter oscuro y monótono al ser convertidos en objeto de interés y conocimiento. Es indudable que la toma de conciencia del puesto que ocupa el propio trabajo y el de la empresa dentro de la realidad social llevaría a un alto grado de responsabilidad por parte de los trabajadores. La organización informativa se desarrollaría dentro de la misma empresa, salvo los casos excepcionales.

Ahora bien, el interés y la información teórica no bastan por sí solos, si no van acompañados de la posibilidad real de influir en las decisiones que afectan a la situación concreta del trabajador y a toda la empresa. «Sólo se vencerá su enajenación del trabajo si no es empleado por el capital, si no se limita a recibir órdenes, si se convierte en un sujeto responsable que emplea capital. Lo principal aquí no es la propiedad de los medios de producción, sino la participación en la dirección y en las decisiones que se adopten. Como en la esfera política, el problema está aquí en evitar el peligro de una situación anárquica, sin una planificación y una dirección centrales; pero no es inevitable la alternativa entre una dirección autoritaria centralizada y una dirección sin plan ni coordinación ejercida por los trabajadores. La solución está en combinar la centralización y la descentralización, en una síntesis de decisiones adoptadas de arriba abajo y de abajo arriba» (12).

(11) *Ibid.*, 265.

(12) *Ibid.*, 266-267.

Un peligro que ha de soslayar la participación en la empresa es el relativo a la participación de ganancias, tal y como está establecido en el supercapitalismo con su sistema de acciones. Si los miembros componentes de una empresa se preocupan exclusivamente por su empresa, la enajenación entre el hombre y sus fuerzas sociales permanecería. Por tanto, la participación en la empresa hay que hacerla compatible con la apertura a todas las actividades de la vida económica y social.

La participación y codirección basadas en un planteamiento humanístico ha de polarizar la producción en crear bienes que estén acordes con las auténticas necesidades humanas. Esto supone romper con la cadena competitiva montada por el capitalismo y todo el montaje artificial de difusión y propaganda orientado a crear un estado insaciable de comprar más, aun cuando, desde el punto de vista del uso no enajenado, sea innecesario. Es en esta faceta donde con más fuerza ha de incidir la intervención del estado, porque, para Fromm, «subrayar la necesidad de la codirección y no centrar en el cambio de los derechos de propiedad los proyectos para la transformación comunitaria de la sociedad, no quiere decir que no sean necesarios ciertos grados de intervención directa del estado, y de socialización» (13).

Finalmente, la nueva organización del trabajo y la economía ha de atacar de raíz la amenaza económica del hambre. Es esta uno de los principales motivos de la actual falta de libertad. Llevar adelante este objetivo supone que todo hombre, por el hecho de serlo, debe tener asegurada la subsistencia. Cubierta esta necesidad, aunque sólo sea con un mínimo digno, el hombre sería libre para elegir el propio trabajo, y no como en el sistema capitalista que al no tener otro recurso que la vida se ve obligado a aceptar el trabajo, le guste o no, que le ofrece el capitalista. Se trata de abolir toda dependencia humillante y servil de unos hombres para con otros.

Es incuestionable que la transformación económica propuesta por Fromm sólo puede hacerse viable si va acompañada de la transformación política y la transformación cultural.

b) La transformación política

El concepto del hombre frommiano choca con las formas políticas totalitarias y con las formas políticas democráticas. Con éstas no tanto en el plano teórico, como en el de las realizaciones prácticas. En cuanto a la forma totalitaria basta argumentar que niega al individuo al supeditarlo a propósitos ajenos y extraños al individuo mismo. La forma política democrática reviste mayores dificultades de crítica por estar involucrada de elementos teóricos de gran valor humanístico que en la práctica son negados. Es por ello por lo que E. Fromm centra su exposición crítica en el tipo democrático. Aún más, la forma democrática es tomada como punto de reflexión de la transformación

(13) *Ibid.*, 273.

política que él propugna. «No podemos, sin sufrir grave perjuicio, enfrentar la pérdida de ninguna de las conquistas fundamentales de la democracia moderna, ya se trate del gobierno representativo —esto es, el gobierno elegido por el pueblo y responsable frente a él—, o de cualquiera de los derechos garantizados a todo ciudadano por la Declaración de los derechos del hombre» (14). Si bien Fromm no pone el menor reparo en hacer suyos valores teóricos de la esfera democrática, en el campo de la praxis y de las realizaciones muestra una actitud tajante que le lleva a decir «que la democracia no puede funcionar en una sociedad enajenada, y que el modo como está organizada nuestra democracia contribuye al proceso general de enajenación» (15).

La democracia ha caído en un estado de deterioro que puede ser mortal para la sociedad y la misma democracia. Conviene adelantar sobre ésta un análisis profundo interno que deje bien de manifiesto cómo los ideales democráticos han quedado demolidos y reducidos, dentro de las sociedades occidentales, a vulgares ideologías. Los ideales democráticos, en la praxis social, han sido vaciados de su contenido. Ya no son sino meras cáscaras vacías. La democracia supuso un gran avance al facilitar a cada individuo poder manifestar sus convicciones y hacer valer su voluntad. El gran error de la actualidad está en concebir al hombre libre en su pensar y obrar. En el individuo de nuestra sociedad se dan las opiniones y prejuicios, pero no las convicciones; las preferencias y las aversiones, pero no el acto libre. Las opiniones y los prejuicios, las preferencias y las aversiones del hombre moderno son manipulados por intereses ajenos y ocultos a él mismo a través de poderosas máquinas de propaganda, movidas por los grandes partidos políticos. Por tanto, el principio de la democracia según el cual no es un gobernante o un pequeño grupo de personas sino el pueblo, a través de sus representantes, el forjador de su destino es negado por la misma praxis política. Los representantes de los partidos políticos aunque son elegidos por el «pueblo» no defienden los auténticos intereses del pueblo sino otros muy distintos. «La idea de expresar la voluntad popular ha degenerado en una competencia entre los diversos partidos y entre los políticos profesionales, la mayoría de las encuestas les dicen acerca de cómo ganar votos y, cuando son elegidos, actúan conforme a las distintas presiones que los afectan...» (16).

La opinión generalmente compartida por los gobiernos y las instancias internacionales acerca de la democracia es bien pobre. La etiqueta democrática y antidemocrática vendrá dada según que el gobierno garantice o no el derecho de votación a todos los ciudadanos y el recuento público de los votos. En la democracia actual, el problema ya no es la restricción del derecho al voto sino otro muy distinto que afecta al modo como se ejerce ese derecho. Para una sociedad enajenada, el criterio de determinación democrática o antidemocrática puede ser válido, mas para una sociedad que pretenda realmente

(14) *ML*, 316.

(15) *PSC*, 279.

(16) *RE*, 114.

ser libre, resulta insuficiente. «¿Cómo pueden las gentes expresar “su” voluntad, si no tienen voluntad, ni convicción propias, si son autómatas enajenados cuyos gustos, opiniones y preferencias son manipulados por las grandes maquinarias condicionantes? En estas circunstancias, el sufragio universal se convierte en un fetiche». (17). Sin duda que la diferencia entre unas elecciones (mal llamadas) «libres» y unas elecciones manipuladas es grande e importante, pero esa diferencia no debe hacernos olvidar que aun las elecciones «libres» son también manipuladas, aunque en este caso los modos de manipulación son más refinados y menos provocativos.

Otro de los rasgos que no muestran sino el estado de enajenación de la democracia es la relación superficial existente entre electores y candidatos. El compromiso político del ciudadano queda reducido a una simple votación. Pasado este momento en que candidato y elector entran en contacto, aunque de modo superficial, la comunicación queda rota, estableciéndose dos estamentos totalmente separados: por un lado los representantes en los círculos cerrados parlamentarios y por otro el pueblo en estado de pasividad. El montaje parlamentario, tal y como está constituido en la actualidad, es enajenador por cuanto condena al ciudadano medio a la inactividad política, mientras pone en manos de una pequeña élite el quehacer y el protagonismo político. Es normal que esta situación ocasione, en el ciudadano medio, actitudes de indiferencia, apatía, y desconfianza ante todas las materias y asuntos políticos.

Por todo ello, si queremos arrancar los principios democráticos de las garras ideológicas, hemos de transformar profundamente el quehacer político y democrático del momento presente. El problema más serio y difícil que ha de resolverse es el de la forma centralizada de democracia, exigencia insoslayable en todo país con población amplia, y el de la descentralización participativa. Para E. Fromm este problema no es insoluble.

Un primer paso hacia la descentralización podría consistir en la organización de la población en pequeños grupos de acuerdo con el lugar de trabajo, residencia o cualquier otra motivación. Un programa recogería y orientaría las principales cuestiones políticas, tanto de interés local como nacional, que serían discutidas en reuniones periódicas. Estas discusiones, si quieren ser razonables, exigen gran cantidad de información objetiva sobre los hechos. La información la podría ofrecer una agencia cultural, políticamente independiente. Explorada toda la información y discutidos todos los problemas, los grupos procederían a la votación. Con la ayuda de los recursos técnicos, el gobierno tendría, en poco tiempo, el resultado total de las opiniones de todos los ciudadanos. Fromm no ve grandes dificultades en la puesta en marcha de este procedimiento, máxime cuando en la tradición parlamentaria contamos, por lo común, con dos cámaras que participan en las resoluciones de gobierno, según principios diferentes. «La decisión de los pequeños grupos

(17) PSC, 157.

constituiría la verdadera “Cámara de los Comunes”, que compartiría el poder con la Cámara de Representantes elegidos por sufragio universal y con un gobierno elegido también por sufragio universal. De este modo, la facultad de decidir fluiría constantemente no sólo de arriba abajo, sino de abajo arriba, y tendría por base el pensamiento activo y responsable del ciudadano individual. Con la discusión y las votaciones en pequeños grupos, desaparecería gran parte del carácter irracional y abstracto de las resoluciones, y los problemas políticos interesarían de verdad a los ciudadanos. Se invertiría el proceso de enajenación, en que el ciudadano individual entrega su voluntad política mediante el rito de votar poderes que están fuera de él; y cada individuo recobraría su papel como participante en la vida de la comunidad» (18).

Desde otra perspectiva, la democracia no puede quedar recluida solamente en el campo de las libertades formales. Su objetivo ha de llenar todas las esferas de la vida, especialmente aquellas que afectan al hombre de manera especial, como son la economía y la cultura. Debe reemplazarse la manipulación enajenadora por la cooperación activa inteligente, extendiendo el principio del gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo al mundo concreto de todas las realidades cotidianas. «El progreso de la democracia —dirá Fromm— consiste en acrecentar realmente la libertad, iniciativa y espontaneidad del individuo, no sólo en determinadas cuestiones privadas y espirituales, sino esencialmente en la actividad fundamental de la existencia humana: su trabajo... Si la democracia moderna se limita a la mera esfera política, no podrá contrarrestar adecuadamente los efectos de la insignificancia económica del individuo común» (19).

Sólo si se dan estos pasos, la democracia podrá salvarse y ofrecer una imagen atrayente. Por el contrario, la demora en su transformación aumentará el estado de deterioro progresivo que la deja en un estado inmejorable para ser sustituida por cualquier forma política totalitaria (20).

c) La transformación cultural

Junto a la transformación económica y la transformación política ha de producirse un cambio paralelo en el ámbito cultural. Con bastante frecuencia, surgen, de ciertos círculos intelectuales y sectores juveniles, brotes de protesta y condena de los ideales y valores que impregnaron la civilización occidental, alegando que el malestar y los desajustes del mundo moderno están motivados por dichos principios. Fromm no comparte esta opinión. Exceptuando los retazos de ideología que aún se detectan, nuestra sociedad abandonó hace mucho tiempo los valores e ideales de la tradición judeo-cristiana. Por tanto, los principios que animan y sobre los que se sostiene nuestra sociedad tecnológica hay que buscarlos en otra fuente. Aún más, «los ideales de la

(18) *Ibid.*, 283.

(19) *ML*, 317-319.

(20) *Ibid.*, 282.

tradicón judeo-cristiana no pueden hacerse realidad en una civilizaci3n materialista, cuya estructura se centra en torno de la producci3n, el consumo y el 6xito en el mercado» (21). Tal y como lo plantea Fromm, el pensamiento m1s pufo de la tradici3n judeo-cristiana no s3lo es incompatible con nuestra sociedad, sino que se convierte en elemento de interpelaci3n y alternativa de «salvaci3n» de la misma. «No necesitamos —afirma Fromm— ideales nuevos ni metas espirituales nuevas. Los grandes maestros de la humanidad han postulado las normas para una vida sana» (22). La aportaci3n del cr3tico de la cultura y la sociedad, en este momento, ha de ser franca y rigurosa a fin de 6lar y diferenciar los ideales de la mera ideolog3a. La falta de especificaci3n de estos elementos conduce, con frecuencia, a errores similares a los que hemos sefialado.

La sociedad industrial, desde el primer momento, gan3 la batalla al hombre. Pronto trascendi3 el campo estrictamente econ3mico para interferir en la esfera de la pol3tica, la cultura, etc. En la esfera cultural puede apreciarse hasta qu3 punto ha sido domeniada a los fines del mecanismo industrial. La cultura dej3 de estar orientada al desenvolvimiento humano para servir los fines de la maquinaria social. Los sistemas educativos, a todos los niveles, son como grandes herramientas que ofrecen a los individuos los conocimientos que requiere el mantenimiento del sistema industrial. Al mismo tiempo, forman el tipo de car1cter seg3n el molde que se necesita: ambicioso, competidor, respetuoso con la autoridad, etc. Las consecuencias pueden considerarse desastrosas para la humanidad: la educaci3n queda circunscrita a una etapa de la vida del hombre, las especializaciones se multiplican, las disciplinas, especialmente las denominadas ciencias humanas, son desconectadas de las ciencias experimentales, la teor3a se separa de la pr1ctica, se fomenta la pasividad y se intelectualizan las materias y contenidos. En estas circunstancias, la cultura entra en un estado grave de enajenaci3n y enquistamiento.

El modo de operar una gran transformaci3n en el campo cultural s3lo tendr1 6xito si se rompe con el estado utilitario y servil de que es objeto la cultura respecto a los poderes econ3micos y tecnol3gicos, a la vez que se traza una andadura nueva cuya finalidad es la realidad completa del hombre, «la creaci3n de un nuevo hombre, cuya meta en la vida sea ser y no tener y usar» (23). La enajenaci3n cultural ser1 vencida si el hombre crea un clima adecuado para expresar, con la m1xima espontaneidad, todas las dimensiones de su existencia. Lo que resulta indispensable es que «para sentirse a gusto en el mundo, el hombre debe percibirlo no s3lo con la cabeza, sino con todos sus sentidos, con los ojos y los o3dos, con todo su cuerpo. Debe realizar con su cuerpo lo que piensa con su cerebro. El cuerpo y el alma no pueden estar separados en este, ni en ning3n otro aspecto» (24). Por ello mismo, hay que

- (21) PSC, 283.
 (22) Ibid., 283.
 (23) RE, 148.
 (24) PSC, 286.

recuperar para todo hombre todos aquellos cauces de expresi3n y comunicaci3n profunda como son la filosof3a, el mito, la ciencia y el arte en sus m3ltiples manifestaciones: la canci3n, la danza, el drama, la pintura, la escultura, etc. En una cultura individualista y concebida como producto de consumo dif3cilmente pueden darse grandes m1rgenes para la creatividad participativa, para la experiencia com3n unificadora, para la b3squeda de respuestas importantes ante la vida. En estas circunstancias, los rituales, en otro tiempo, ricos en respuestas y vivencias, dejaron de tener importancia en nuestra sociedad. Tal vez el mejor catalogador de nuestra enajenaci3n cultural es la ausencia de rituales seculares. El mundo moderno no ha sabido crear formas art3sticas que abarquen y engloben las vidas y personalidades de los individuos en 3rbitas de sentido, sin necesidad, por ello, de recurrir a ning3n principio trascendente. Ha habido grandes intentos de crear rituales en 1mbitos patri3ticos y deportivos, pero las formas de participaci3n moderna en dichos 1mbitos no pueden considerarse propiamente como rituales en el sentido que da Fromm, ya que afectan de un modo muy limitado a las necesidades de la personalidad total. Adem1s, en el caso que puedan ser considerados como tales, los rituales patri3ticos y deportivos son dos formas claras de enajenaci3n. Los intereses que subyacen a ambas experiencias alejan de los intereses espec3ficamente humanos.

Lo m1s grave es que el nivel de conciencia general acerca de esta necesidad es casi nulo. Los bur3cratas y planificadores de nuestra sociedad creen solucionar el problema cultural extendiendo a todos los ciudadanos la posibilidad de adquirir los distintos niveles de educaci3n. Pero, «¿de qu3 sirve no tener casi analfabetos, tener la educaci3n superior m1s amplia que haya existido en cualquier tiempo, si no tenemos una expresi3n colectiva de la totalidad de nuestras personalidades, ni un arte ni un ritual comunes? Indudablemente, una aldea relativamente primitiva en que todav3a hay verdaderas fiestas, expresiones art3sticas comunes compartidas, y en que nadie sabe leer, est1 m1s adelantada culturalmente y m1s sana mentalmente que nuestra cultura de ensefianza p3blica, de lectura de peri3dicos y de escuchar la radio... La transformaci3n de una sociedad atom3stica en una sociedad comunitaria depende de que se cree de nuevo la oportunidad para las gentes de cantar juntas, de pasear, danzar y admirar juntas: juntas, y no como individuos de una «muchedumbre solitaria» (25).

Para un cambio profundo en la esfera ritual y art3stica, la descentralizaci3n, como en la organizaci3n econ3mica y pol3tica, es condici3n indispensable. La manifestaci3n art3stica ha de formar parte de las vivencias m1s significativas de la vida del hombre: el jard3n de infancia, la escuela, la f1brica, los pequefios grupos de discusi3n pol3tica, la aldea, los barrios de las grandes ciudades, etc. La vivencia y manifestaci3n art3stica no est1n fijadas a una etapa de la vida. Desde el nacimiento a la muerte, en una sociedad sana,

- (25) Ibid., 287-288.

todo ciudadano debe encontrar el clima favorable para expresarse artísticamente.

Con estos planteamientos de base, el hombre moderno debe emprender la difícil tarea de crear un arte y unos rituales seculares que correspondan al momento histórico que le ha tocado vivir. Las respuestas dadas en otros momentos históricos desde perspectivas religiosas pueden servirnos de orientación no para repetir sus modelos, sino para crear otros nuevos que correspondan a nuestro momento secular. Fromm no tiene inconveniente en llamar «religión» a esa nueva creación relacional con tal que se crea «como creo yo, que los conceptos teísticos están llamados a desaparecer en el desenvolvimiento futuro de la humanidad. En realidad, para quienes ven en las religiones monoteístas sólo una de las estaciones de la evolución de la especie humana, no es ninguna insensatez creer que aparecerá una nueva religión en un término de pocos siglos, religión que corresponda al desarrollo de la especie humana; la característica más importante de esa religión será su carácter universalista, correspondiente a la unificación de la humanidad que se está operando en esta época; comprenderá todas las enseñanzas humanistas comunes a todas las grandes religiones de Oriente y Occidente; sus doctrinas no contradirán las nociones racionales que la humanidad posee hoy, y dará más importancia a la vida que a las creencias doctrinales... Esa religión creará nuevos rituales y nuevas formas artísticas de expresión, conducentes al espíritu de reverencia para la vida y a la solidaridad de los hombres» (26).

Pero todo intento de cambio en el nivel cultural y espiritual desconexión del cambio económico y político no tiene posibilidades de viabilidad. La transformación que corresponde al momento presente ha de afectar simultáneamente todas las dimensiones del hombre o por el contrario nuevamente nos volveremos abocados a repetir una de las experiencias históricas de cambio fallidas.

3. HACIA UN HUMANISMO RADICAL

La preocupación, constantemente renovada, de Fromm por indagar la realidad humana en sus más variadas manifestaciones ha desembocado en lo que él ha venido en llamar «humanismo radical» (27). Este humanismo se presenta como alternativa de «salvación» del estado de deshumanización que corroe nuestro mundo. Dicho humanismo no es fruto de la invención sino de la recuperación y purificación. O lo que es igual: el humanismo radical es el último eslabón empalmado a la larga cadena del humanismo. Con esta posición adoptada, Fromm trata de ser justo con el legado histórico reconociendo en los hombres del pasado sus grandes creaciones, anhelos y esperanzas, pero sin desdeñar sus errores y fracasos. La indagación en las huellas del humanismo contiene una doble enseñanza: 1) El humanismo es una conquista

(26) Ibid., 290.

(27) Cf. RE, 98-140.

de toda la humanidad. Esto quiere decir que el humanismo ha estado presente en la larga marcha de la humanidad; de un modo especial en esos momentos en que los grandes hombres de visión, más allá de todo tipo de condicionamiento, apuntaron con chispa de intuición y con firme voluntad las grandes metas de lo humano. 2) El humanismo no nace ni se desarrolla como una «superestructura» reflejo de la infraestructura económica, pero puede ser convertida en ideología al servicio de intereses ajenos a la realidad que representa y significa, como se ha podido detectar históricamente.

En cuanto al humanismo, entendido como continuidad histórica, dice E. Fromm: «Si es posible descubrir los gérmenes del humanismo radical en las fuentes más antiguas... esto obedece solamente a que conocemos el humanismo radical de Amón, de Sócrates, de los humanistas del Renacimiento y de la Ilustración, de Kant, Herder, Lessing, Goethe, Marx, Schweitzer. El germen resulta reconocible con claridad sólo cuando conocemos la flor; las fases iniciales sólo pueden interpretarse por las fases posteriores, aunque, genéticamente, las fases iniciales preceden a las posteriores» (28). ¿Cuál es el elemento unificador de este humanismo que recorre prácticamente toda la historia humana y que sobrepasa los contextos sociológicos, económicos, culturales y políticos más diversos? El elemento unificador estriba en el convencimiento de los grandes humanistas de que «el hombre es el fin, y no debe ser empleado nunca como medio; la producción material es para el hombre, no el hombre para la producción material; la finalidad de la vida es el despliegue de las potencias creadoras del hombre; la finalidad de la historia es la transformación de la sociedad en otra gobernada por la justicia y la verdad» (29). Indudablemente, en el fondo de estos principios subyace un concepto del hombre esencialmente religioso y moral.

En la marcha de Occidente ha habido dos concepciones de la historia contrapuestas: la griega y la judeocristiana. La concepción de la historia del judeo-cristianismo prevaleció sobre la concepción griega. Si para los griegos la historia no tenía finalidad ni objeto, para el judeo-cristianismo la historia se mueve con un sentido definido. La historia se encamina hacia una finalidad bien precisa: la «salvación» del hombre. Los grandes símbolos de esta salvación son el Mesías y la entronización de la época mesiánica descritos y cantados por los grandes profetas de Israel. Esta concepción escatológico-salvífica inundó Occidente a través de las Iglesias cristianas. Mas en los siglos XVIII y XIX tiene lugar un gran cambio. El pensamiento teológico perdió consistencia. La Ilustración toma, en un primer momento, como objeto de crítica a la Iglesia; posteriormente pone los gérmenes de la duda religiosa para culminar en la negación de todas las concepciones religiosas. «Pero esta negación de la religión —según Fromm— no era más que una nueva forma de pensamiento que expresaba el antiguo entusiasmo religioso, especialmente

(28) SD, 19.

(29) PSC, 195.



en cuanto al significado y finalidad de la historia se refería. La idea mesiánica encontró una nueva expresión en nombre de la razón y de la felicidad, de la dignidad y la libertad humanas» (30). Así, en la órbita del pensamiento francés, particularmente significativa fue la obra *Esquisse d'un Tableau Historique des progrès de l'Esprit* de Condorcet. En esta obra se trazan los caminos de una nueva era de racionalidad y felicidad, orientados por la fe inquebrantable en la perfección final de la especie humana. El mensaje con ribetes mesiánicos de Condorcet influyó en Saint Simon, Comte, Proudhon, etc. La misma Revolución Francesa estuvo envuelta del fervor mesiánico aunque en lenguaje profano. La filosofía alemana de la Ilustración lleva a cabo el mismo proceso de secularización del concepto teológico de salvación. *Die Erziehung des Menschengeschlechtes* de Lessing influyó en gran manera el pensamiento alemán posterior. Para Lessing, el futuro quedaba abierto a la razón y la autorrealización del hombre; y ello se haría posible con la educación de la humanidad. De este modo se cumplía la promesa de la revelación cristiana. Fichte, contagiado por Lessing, creyó estar en las puertas de un milenio espiritual. Hegel tradujo la teología cristiana del reino de Dios en filosofía profana al exponer los distintos momentos en que el reino de Dios tomaba «cuerpo» y se hacía «realidad» con el desenvolvimiento histórico. En esta línea de continuidad hay que encuadrar la aportación de Marx. «El pensamiento de Marx es mesiánico-religioso en lenguaje secular, quizás más claramente que el de muchos otros filósofos de la Ilustración. Todo el pasado histórico no es más que «prehistoria», es la historia de la autoenajenación; con el socialismo se introduce el reino de la historia humana, de la libertad humana. La sociedad sin clases gobernada por la justicia, la fraternidad y la razón será el comienzo de un mundo nuevo, hacia cuya formación se encaminaba toda la historia anterior» (31). El mismo Fromm, en otro momento de su obra, añade en el mismo sentido: «El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza. La filosofía de Marx fue, en términos seculares y no teístas, un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético; tendió a la plena realización del individualismo, el mismo fin que ha guiado el pensamiento occidental desde el Renacimiento y la Reforma hasta el siglo XIX» (32).

Hasta aquí no hemos hecho sino mostrar una cara de la moneda del humanismo: la continuidad histórica de un objetivo común consistente en afirmar la conquista más valiosa a la que pueda aspirar un ser humano. Particularmente significativos han sido los esfuerzos de Fromm al perseguir y rastrear las huellas del humanismo en el devenir histórico. Pero aún es más valioso su intento de ver el elemento unificador de todas las formas huma-

(30) *Ibid.*, 197.

(31) *Ibid.*, 197.

(32) MCH, 15.

nistas que nos precedieron. No resulta fácil este empeño si nos atenemos a los contextos y lenguajes diferentes en que fueron expresados. Con todo, hemos de reconocer que no son pocos los críticos que encuentran grandes dificultades en reconocer el factor común subyacente a las culturas más diversas. Fromm es consciente de que el contexto y circunstancias de un beduino del desierto de la Vieja Palestina y un renacentista son grandes; igualmente es considerable la distancia sociocultural de un renacentista y el hombre de la revolución industrial. Pese a estas diferencias, que Fromm no niega, en el fondo de las doctrinas de los grandes creadores humanistas de todos los tiempos anida un mismo anhelo, una misma preocupación: arribar a las riberas de una vida enteramente nueva, en la que no se impongan otros intereses que los estrictamente humanos.

La otra cara de la moneda no resulta menos significativa: nos referimos a la base explicativa última del nacimiento y desarrollo histórico del humanismo, también de su deformación y manipulación. La tendencia inherente al humanismo de apuntar a un estado de armonía en todos los órdenes, no es expresión o reflejo de la infraestructura económica, entendida ésta como razón última. Fromm no comparte la opinión marxista según la cual todas las ideas son expresión de la realidad económica. Marx no acertó, mejor, no explicó suficientemente la conexión existente entre los aspectos materiales y las creaciones del «espíritu» (33). Para Fromm, «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 fuerzas psíquicas que mueven al hombre» (34). Mas si el factor económico no explica por sí solo el acontecer del humanismo, ello no da pie para no reconocerle su poder de presión y manipulación sobre las grandes ideas. Con alta frecuencia, las instancias de poder deformaron, en provecho propio, los grandes ideales y las grandes creaciones humanas, las cuales por apuntar a objetivos al margen de todo «interés» se convirtieron en cebo de intereses ajenos. Ello refleja, una vez más, la vulnerabilidad y fragilidad de las grandes creaciones humanas ante el peso del tiempo y la arbitrariedad de los que se sirven de la fuerza del poder.

Con estos supuestos, es decir, con la afirmación y confirmación del humanismo en los distintos momentos históricos, y la debilidad del mismo para imponer su autonomía y mantener la frescura, al paso del tiempo, de sus formulaciones más originales, Fromm conecta su pensamiento con los eslabones de la cadena humanista que se extiende a lo largo de los escritos bíblicos, pasan por la aportación del humanismo griego y renacentista y desemboca en la Ilustración y el siglo XIX con sus fogosos planteamientos. El pensamiento humanista de estas etapas fue singularmente revolucionario y radical. Lo más curioso es que cada época reaccionaba contra la que la precedía y,

(33) Cf. CI, 67-78; ML, 342-345.

(34) PSC, 28.



sin embargo, los nuevos brotes de humanismo no hacían otra cosa que redescubrir el tronco antiguo enterrado por las deformaciones ideológicas. En esta línea de continuidad crítica e intransigencia en la búsqueda del humanismo más puro, Fromm aboga por un «humanismo radical», que destaque lo que ha de constituir el punto de referencia al que los hombres ajusten sus vidas y en virtud del cual se juzgue toda planificación económica, política y social. «Por humanismo radical —dice E. Fromm— entiendo una filosofía global que insiste en la unicidad de la raza humana; en la capacidad del hombre para desarrollar sus propios poderes, y para llegar a la armonía interior y establecer un mundo pacífico. El humanismo radical considera como fin del hombre la completa independencia, y esto implica penetrar a través de las ficciones e ilusiones hasta llegar a una plena conciencia de la realidad. Implica, además, una actitud escéptica respecto del empleo de la fuerza; precisamente porque, a lo largo de la historia del hombre, la fuerza ha sido, y sigue siendo (al crear el temor) lo que ha predisuesto al hombre para tomar la ficción por la realidad, las ilusiones por la verdad. La fuerza volvió al hombre incapaz de independencia y, consiguientemente, embotó su razón y sus emociones» (35).

El humanismo radical pese a su vinculación explícita a los grandes momentos del pasado humanista entraña una alternativa revolucionaria de todos los estamentos de nuestra sociedad. A este movimiento del humanismo radical pertenecen aún sin saberlo, sean ateos o creyentes, todos aquellos que tratan de trascender la prisión estrecha de su yo, de su aidez, su egoísmo, su separación con los demás y con el mundo; los que combaten y niegan todas las formas idolátricas en el sentido de la crítica profética; los que están convencidos de la existencia de una jerarquía de valores que sirven de orientación tanto en la práctica de la vida individual como social; los que anteponen la solidaridad humana, la lealtad a la vida y la humanidad antes que la lealtad a cualquier grupo sea de la índole que fuese; los que alimentan los sentimientos de compasión, del amor, del sentido de la justicia y de la verdad (36). «Este despertar del humanismo se expresa hoy en la protesta contra las torturas vigentes en muchas partes del mundo, contra la proliferación de las armas nucleares, contra la ceguera hacia el peligro de destruir la vida a causa del desequilibrio ecológico, contra la desigualdad racial, contra la aniquilación del pensamiento libre e inconforme, contra el acrecentamiento de la miseria material de los pobres y la explotación de éstos por los ricos, contra el espíritu de deshumanización que el aparato de la producción impone al hombre transformándolo en una «cosa». Y se manifiesta en la demanda de que la vida debe regir sobre las cosas y el hombre sobre las máquinas, de que toda medida social que se tome debe tener una finalidad: el desarrollo del hombre con todas sus potencialidades y la afirmación de la vida en todas sus formas, en contra tanto de la muerte como de la mecani-

(35) MCH, 19.

(36) Cf. RE, 134-139.

zación y la enajenación» (37). Este renacimiento está afectando a los campos más diversos: la filosofía, la teología y de un modo especial a los movimientos políticos y sociales.

El problema más difícil de resolver es el que atañe al tránsito de una sociedad enajenada a una sociedad libre: ¿cómo ha de ser dicho cambio: por vía pacífica o por la revolución violenta? Algunas razones Fromm ya ha adelantado en su «manifiesto» sobre el «humanismo radical». Otra razón es que en los países más desarrollados como los Estados Unidos y los de Europa central, una revolución violenta al estilo de la Revolución Francesa y la Revolución Rusa no es viable, entre otras cosas, porque la realidad económica, científica, tecnológica, política, etc. de estos países es muy distinta a la que existía en Francia y Rusia en la fase prerrevolucionaria. En el supuesto de una revolución violenta ello ocasionaría la paralización de la maquinaria industrial, lo que supondría el caos y la derrota sin necesidad de la intervención de las fuerzas del Estado, que por lo demás no ofrecerán ninguna oportunidad para que se de esta circunstancia. Además, una revolución violenta sin el apoyo (y en este caso no lo tendría) del pueblo, está condenada al fracaso (38).

Así pues, la única vía posible de cambio es por vía pacífica, utilizando los mismos cauces e instrumentos del *statu quo*. Se trata de la «conquista» de la institución democrática, exigiéndola, con la presión ciudadana, abrir nuevos caminos, apoyados por el respaldo de la promulgación de nuevas leyes encaminadas a efectuar los «cambios radicales» que posibiliten la humanización de nuestra sociedad. De este modo, se evitaría la resistencia violenta del poder. «Sin embargo —anota Fromm—, el que una revolución violenta en el sentido clásico no pueda hacerse no significa que los cambios fundamentales que llevarán a la humanización de la sociedad tecnológica no sean de naturaleza revolucionaria. El problema, entonces, reside en que un sector suficientemente extenso de la población pueda ponerse a exigir esos cambios o, al menos, no se oponga a ellos. A la única cosa que la gran mayoría de la población teme es al caos, esto es, a la parálisis y destrucción de la maquinaria industrial, que conduciría al desorden y al derramamiento de sangre. Pero si presumimos que el aparato de la producción va a continuar funcionando no hay peligro alguno, salvo para aquellos que temen perder su sensación de poder sobre las vidas de otros y para los burócratas incorregibles que no pueden orientarse hacia la vida. Las mayorías, y especialmente la joven generación que está harta del consumo total a la vez que ávida de vida, se hallan prestas a exigir los cambios sociales y políticos que nos devolverán la vida» (39).

(37) Ibid., 138.

(38) Cf. Ibid., 140-143.

(39) Ibid., 143.

