

## MONOGRAFÍAS PSICOANALÍTICAS

Director FERNANDO CESARMAN

- No. 1 *Santiago Ramírez.*  
EL MEXICANO. Psicología de sus  
Motivaciones.
- No. 2 *Francisco González Pineda.*  
EL MEXICANO. Su Dinámica Psicosocial
- No. 3 *Phyllips Greenacre*  
ESTUDIOS PSICOANALÍTICOS SOBRE LA  
ACTIVIDAD CREADORA
- No. 4 *Otto Fenichel*  
PROBLEMAS DE TÉCNICA PSICOANALÍTICA
- No. 5 *Heinz Hartmann*  
LA PSICOLOGÍA DEL YO Y EL PROBLEMA DE  
LA ADAPTACIÓN
- No. 6 *Mauro Torres*  
EL IRRACIONALISMO EN ERICH FROMM
- No. 7 *Francisco González Pineda*  
EL MEXICANO. Psicología de su destruc-  
tividad.
- No. 8 *Alexander Wolf y Emanuel K. Schwartz*  
PSICOANÁLISIS EN GRUPOS

# El Irracionalismo en Erich Fromm

LA POSICION CIENTIFICA DEL PSICOANALISIS

MAURO TORRES



EDITORIAL PAX-MEXICO, S. A.

ASOCIACION PSICOANALITICA MEXICANA, A. C.



Primera Edición:  
Noviembre de 1960

**LIBRARY**  
**The University of Texas**  
**At San Antonio**

DERECHOS RESERVADOS

EDITORIAL PAX-MEXICO, S. A.

República Argentina 9

Impreso en México

Printed in Mexico

---

Impresora Galve, S. A. - Callejón de S. Antonio Abad 39.

México, D. F.

“La mayor parte de los que han escrito sobre las afecciones y sobre la dirección de la vida humana, parecen no tratar de cosas naturales que se siguen de las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Se diría, en verdad, que conciben al hombre en la Naturaleza como un imperio en otro imperio. Creen efectivamente, que el hombre turba el orden de la Naturaleza en vez de seguirle, que tiene sobre sus propias acciones un poder absoluto y toma sólo de sí mismo su determinación. Buscan la causa de la impotencia y de la inconstancia del hombre, no en la potencia común de la Naturaleza, sino en no sé qué vicio de la naturaleza humana... No han faltado, sin duda, hombres eminentes que hayan escrito bellas cosas respecto de la conducta recta de la vida y que hayan dado a los mortales consejos llenos de prudencia; pero nadie ha intentado, que yo sepa, determinar la naturaleza y la fuerza de las afecciones... Nada sucede en la Naturaleza que pueda atribuirse a un vicio existente en ella; la Naturaleza es siempre la misma; su virtud y su potencia de obrar son siempre unas y en todas partes las mismas, es decir, las leyes y reglas de la Naturaleza, con arreglo a las cuales todo sucede y pasa de una forma a otra, son siempre y en todas partes las mismas; por consecuencia, el camino recto para



conocer la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, debe ser también uno solo; esto es: siempre por medio de las leyes y de las reglas universales de la Naturaleza". Spinoza

"Este es un tratado sobre la enfermedad sagrada [la epilepsia]. A mí me parece que no es más sagrada ni más divina que cualquier otra. Tiene una causa natural, y la gente la considera divina únicamente a causa de su carácter peculiar, que ocasiona el asombro. Pero si puede considerársela divina sólo porque es asombrosa, debe de haber muchas otras enfermedades sagradas, porque, como lo demostraré, hay otras no menos asombrosas que nadie considera sagradas. Mi opinión es que el carácter sagrado le fue atribuido originalmente a esta enfermedad por hombres que pretendían poseer una devoción excepcional y un conocimiento superior, como los magos, los purificadores, los charlatanes y los curanderos de nuestros propios días". Hipócrates

## INTRODUCCION

*El trabajo que damos a conocer en las páginas que siguen representa un momento imprevisto pero no casual de una larga cadena polémica rigurosamente eslabonada en el tiempo. Más de medio siglo de evolución y constante profundización de la Ciencia Psicoanalítica, ha llevado a rastras, como su sombra, el peso de una ruidosa manifestación de críticas, protestas, revisiones y disgustos. La polémica fue el medio natural en donde Freud inició la construcción del Psicoanálisis. Polémica contra sí mismo. Polémica contra un mundo prevenido ante toda innovación. A decir verdad, la historia de la polémica psicoanalítica cubre trechos y dimensiones que rebasan su propio dominio y su propio nacimiento. El Psicoanálisis no es sino el novísimo escenario a donde se ha prolongado una lucha de proporciones más vastas, de caracteres universales, que domina todo el campo de las Ciencias Naturales y de las Ciencias Sociales.*

*Es accidental el que seamos nosotros quienes debamos tomar la palabra en este acto gladiatorio de una ciencia determinada. Y es igualmente secun-*



dario el que sea Erich Fromm el nombre que encarna en esta etapa de la evolución psicoanalítica uno de sus opositores más intransigentes. Lo necesario es que el movimiento se prolongue, que la trama polémica continúe su desarrollo en la historia con una viveza, que sólo podrán contener cambios sustanciales en nuestro orden social y en nuestro sistema de vida, que permitan la libre y entera expansión de las fuerzas científicas y espirituales, lo suficientemente vigorosas como para rescatar al hombre de su enajenación natural, social y psíquica, devolviéndole a su esencia humana. Mientras tanto la polémica habrá de continuar sin tregua, entre aquellos que favorecen el desencadenamiento de la personalidad y aquellos que lo frenan.

Si la realidad es cambiante; si el ser se presta a interpretaciones distintas; si la naturaleza del medio en que vivimos lleva en su seno contradicciones y desgarramientos que se expresan a través de los mil poros conflictivos del cuerpo social; si la materia orgánica supone en su desarrollo contrastes que se agrandan o multiplican al sentir el impacto del "hombre humano"; si hay afectos encontrados; intereses opuestos; si hay manifestaciones éticas reñidas; costumbres, culturas, clases, fuerzas jerarquizadas, no tiene nada de extraño, entonces, que los criterios que conocen el sentido de tantos y tan variados fenómenos contradictorios, aniden en su base los más agudos antagonismos. Ser apolémico en una realidad polémica, equivale a saltarse los hechos ignorando su necesidad íntima.

El Psicoanálisis Científico es una interpretación de un determinado sector de esa realidad contradictoria; es una aspiración a aprehender las leyes que rigen el movimiento de la materia psíquicamente manifestada; es el reflejo del desarrollo antitético de las fuerzas profundas pero nada misteriosas que determinan la conducta específica del individuo. Pero ocurre, como es natural, que la psique humana, del mismo modo que toda realidad, soporta distintos enfoques o, si se quiere, distintas teorías del conocimiento que, en último análisis, pueden reducirse a sus dos esenciales corrientes históricas, la idealista y la materialista. El psicoanálisis, pues, puede ser visto desde el punto idealista o ser conducido y explorado de acuerdo a los principios materialistas. El Psicoanálisis Científico, tal y como salió de la teoría y de la práctica freudiana, tuvo desde sus albores íntimas conexiones con la filosofía materialista; la cuna del psicoanálisis fue revolucionaria y toda ciencia revolucionaria es polémica por naturaleza: he aquí la razón de las luchas que se han promovido en torno a su origen, a su crecimiento, a sus métodos, a su técnica, a su teoría y a su práctica. Ante la ingente aglomeración de versiones idealistas, moralistas, existencialistas, culturalistas, místicas, subjetivistas, mecanicistas, etc., el Psicoanálisis por boca de su fundador y de sus más destacados continuadores ha reclamado y reclama para sí una nítida posición materialista. Ahora bien; ¿a qué tipo de materialismo pertenece el materialismo freudiano?



## II

"En las actuales circunstancias, la elección de esta rama científica supone la renuncia de toda posibilidad de éxito universitario, y aquel que a ella se dedique, prácticamente se hallará en medio de una sociedad que no comprenderá sus aspiraciones", decía Freud en su "Introducción al Psicoanálisis". O sea, que en los supuestos y el contenido de la joven ciencia, existían gérmenes vigorosos que irrumpan abruptamente, en forma amenazante, en medio de una sociedad vieja o quebrada en su línea de ascenso. La categoría de lo nuevo lleva implícita la caída de lo caduco por lo cual lo viejo se defiende y lucha y polemiza. A la par que una esperanza, lo revolucionario entraña una alteración del ritmo consuetudinario, negativo e inestable, pero de aristas suaves. Lo consuetudinario psicológico se levanta contra el Psicoanálisis porque en su cuna Freud mismo ha desquiciado su confianza al lanzarle esta acusación: "Ni la filosofía especulativa, ni la psicología descriptiva, ni la llamada psicología experimental, ligada a la fisiología descriptiva de los sentidos, se hallan, tal y como son enseñadas en las universidades, en estado de proporcionar dato ninguno útil sobre las relaciones entre lo somático y lo animico". De allí que la psicología haya sido mirada "con desconfianza, se le haya negado todo carácter científico y haya sido abandonada a los profesores, poetas, filósofos y místicos". La psicología académica, los filósofos especulativos, los profesores,

los poetas, los místicos, se han defendido desesperadamente, armados de todas las armas, ante la condena de Freud. Los Jung y sus epígonos, se han sucedido ininterrumpidamente, alentados por una sociedad que, ante el riesgo de verse invadida por los cambios que en su estructura exige el Psicoanálisis —profundamente crítico—, prefiere mantenerse estacionaria. Como en todos los grandes acontecimientos innovadores, como en las conmociones provocadas por un Copérnico, un Darwin, un Marx, frente a la revolución despertada en el campo de la psicología por Freud, la sociedad se sobresalta y pierde el paso para entregarse a la defensiva y al rescate de sus "tradiciones".

## III

Sin cortar con sus precedentes históricos, el idealismo moderno, metamorfoseado corriendo el tiempo, en abierto irracionalismo, ha torcido el curso de las investigaciones y paralizado su empuje revolucionario. Afirmando "como realidad fundamental el espíritu cognoscente, la actividad del pensamiento", sus construcciones conceptuales han ido hurtándose a la realidad concreta y cobrando formas sin cesar etéreas que han empujado al espíritu a orillarse pomposamente en los no menos vacíos terrenos de la Ética y de la Mística. Desde el idealismo kantiano hasta el existencialismo de hoy, la trayectoria seguida por el pensamiento idealista ha estado marcada por una concesión vertiginosa a un irracionalismo



sin escrúpulos que amenaza ahogar toda conquista científica. Este proceso ha sido total y contamina todos los frentes de las Ciencias naturales y sociales, cuyos logros se han visto amenazados o socavados por las interpretaciones idealistas que aspiran a asimilar mistificadamente cualquier progreso objetivo. El Psicoanálisis como un ángulo de la ciencia, no podía por menos que experimentar semejante intromisión del idealismo en su seno y es el caso que, como su objeto de estudio, con todo y ser material y real, se presta como ninguno a marchar a los vaivenes arbitrarios de la subjetividad caprichosa, los ideólogos irracionalistas han hecho fácil presa de sus conquistas y se apiñan en torno a ellas, pudiendo decir sin temor a errar, que todo el existencialismo actual, desde sus creadores hasta sus seguidores de menos talla, encuentran en el Psicoanálisis deformado un cómodo terreno para su gimnasia de tergiversaciones, consistente en tirar por la borda de la moral, la religión, el subjetivismo desorbitado y la mística, cuanto ha sido y es el mejor esfuerzo de la civilización que progresa.

Aunque menos batallado que en otros campos, la psicología se ha visto envuelta en el debate secular del problema del conocimiento con las mismas consecuencias filosóficas que en las demás ciencias. El mundo de las "cosas en sí" de Kant, de indudable existencia, pero incognoscible para nosotros que sólo nos topamos en el conocimiento con simples fenómenos, no sólo se aplica a la esfera de las Ciencias Naturales sino que tiene toda su vigen-

cia para el dominio de las Ciencias Psicológicas, expresión particular de dichas ciencias naturales. De nuestro psiquismo, de nuestro yo, apenas nos sería dable, según el postulado kantiano, conocer aspectos particulares, detalles, hechos empíricos, migajas psíquicas, estados mentales que se encadenan indefinidamente pero que jamás conducen a las "últimas" fuentes verdaderas. Debajo de los acontecimientos aislados de nuestra vida interior, más allá del fenómeno, se encuentra —inaccesible para el pensamiento— el verdadero psiquismo, el yo real, la "cosa en sí" del estado mental humano. No estando sujeto a ninguna de las categorías de nuestro entendimiento, el yo verdadero, la esencia de la psique individual, responsable de toda nuestra actividad fenoménica, se esfumaría como una nube de nuestros sentidos y de nuestras abstracciones. No siendo, pues, un fenómeno, para Kant la esencia del yo —el yo del yo— permanecería oculta e irreductible al conocimiento. Las consecuencias de este enfoque apriorístico, además del agnosticismo implícito, fueron las desviaciones éticas. Corriendo el tiempo, una nueva oleada moralizante volverá a invadir con un entusiasmo que carecerá de la genialidad kantiana, los terrenos de la psicología. En lo más alto de su cresta se encuentra el entusiasmo existencialista.

Pero si la esencia corresponde a la totalidad sintética, al conjunto cualitativo de las manifestaciones y los hechos, a su unidad interna; si el "fenómeno es una manifestación de la esencia", la "cosa en sí"



incognoscible, pierde su carácter inasible justo en el momento en que somos capaces de conocer todas las propiedades, las cualidades, los cambios, las leyes e interacciones de los fenómenos de una ciencia dada. Permanecerán y, sin duda, para siempre, aspectos desconocidos, pero no existe nada en la naturaleza, ni en la sociedad ni en el psiquismo que sea incognoscible. Por la vía de las "aproximaciones" y de las "mediaciones" basadas en el criterio de la práctica, la esencia de la realidad será dominada. Si la ciencia psicoanalítica creada por Freud puede llegar a aprehender el conjunto de las manifestaciones psicológicas, su trama riquísima, su dinámica, su historia, sus relaciones, las condiciones materiales biológicas y sociales que las determinan, etc., podrá decirse, entonces, apelando a la célebre expresión de Engels, que la "cosa en sí" del yo, su oculto sentido, se convierte en cosa para nosotros. El psicoanálisis a través de las aproximaciones y de la práctica continuará siendo, con renovada seguridad, la ciencia de los fenómenos y de la unidad de la psique humana.

#### IV

Quienes hayan entendido la obra de Freud en todos sus alcances clínicos, técnicos y teóricos —hecho poco frecuente porque supone conocimientos superiores en psicología—, habrán sentido su fluidez viviente, el discurrir completamente articulado y natural de sus comunicaciones. Esta es una de las notas características y de más elevado sentido en

la labor freudiana. En su caso, la comunicación literaria no es otra cosa que el reflejo de los procesos reales —no de los objetos estáticos— que iba encontrando en el curso de sus investigaciones; la teorización fluida representa la transcripción conceptual de un objeto del conocimiento también fluido y cambiante como es la psique humana. La trama de los pensamientos y de las abstracciones es dinámica porque encierra procesos psíquicos conectados interiormente por relaciones de orden vivo. El ser, dialéctico, rige y orienta el pensar que, de ser consecuente, tiene que comportarse dialécticamente. Si, como Freud lo advierte reiteradamente, en todos los fenómenos observamos "cómo luchan las fuerzas entre sí y cómo cambian sin cesar los resultados del conflicto", entonces, el conocimiento tendrá que desarrollarse de un modo según el cual los conceptos se contrapongan sin cesar y cambien constantemente. El ser, primario, confiere las características a la conciencia que conoce, secundaria. Independientemente de los errores particulares, la actitud general de Freud ante el conocimiento estuvo íntimamente vinculada al materialismo dialéctico desde sus comienzos, cada vez con mayor perspicacia y nadie podrá arrebatárle al psicoanálisis el mérito de haber descubierto —en cierto modo inconscientemente— que el desarrollo de los procesos psicológicos se realiza de acuerdo con las leyes y categorías universales de la materia en movimiento.

¿Quién, por otra parte, no ha visto la constante lucha, el permanente forcejeo de Freud por librarse





de la estrechez de la lógica formal que le limitaba en su investigación como un muro? Aunque no lo proclame expresamente, la necesidad de una lógica dialéctica que completara y ampliara los cauces de la formal, se imponía rigurosamente a su pensamiento. El movimiento, la transformación de lo cuantitativo en cualitativo, la unidad de los contrarios, la lucha de contrarios, la contraposición anti-tética, la interacción compleja de los fenómenos en su expresión histórica que Freud encuentra y describe agudamente en todo momento, no podían caer en los moldes estrechos de los principios de la lógica tradicional. La lógica formal sólo admite contenidos secos, unilaterales, abstractos y estáticos. El proceso viviente y ricamente relacionado se le escapa. Sus contenidos no alcanzan la profundidad que las categorías psicológicas exigen. La unidad de la forma y del contenido se pierde de vista: como ha dicho Hegel: "En la lógica formal, parece que el movimiento del pensamiento sea una cosa aparte, que no tiene nada que ver con el objeto que estudia". La realidad psíquica, como toda realidad, no puede permanecer inmóvil, inmodificable; los hechos particulares no están aislados o inconexos sino que se refieren a una totalidad, a una unidad que los comprende y les da sentido. Los objetos y los fenómenos se transforman y pasan constantemente unos a otros, luchan entre sí, se contraponen en el devenir inherente a todo lo existente. El pensamiento, al igual que la realidad que refleja, progresa ascensionalmente, de lo inferior a lo su-

perior, no en la simple línea recta metafísica y mecánica, sino a través de un movimiento zigzagueante de cambios de posición, función y prioridad.

El problema concreto, dado, de que parte Freud es el psiquismo humano, resultante complejísima de fuerzas materiales orgánicas interactuando con fuerzas materiales sociales que se desarrollan y estructuran de acuerdo a leyes precisas. El objeto de estudio del psicoanálisis, de hecho comprende elementos que caen ya dentro del desarrollo de la materia orgánica ya dentro del desarrollo de la vida social, elementos que al relacionarse mutuamente, cobran su naturaleza específica. El hombre es naturaleza; se basa en ella; vive en y a través de ella. Pero ha ganado una dimensión que le comunica una cualidad particular —sin que por ello deje de pertenecer a la naturaleza. La naturaleza social modifica pero no elimina la naturaleza orgánica, que en el curso de la evolución se ve enriquecida con nuevas determinaciones que dan sustantividad al hombre y a la sociedad en que vive. El Psicoanálisis recoge lo que tiene de psíquico este conjunto biológico y social. Freud estudia el psiquismo como el producto de la constante interdependencia entre el equipo instintivo, entre la necesidad —no sólo sexual— y la realidad, esto es, la sociedad ambiente (familia, clase, Estado). Esta influencia determinante de la estructura social en el psiquismo es constantemente enfatizada por el psicoanálisis en su justo valor, postulado que debe quedar bien grabado porque los



"psicólogos culturalistas" pretenden refutar o "ampliar" a Freud a nombre de una concepción desorbitada de la "cultura" en la que la psicología queda completamente ahogada e irremediablemente perdida.

En consecuencia, el Psicoanálisis sólo representa un aspecto, un ángulo, o, como Freud decía, "un trozo de ciencia", justamente la que tiene en cuenta el desarrollo psicológico del hombre. No tiene la pretensión de crear una "concepción del universo", como han creído multitud de críticos. Jamás perdió el sentido de las proporciones ni de los límites. Su campo es específico y sólo aspira a dilucidar lo que de psíquico tienen las manifestaciones individuales y sociales. Nada más. Aclaraciones como la que a continuación citamos, se encuentran a todo lo largo de los trabajos freudianos: "La base sobre la que la sociedad reposa es en última instancia, de naturaleza económica; no poseyendo medios suficientes de subsistencia para permitir a sus miembros vivir sin trabajar, se halla la sociedad obligada a limitar el número de los mismos y a desviar su energía de la actividad sexual hacia el trabajo. Nos hallamos ante la eterna necesidad vital que, nacida al mismo tiempo que el hombre, persiste hasta nuestros días". El psicoanálisis estudia, pues, todas aquellas manifestaciones psicológicas resultantes de la manera según la cual las necesidades biológicas y sociales del hombre —dinámicamente unidas— son tratadas por la clase social dentro de la cual vive y se desarrolla. Las vicisitudes de la necesidad dejan

un sedimento que recoge y califica la ciencia psicoanalítica con sus categorías propias. Pero la necesidad no es un concepto abstracto: está condicionada materialmente por la sociedad y la naturaleza que marchan en recíproca dependencia.

El psicoanálisis dialéctico de Freud contribuye —como conocimiento y como terapia—, a la desenajenación psíquica del hombre en tanto conoce y domina el determinismo que le encadena a los estados mentales, en tanto convierte en "cosa para nosotros" la pretendida incognoscible "cosa en sí" del psiquismo humano. La esencia del hombre —del hombre desenajenado—, supera por el camino del conocimiento y de la acción práctica al "hombre natural", al "hombre económico", al "hombre psicológico" al hombre sometido al cautiverio de los determinismos ciegos. La esencia del hombre es el hombre totalmente libre.

Este trabajo sigue las grandes líneas trazadas por los clásicos del Materialismo Dialéctico y del Psicoanálisis. El desarrollo crítico de la primera parte y el esbozo afirmativo presentado al final <sup>(1)</sup>, han es-

---

<sup>1</sup> Estrictamente, este trabajo consta de dos secciones. La primera es polémica. En los tres capítulos que la constituyen, "El miedo a la libertad o la evasión irracionalista", "El Mito" y "Los sueños", se intenta demostrar el curso irracional del psicoanálisis puesto al servicio de una determinada ideología. La segunda sección, "El problema general de la dialéctica visto conjuntamente en Freud, Hegel y el Materialismo Dialéctico", afirma la raíz dialéctica del psicoanálisis científico.



*tado inspirados constantemente por esta filosofía y esta ciencia particular, hasta donde hemos logrado entenderlas. En esta labor, los miembros de la ASOCIACION PSICOANALITICA MEXICANA han tenido una influencia decisiva, particularmente el doctor José Remus Araico, quien de un modo directo y con críticas constructivas, hizo que las ideas ganaran más claridad y congruencia.*

## PRIMERA PARTE

# EL MIEDO A LA LIBERTAD O LA EVASION IRRACIONALISTA





“Así como en la vanidad —donde lo permanente es sólo el poder subjetivo de la negación— desaparece todo, así este algo abstracto de la substancialidad intelectual (en la religión oriental) sólo contiene la evasión, la huída al vacío y a lo indeterminado, donde todo desaparece”. *Hegel*.

“La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica”. *Marx*.

El presente estudio crítico tiende a hacer un balance del libro de Erich Fromm titulado “Psicoanálisis y Religión”, sin perder de vista, claro está, toda la atmósfera que ha rodeado su aparición: lo que precedió y lo que ha seguido, vale decir, sin perder de vista la historia ideológica del autor. Un libro, como cualquier objeto de examen, no puede desgajarse de un contexto, de una corriente que le ha dado origen. Apegarse a los hechos consiste en verlos interactuando en toda la riqueza de sus relaciones, viniendo de un pasado y proyectándose hacia adelante. Nos apegaremos, pues, en este trabajo a ese pasado y a esa actualidad, tanto más cuanto

que ello nos será de enorme utilidad en nuestra propia orientación polémica.

Porque ante las obras de Fromm existen ya corrientes con actitudes distintas, si no encontradas, que enjuician o acatan su contenido y evolución<sup>1</sup>. Existen apreciaciones diferentes. Entre ellas hay dos que podríamos denominar extremas o polares. Una es activa o crítica; la otra, bien pasiva o de acatamiento. Para aquellos que en un principio oyeron declaraciones públicas, manifestaciones de principios filosóficos materialistas; para aquellos que escucharon a Fromm hacer votos de fe marxista,

---

<sup>1</sup> Contenido y evolución sobrecargados, por cierto, de contradicciones abrumadoras: dice en "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea": "a nosotros a mediados del siglo xx, nos resulta fácil reconocer la falacia de Marx. Hemos visto en Rusia la trágica ilustración de esa falacia". 1955. En diciembre de 1956, dice en su artículo "Bases filosóficas del Psicoanálisis" al combatir el "mecanicismo" de Freud: 'Existe, sin embargo, otro tipo de materialismo, primero estudiado filosóficamente por Marx y por Engels, y el cual ellos llamaron materialismo histórico o materialismo dialéctico... Basándome en esta clase de filosofía, he intentado encontrar las fuentes más profundas de las pasiones humanas...'. Y en el libro a que ahora hacemos concreta referencia "Psicoanálisis y Religión", sostiene ideas como estas: "Querría hacer notar que, en contraste con el sentimiento popular de que el misticismo es un tipo irracional de experiencia religiosa, representa —como en el pensamiento hindú y budista y el spinozismo—, el más alto desarrollo de la racionalidad y el pensamiento religioso. Como ha dicho Albert Schweitzer: "el pensamiento racional que está libre de supuestos, termina en el misticismo".

adhesiones a Marx y a Engels, el toparse ahora con un abierto irracionalismo, con una caída —o, si se quiere con un levantamiento al misticismo del Buda— les induce al asombro. ¿Cómo, se dicen pasmados, puede un pensamiento compaginarse, contemporizar, con semejante cosmopolitismo; cómo una parábola ideológica ha de tener ramas tan reñidas? Para ellos, este es el hecho, incommovible, asombroso, evidente. Los otros, o sea, los receptivos, por el contrario, no tienen problemas ni dificultades ni asombros. Un hecho ha venido a sumarse a otros hechos, sin más. Un libro ha seguido a otros libros; éste como aquellos es un venero de sabiduría y de bondad. No asumen una actividad crítica y viven fascinados por la avalancha cuantitativa de Fromm.

Nosotros no hemos sentido asombro, ciertamente. Tampoco hemos sido indiferentes. Vemos discurrir a Fromm pero también estamos atentos a lo que pasa, a lo que deviene en la sociedad. Sin esta dimensión fundamental, no es posible entender los fenómenos del pensamiento socialmente dado, porque no hay nada privativo de un individuo o que haya salido de los dictados especulativos de una mente solitaria. Las ideas son reflejos complejos de la naturaleza y de los hombres. La sociedad condiciona esas ideas; se deben a la objetividad ambiente. Aislarlas, es sucumbir en el idealismo. La ideología de Fromm está comprometida íntimamente, como toda ideología, en un vasto proceso de agitación, en un tenso movimiento, de fermentaciones sociales





sintomáticas y propias de la gran crisis de nuestro tiempo.

Por supuesto que cada pensador tiene rasgos propios, matices individuales señalados por la misma subjetividad; características personales en la presentación de los problemas, en la aquilatación del pensamiento, en el gusto literario, en la forma como desarrolla y entiende la realidad social deviniendo. Existe un estilo y un carácter particular que Fromm destaca a su manera específica de ser. Su irracionalismo, en cambio, no es un acto individual aislado. No sólo Fromm se ha dado al irracionalismo. Esta forma o actitud del pensamiento ha cobrado tal amplitud en los últimos treinta años, que puede decirse que constituye la más vistosa fachada de la intelectualidad burguesa. El irracionalismo se da, pues, universalmente entre la burguesía y cubre pensadores ubicados geográficamente en niveles distintos pero estableciendo una unidad firmemente estructurada por las condiciones materiales y espirituales de la sociedad contemporánea y por la mutua influencia que estos ideólogos ejercen entre sí. Históricamente, este movimiento tiene su savia en Nietzsche y en Kierkegaard, pero su individualidad no se ha perfilado sino a partir de la primera Guerra Mundial y de la Revolución Rusa en la dirección historicista que va de Dilthey y Spengler a Toynbee y en aquella otra que ha cuajado en el existencialismo de Heidegger y Jaspers. Los epígonos existencialistas recurren a la exhumación de la primera fuente en el siglo pasado

o a estos dos últimos filósofos. Las propias fuentes están exhaustas porque la sociedad burguesa se ha vaciado de la riqueza de las épocas en que, como clase dirigente, comandaba el progreso; se ha convertido en su contrario: de revolucionaria que era frente a la sociedad feudal, ha devenido reaccionaria ante el proletariado; de vivaz defensora de la libertad ha llegado a ser el símbolo negativo del desarrollo por llevar en su entraña la fatal inadecuación entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales. No tiene vida la sociedad burguesa; no la tienen sus ideólogos. No puede, pues, alimentar fecundamente a los filósofos que ante el compromiso adquirido de salvaguardarla, han dado la estampida hacia atrás, para recuperar a Descartes, para recuperar a Kant, a Schopenhauer, a Nietzsche, a Kierkegaard. Sin recursos, asustados, acorralados por una nueva clase de plena pujanza y ante el deber condicionado materialmente de defenderse, los ideólogos burgueses se han replegado en las “vueltas al pasado” para nutrirse con sistemas acartonados, pétreos, inasimilables dentro del organismo social presente.

El desdén por la ciencia y por la técnica; la crítica a la inteligencia que tiende a desprestigiarse a nombre de una razón orgullosa; el apego abierto o embozado al intuicionismo y, por tanto, el repudio del conocimiento objetivo; el ateísmo religioso; la religión sin Dios y la religión del amor; un pretencioso aristocratismo delante del problema del conocimiento que reconoce elegidos; el dogmatismo



subjetivo; la proclamación de “trascendencias” místicas denominadas humanistas; la idealización del individuo; la aceptación de mitos orientales y occidentales, podrían ser las notas más resonantes y comunes de este irracionalismo internacional.

Fromm tiene como inspirador a Jaspers en el lado occidental y a Buda en el oriente, concretamente. Aunque la vara que mida sus fronteras tiene que ser elástica, encogerse aquí y alargarse en variadísimas y múltiples ramificaciones por todas las fuentes burguesas. Pero estos límites occidentales y orientales de la ideología de Fromm se unen por sus extremos, se aproximan en el centro, de suerte que la resultante es la limitación de un embudo estrechado por donde la realidad y el hombre salen decantados, desmaterializados y espiritualizados, anhelando un mundo que se llama a sí mismo humanista por el simple hecho artificial de estar rodeado de un nimbo de grandes palabras.

No hallamos en este fenómeno motivos para asombrarse. Se trata simplemente del desarrollo de un pensamiento que en los comienzos sólo era dado de un modo germinal, como en embrión. Desde el libro primero de Fromm el “Miedo a la Libertad”, que a tantos ha desorientado, ya estaban implícitamente contenidos los materiales del posterior desenvolvimiento “místico”. No hay, pues, inconsecuencia. El proceso ha sido lineal y, aparentemente, precipitado. La repetida afirmación de Fromm de que se basa en la filosofía materialista dialéctica de Marx y Engels no debe tomarse como

sincera ni como auténticamente comprendida, sino como un rasgo suyo muy típico de confusionismo y de evasión. De no ver las cosas de este modo, tendríamos que apelar a la hipótesis de una “síntesis” Marx - Buda, lo que no sólo es una flagrante contradicción irrisoria sino que se halla desmentida por todos los análisis frommianos de la sociedad en donde el método marxista, el Materialismo Histórico, jamás es utilizado de un modo consecuente o sistemático. No. En el “Miedo a la Libertad” se hallan ya contenidos todos los fermentos que apuntaban poderosamente hacia un legítimo miedo a la libertad y, en consecuencia, hacia una evasión irracionalista...

De otra parte, insistimos en que la tarea de Fromm es la de combatir, no siempre abiertamente, a Freud y al Psicoanálisis y a Marx y al Socialismo, en lo que tienen de vigorosas proyecciones al futuro. En esto no cabe confusión: Fromm es un pensador burgués que, como lo demostraremos en seguida, utiliza el misticismo, la religión, el “psicoanálisis” y la palabra humanismo, para combatir el progreso y prolongar la vida de la sociedad capitalista.

Véanse, si no, sus libros. Las conclusiones cada vez más beligerantes y abiertamente comprometidas en su lucha contra el Socialismo que en ocasiones se enmascara con el marbete de lucha contra el “marxismo”, el “leninismo”, el “stalinismo”, la revolución. Si aún se duda y se quieren evidencias aplastantes, léase el libro de I. N. Steinberg, “In



the Workshop of the Revolution” que actualmente circula en español (“En el taller de la revolución”). Como tantos, Steinberg es uno de esos “héroes” dudosos de la revolución rusa, que un día... “comprendieron” lo nefasto de sus propósitos, de sus medios; otro día, ostentaron dignamente el título de “ciudadanos norteamericanos”; y otro día, en fin, se dieron “honestamente”, a escribir la “verdadera historia” de la revolución socialista. El terror, la sangre, el odio, la destrucción. He aquí lo único que “vieron y comprobaron” estos nuevos héroes que ya constituyen una casta dentro de los acontecimientos sociales de hoy. Nada más encontraron en las agitaciones sociales de Rusia. ¿Pruebas? Un verdadero aluvión: testimonios, datos, conversaciones aun en el aire, revelaciones, secretos, mensajes apócrifos al lado de los auténticos. Steinberg nos da toda esta “verdadera historia” envuelta en los algodones de una fraseología hipócrita, jeremiaca, “humanista”, rezumando “amor al prójimo”. ¡Pues este libro lleva en su portada la incomparable propaganda en que la autoridad de Fromm proclama que es una obra “que debe ser leída por todos los interesados en la comprensión de la historia contemporánea”!

No hay por qué asombrarse: los hechos son de ese tamaño. Basta seguirlos con la mirada, que prolongada, nos conduce al núcleo preciso de un fenómeno característico de los días que corren: los ex-marxistas o pseudo-marxistas —cosa nada accidental, por supuesto—, han logrado constituirse en

la élite más combativa de la burguesía: A. Koestler: I. N. Steinberg, Howard Fast, Erich Fromm, etc.

## 2

Antes de pasar adelante, señalaremos dos dificultades con las que inevitablemente tropezaremos al analizar la obra de Fromm. Se refiere la una a su eclecticismo filosófico; la otra está íntimamente relacionada con su posición dentro de la corriente de ideólogos del existencialismo.

La primera dificultad estriba, sobre todo, en lo estorbo que es para el crítico tener que vérselas con obras no sistematizadas filosóficamente hablando, poco asibles y de difícil reducción a lo concreto. Estorbo para el crítico pero también para el lector común. El eclecticismo tiene la enorme ventaja de poder decirlo todo y de poder rectificarlo todo. Es muy poco probable que un pensador ecléctico acepte el reparo de lagunas o de trechos en blanco, porque siempre nos replicará que la laguna está cegada o que hay supuestos que permiten deducir lo que en apariencia se halla ausente. O, a la inversa, si se califica de errónea una situación o de equivocado un concepto, nos saldrá al paso con sobrecogida indignación alegando que el concepto o la situación debían entenderse de otro modo y que, por tanto, son los críticos los que están equivocados o errados. Es difícil salir de este cerco de sinrazones, de modo que podría pensarse que ecléctico se encuentra siempre plantado sobre la certeza en un juego sorprendente de equili-



brista invencible. Pero esto sólo es aparente e ilusorio. En un primer momento el eclecticismo aparece como un alud ingente de afirmaciones amasadas en todos los predios y constituyendo un todo armónico. En un segundo momento, es decir, a la vuelta de la crítica, ese todo se desmorona, se deshace en las mil y mil fibrillas heterogéneas que lo constituyen, pegadas con un cemento que mal puede unir lo irreconciliable. El eclecticismo —y pensamos directamente en el de Fromm—, es como una masa viscosa, envolvente, pero de pobre contenido. Llegar a ese contenido escueto, atravesar la hojarasca de componendas, sutiles diferenciaciones, racionalizaciones, evasiones y malabarismos, hasta dar con la intención propia — a veces celosamente escondida— del autor, es la única defensa que tenemos ante una semejante postura de términos medios. Si nos comportamos eclécticamente ante el eclecticismo, nos perderemos ineluctablemente sin haber aclarado nada. Frente a una situación resbaladiza no cabe más que la actitud consistente.

Se da como un hecho —nada reciente— que en filosofía sólo existen dos direcciones fundamentales. O se abraza el idealismo o se está con la ciencia y el materialismo; sobran las posiciones conciliadoras o ellas pueden reducirse, en último análisis, a su denominador común: el idealismo. En la segunda mitad del siglo pasado el filósofo materialista Joseph Diezgen, centraba con mucha ironía y con toda justeza el problema que nos ocupa: “El más despreciable de todos los partidos, decía,

es el partido del término medio. Así como en política los partidos se agrupan cada vez más sólo en dos campos, así también las ciencias se dividen en dos clases fundamentales; allí los metafísicos, aquí los materialistas. Los elementos intermedios, cualesquiera que sea su rótulo, en el camino caen bien en una o en otra corriente. Nosotros exigimos decisión, queremos claridad. Los oscurantistas se llaman a sí mismos idealistas y todos los que aspiran a emancipar el espíritu humano del galimatías metafísico deben llamarse materialistas. Si comparamos a ambos partidos con un cuerpo sólido y otro líquido, el término medio será algo así como una “papilla”. O la materia, la naturaleza, como primario; o el espíritu, la subjetividad, la idea. O materialismo o idealismo. A este núcleo primordial pueden llevarse —y de hecho deben llevarse en una intervención polémica— todas las formas del pensamiento filosófico. Nuestra tesis, en el caso específico que examinamos, es que detrás de toda la trama ecléctica de la obra de Fromm, se promueve, concretamente, una decidida lucha contra el materialismo y el progreso.

Constituye un desacato, se dice —y esta es la segunda dificultad que queríamos señalar—, hacer objeto de la crítica a lo que es el resultado de una personal vivencia subjetiva. Se reclama, con razón, que una experiencia existencial, fruto de nuestro esencial fuero interno, peculiar, típico, debería permanecer al abrigo de toda duda o discusión. Efectivamente: “Toda la filosofía existencial



surge de la meditación religiosa de Kierkegaard sobre los acontecimientos privados de su vida" (Jean Wahl). En este sentido estricto, nadie se atrevería a discutirle a Kierkegaard los resultados a que le haya conducido su meditación personal. Nosotros tampoco habríamos pensado objetarle a Fromm su adhesión a lo que él denomina "la religión humanista", o sea, el budismo y sus variantes; nada habríamos sabido de él y nada habríamos hecho. Sobre todo, en tratándose de experiencias subjetivas todos podemos llegar a donde nos plazca y en realidad llegamos muy lejos. Ocurre, sin embargo, que incluso en el prototipo "puro" de Kierkegaard no existe por parte del existencialista la subjetividad desinteresada, la inocencia de que hace gala. No hay ideologías inocentes. Más allá de la meditación religiosa de Kierkegaard se despliega un duro alegato contra la aplicación del método dialéctico a la historia hecho por Hegel y contra la ausencia de "interioridad" en su sistema. Esta actitud de Kierkegaard le ha llevado al compromiso de negar la historia, sumiéndose en el más hondo pesimismo individual y elevando, por otro lado, la desesperación —su desesperación— a categoría esencial de la conducta humana. Por la trascendencia social de sus meditaciones privadas, se discute a Kierkegaard. No por su peculiar intención religiosa ni por los debates interiores que le plantean sus sensaciones de hombre solitario.

Jaspers, apasionado discípulo de Kierkegaard y de Nietzsche, y, a la vez, maestro de Erich Fromm,

rompe bajo las nuevas condiciones sociales de existencia con la aislada meditación de un modo abrupto y se convierte en un decidido enemigo de Hegel, de la dialéctica, del marxismo y de Freud. Muy lejos de ser inocente, la obra de Jaspers y por ende la de sus discípulos, implica un abierto programa de luchas encaminadas a detener el impulso de los movimientos sociales y de las ideas materialistas, de las auténticamente materialistas, precisamente. En su último trabajo filosófico "Cuestiones de Método", Sartre ha tratado de hacer un balance de los ideólogos que sostienen al existencialismo en su crepúsculo. Y lo hace partiendo de la manera como hayan confrontado la filosofía materialista —concretamente, el marxismo— como teoría y como realización en la Unión Soviética. El existencialismo alemán aparecido entre las dos guerras mundiales, se le aparece como una filosofía que ha cuajado en torno a la idea eje de combatir propositivamente las ideas de Marx y sus consecuencias en otros pensadores y en la práctica. En Francia, si bien el existencialismo no ha estado con el marxismo, al menos no ha marchado en su contra sino a su vera, parasitándolo. A diferencia del existencialismo alemán, el francés no se ha encarnizado contra la revolución. Dice Sartre:

"Marx tiene razón a la vez contra Kierkegaard y contra Hegel puesto que afirma con el primero la especificidad de la existencia humana y toma con el segundo al hombre concreto en su realidad objetiva. Parece natural, en estas condiciones, que el





existencialismo, esta protesta idealista contra el idealismo, haya perdido toda utilidad y no haya sobrevivido al fin del hegelianismo.

“De hecho, se ha eclipsado: en la lucha general que promueve contra el marxismo, el pensamiento burgués se apoya ya en los post-kantianos, ya en Kant ya en Descartes: no piensa apelar a Kierkegaard: el danés reaparecerá en los comienzos del siglo xx cuando se trate de combatir la dialéctica marxista oponiéndole pluralismos, ambigüedades, paradojas, es decir, desde el momento en que el pensamiento burgués se halla reducido, por primera vez, a la defensiva. La aparición, en el período que media entre las dos guerras mundiales, del existencialismo alemán, corresponde —al menos en el caso de Jaspers— a una solapada voluntad de resucitar la “Trascendencia”... Lo que importa a Jaspers es extraer de ella un pesimismo subjetivo que desemboque en un optimismo teológico, cuyo nombre no se atreve a proclamar; la trascendencia, en efecto, permanece oculta, no se prueba más que por su ausencia; no se niega el pesimismo, se *pre-siente* la reconciliación pero se permanece en una contradicción insuperable y en un total desgarramiento; esta condena de la dialéctica no se dirige ya contra Hegel, sino contra Marx. No es el repudio del *saber*, sino el repudio de la *práctica* (praxis). Kierkegaard no quería figurar como concepto en el sistema hegeliano, Jaspers se niega a cooperar como *individuo* en la historia que hacen los marxistas. Kierkegaard opera un progreso sobre Hegel por

cuanto afirma la realidad del existente, pero Jaspers constituye una regresión con respecto al movimiento histórico puesto que rehuye la práctica a nombre de una subjetividad abstracta cuya única meta es el alcanzar una *cualidad íntima*”.

Hemos querido transcribir todo este texto para que sea un existencialista mismo, tan autorizado como Sartre, quien se encargue de localizar la raíz filosófica en la cual se nutre el autor de “Psicoanálisis y Religión”. Más adelante veremos cómo las ideas centrales de Jaspers, su solapado propósito de sumergirnos en un radical pesimismo subjetivo para ofrecernos, a cambio, el optimismo trascendente y teológico; su repudio de la práctica compartido por el budismo; su alejamiento de la historia objetivamente realizada por el trabajo material del hombre para refugiarse en aquella cualidad íntima, su desprecio por la dialéctica marxista, etc., son utilizadas por Fromm en las premisas, planteamientos y finalidades de su obra. Porque este es el núcleo íntimo de su pensamiento, el meollo escondido de su eclecticismo. Alguien dirá con cierta sorpresa que cuáles son, entonces, las contribuciones de Fromm ya que tanto circulan y se leen sus libros en el mercado latinoamericano. Contestamos desde ahora —a reserva de demostrarlo—, que son mínimas y que se pierden en un gigantesco sistema de racionalizaciones y rodeos para combatir a Freud, a Marx y a lo que sus obras representan, como que uno y otro, en su esencia, entrañan un peligro para el equilibrio de la sociedad actual.







Entre muchas personas existe la creencia de que el Psicoanálisis sólo ha tenido opositores dentro de la época “victoriana” y que después todo ha sido un fácil ascenso y una unánime aceptación. No ven que ese combate contra el Psicoanálisis —específicamente en lo que tiene de revolucionario— desborda los linderos del momento victoriano para constituirse en un vasto fenómeno de repulsa oficial y de intransigencia contra sus postulados empíricos y sus principios teóricos. No porque sea victoriana sino porque es burguesa la sociedad por lo que se ha obstaculizado el libre movimiento de la ciencia psicoanalítica. Y esto justamente porque el Psicoanálisis desarrollado y llevado a sus últimas consecuencias críticas, implica el socavamiento de las normas tradicionales que apuntalan al orden capitalista en decadencia irremisible. Fromm se propone reconciliar el Psicoanálisis con uno de esos puntales tradicionales: la religión. Para él, el Psicoanálisis no atenta contra la religión ni la amenaza; el psicoanalista y el sacerdote son profesionales que trabajan para una meta parecida; el psicoanálisis, por último, es una religión y el psicoanalista un religioso que, al contrario de lo que han sostenido los grandes psicoanalistas al lado de Freud, consolida la religión, siempre que sea un cierto tipo de religión: la religión “humanista”, la budista, la zenbudista o la spinozista: vale decir, la religión que aleja del Socialismo que, según Fromm, es una religión “autoritaria”...

Dice Sartre que Jaspers se rehusa, como individuo, a cooperar en la historia que hacen los marxistas. Se rehusa también, como psicólogo, a cooperar en la ciencia que funda Freud. Se rehusaba ya desde los tiempos en que se pensaba que habría de desarrollar una obra científica. Antes de sus trascendencias y de sus cualidades íntimas. En su “Psicopatología General”, combate crudamente, arbitrariamente a Freud, no siempre logrando entender su verdadero pensamiento. Dice, entre otras cosas:

“Un defecto de las doctrinas freudianas, consiste en la creciente simplicidad de su comprender, que depende de la transformación de las relaciones comprensibles en teorías. Las teorías tienden a la simplicidad, el comprender encuentra multiformidad infinita. Freud cree poder reducir comprensiblemente más o menos todo lo psíquico a la sexualidad en un amplio sentido, como la única fuerza primaria, por decirlo así. Escritos especiales de algunos de sus discípulos resultan insoportablemente aburridos a causa de esa simplicidad. Se sabe siempre de antemano que en todo trabajo se encuentra lo mismo. Aquí la psicología comprensiva no hace más progresos”.

Que Jaspers entendió muy poco a Freud, salta a la vista. En la última parte de nuestro trabajo veremos cómo la sediciosa simplicidad del psicoanálisis sólo existe para el filósofo existencialista. Nótese ahora solamente la repulsa a lo sexual, a lo biológico, como un factor aislado de la entraña materialista de la ciencia psicoanalítica.

No debe pensarse que el combate contra el Psicoanálisis se prosigue en todos los casos de un modo directo o franco, sin embozos; puede ser ladeado, contruyendo sistemas eclécticos, por ejemplo, que emborronen las verdaderas líneas profundas de su desarrollo. Esta estrategia condenatoria que recurre a la tergiversación lleva la ventaja de ser tanto más efectiva cuanto mayor es la vaguedad y el confusionismo del opositor. Desde el primer momento hasta el último artículo, Freud se encuentra en la obligación de no salir de la arena polémica. Su trabajo estuvo dificultado por los estorbos que sembraba la sociedad, enemiga de las innovaciones. Hasta su compañero científico de los primeros tiempos, el doctor Breuer, fue acobardado por los hábitos estacionarios de su clientela y presionado a volverse contra Freud, perdiendo así el Psicoanálisis uno de sus más claros valores. Freud explicaba este fenómeno como una expresión de la rabia y del desconcierto que sienten las sociedades en sus capas dominantes cuando la ciencia les arranca con sus descubrimientos soportes equívocos a sus modos anquilosados de vivir: creencias, prejuicios, hábitos heredados consuetudinarios. En la medida en que la ciencia ilumina un trecho de la conciencia de los hombres, las sociedades en decadencia se tambalean y sufren en su estabilidad puesto que nadie va a querer continuar amañado al error. Cada gran descubrimiento es una sacudida renovadora vivida como amenaza por quienes tienen intereses de clase en el interior del orden conmovido. Ven en el

futuro su enemigo y se precipitan a cubrirlo con tímidas reformas. Dice Freud:

“No creáis que la resistencia que se opone a nuestras teorías es debida a la dificultad para concebir lo inconsciente o a la relativa insuficiencia de nuestros conocimientos sobre este sector de la vida anímica. A mi juicio procede de causas más profundas. En el transcurso de los siglos ha inflingido la ciencia al ingenuo egoísmo de la humanidad dos graves mortificaciones. La primera fue cuando mostró que la tierra, lejos de ser el centro del universo, no constituía sino una parte insignificante del sistema cósmico, cuya magnitud apenas podemos representarnos. Este primer descubrimiento se enlaza para nosotros al nombre de Copérnico... La segunda mortificación fue inflingida a la humanidad por la investigación biológica, la cual ha reducido a su mínima expresión las pretensiones del hombre a un puesto privilegiado en el orden de la creación, estableciendo su ascendencia zoológica y demostrando la indestructividad de su naturaleza animal. Esta última revolución ha sido llevada a cabo en nuestros días por Carlos Darwin a pesar de la encarnizada oposición de la opinión contemporánea... Una tercera y más grave mortificación será cuando la investigación psicológica moderna consiga su propósito de demostrar al yo que ni siquiera es dueño y señor de su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica... De aquí la resistencia



general que se alza contra nuestra disciplina y el olvido de todas las reglas de la cortesía académica, de la lógica y de la imparcialidad en el que caen nuestros adversarios. Mas a pesar de todo esto, aún nos vemos obligados a perturbar todavía más y en una forma distinta la tranquilidad del mundo”.

3

El método que ha de adoptar Fromm en “Psicoanálisis y Religión”, es el mismo que orienta el desarrollo de todos sus libros: el eclecticismo, o sea, una cierta clase de “tercera vía”, colocada en medio o por encima —es lo mismo— de las dos básicas posiciones existentes en psicoanálisis: la científica o materialista y la idealista. Nos lo dice en el umbral mismo de su obra:

“Hay psicoanalistas, dice Fromm, que son religiosos practicantes, como hay otros que consideran el interés por la religión como el síntoma de problemas emocionales por resolver. La posición tomada en este libro difiere de ambas y es, a lo sumo, la representación del pensamiento de un *tercer grupo de psicoanalistas*” (subrayado por nosotros).

Como quiera que toda discusión teórica dentro del Psicoanálisis es el traslado o consecuencia de una posición filosófica, de una teoría general, y como quiera que Fromm desemboca a esta posición religiosa traído por el impulso de sus planteamientos filosóficos previos, de etiqueta existencialista, importa situar la afirmación citada aquí arriba para

ubicarnos con respecto a ella y para entroncarla en todo el panorama ideológico y social colocado más allá de lo que pudiera denominarse una pura discusión religiosa. No hay discusiones aisladas o simples. Discusiones que se aíslan con una coraza de neutralidad. Todas ellas se remiten a un conjunto material y espiritual que les da contenido y que las sostiene. Lo que se diga acerca de la religión no es una afirmación solitaria, sin compromisos: traspasa sus límites y va a gravitar al ancho mundo social.

Quizá resulte chocante para muchos el que nos detengamos con demasiada prolijidad en los textos que elegimos para explicar la posición de Erich Fromm. Convenimos en ello y agregamos que es igualmente árido el compromiso del crítico de marchar así, como renqueando, para ganar sus metas de esclarecimiento. No hay otro medio. No contamos con otro recurso que el de apegarnos —casi aferrarnos— a los textos más consistentes y menos embrollados o contradictorios, buscando, de ese modo, un perfil ideológico y conceptual de Fromm. El trozo arriba mencionado es una especie de grata oportunidad, dada como al descuido, que expresa un rasgo típico de este pensador que nos da la pista para trazar su boceto irracionalista en psicoanálisis.

La “tercera posición” o el tercer grupo, como creencia y como actitud en psicoanálisis, es la prolongación de la tercera posición defendida en filosofía como salida al dilema idealismo-materia-



lismo. No es de hoy la "tercera posición". Hablando en puridad, el existencialismo es una de sus últimas expresiones, la más pomposa y dramática, si se quiere, por su radical subjetivismo y por el ardor que ha empleado en sus ataques contra el materialismo dialéctico.

La "tercera posición" ha cuajado en distintos momentos con ropajes cambiantes, pero con un contenido siempre aproximado: el escape a lo que se ha denominado insoluble alternativa entre el materialismo y el idealismo por un lado y, por el otro, su lucha contra la corriente espiritual que, iniciada con Hegel, se continúa con Marx y llega hasta nuestros días. Sus orígenes pueden rastrearse hasta las primeras conmociones sociales planteadas por la Revolución Francesa. Desde allí parten dos hilos que irán engrosándose con los tiempos hasta adquirir neta individualidad en los años que han corrido de nuestro siglo. Las ciencias naturales adquieren un considerable desenvolvimiento; las teorías de Kant y de Laplace en el terreno de la astronomía afirman el paso del conocimiento; se inician los descubrimientos biológicos, geológicos, el estudio de los pueblos. En esta coyuntura la filosofía gana en solidez y soltura y, por primera vez, Hegel, de un modo consciente, introduce el concepto histórico y evolutivo en el análisis de los fenómenos que se han sucedido en la ascensión material de la civilización. Hegel, encabeza conscientemente, aunque todavía de manera idealista, los primeros momentos de una tradición esencial-

mente científica y cuyos mejores logros heredará el materialismo dialéctico. La tradición de la "tercera posición" tiene aquí, igualmente, sus primeros débiles y aún vagos preparativos. En 1804, Schelling da comienzo a su polémica contra Hegel en su libro "Filosofía y Religión", que constituye un salto al misticismo. La caída final del existencialismo de hoy en las concepciones teológicas y místicas, reclama históricamente sus orígenes en Schelling, pasando por el peldaño existencial de Kierkegaard.

La "tercera posición" reconoce sus mejores momentos de cristalización desde el atrio del imperialismo y desde el debilitamiento del idealismo filosófico. Entonces aparece la tercera posición como "estado de alma" que viene en auxilio del vetusto idealismo cuarteado en sus mismas bases. Los teóricos se han alojado en esa trinchera de última hora y desde allí apuntalan con toda clase de revisionismos la vida del capitalismo. Agotado el idealismo; superado el materialismo mecanicista de los siglos XVIII y XIX, el campo se ha partido entre la "tercera posición" y el materialismo dialéctico: la lucha que resuena en el nivel del psicoanálisis es apenas una variante novísima de la extensa lucha que cubre todos los campos de la filosofía.

A partir de Ernst Mach y de Nietzsche la tercera posición, como instrumento de combate, se ha estructurado en dos momentos característicamente bien dibujados.





El primero domina los albores del siglo y se encamina a buscar una tercera ruta que explique los nuevos grandes acontecimientos de la física. Se propone este movimiento dirigido por Mach, Avenarius, Poincaré, Petzolt, extraer resultados negativos de los adelantos operados en el terreno de la física que permitan proclamar el fracaso de las premisas materialistas y capitalizar el progreso por los cauces que llevan a la reacción filosófica. Le corresponde a Lenin la tarea de despejar las incógnitas y confusiones planteadas por esta forma de tercera posición, al mismo tiempo que reafirmar la validez de las tesis materialistas explicando el sentido y los alcances de la revolución de la física. De allí que mientras en Marx y en Engels el acento filosófico recayó especialmente —dadas las circunstancias que vivieron— sobre lo histórico y lo dialéctico, en Lenin predomina el tono materialista de su batalla. Lo cual está lejos de afirmar que en uno y en otros hubiera faltado la otra dimensión, materialista o dialéctica, puesto que ellas no se pueden separar sino a riesgo de caer o en el idealismo o en el materialismo mecanicista o, en el peor de los casos, en el oportunismo filosófico.

Lenin lleva a cabo esta tarea en su libro filosófico "Materialismo y Empiriocriticismo" conduciéndose por la cuestión fundamental que señala la distinción radical de los pensadores: ¿tiene, en la esfera del conocimiento, primacía la existencia o la conciencia, el espíritu? Para el materialismo, según la conocida argumentación de Engels, lo primario

es la naturaleza y el espíritu es lo secundario; la posición inversa corresponde al idealismo. A diferencia de los clásicos del idealismo, el idealista de la tercera posición no conduce el combate contra el materialismo de un modo abierto sino que apela a los rodeos confusionistas y a las terminologías imposibles. Su lucha es embozada, difícil de perseguir en una apariencia continuada. El eclecticismo se presta muy bien para este juego caleidoscópico de arremetidas y escondites frente al adversario. La corriente "machista" por contener elementos materialistas en su conjunto heterogéneo, es difícil de situar en una línea concreta y nítida. Es más: algunos de los seguidores de Mach, como Bogdánov, Basárov, Berman, etc., llevan el ropaje del marxismo y bajo la capa apuntan contra el marxismo. Con todo, Lenin, en última instancia, logra establecer su filiación idealista: "El materialismo, dice, de completo acuerdo con las Ciencias Naturales, considera la materia como lo primario y considera como secundario la conciencia, el pensamiento, la sensación, ya que en forma claramente expresada, la sensación está ligada tan sólo a las formas superiores de la materia (materia orgánica)"; Mach y Avenarius, en cambio, gravitan dentro del idealismo, ya que "consideran la sensación como lo primario, a pesar de que está ligada tan sólo a determinados procesos que se desarrollan en una materia organizada de forma determinada; porque su postulado fundamental, a saber, que los cuerpos son complejos de sensaciones, se contradice por la hipótesis de



la existencia de otros seres vivos y, en general, de otros "complejos" además del gran YO dado..."

El segundo momento definido de la "tercera posición" dado como un vasto movimiento filosófico, domina desde la tercera década del siglo xx. En otro lugar, "Existencialismo y Materialismo en Psicoanálisis", hacemos una evaluación a fondo de la filosofía existencialista; aquí sólo queremos señalar que el existencialismo representa la continuidad más aparatosa de la "tercera posición" en la crisis social actual en que la burguesía se ha visto lanzada en el plano material y en el ideológico, de un modo franco, a la defensiva. El existencialismo es el portavoz de la polémica contra la ciencia y la ideología del materialismo dialéctico. En este rasgo concuerdan todos los filósofos existencialistas por más que se haya intentado hacer separaciones de naturaleza entre sus representantes. Esta polémica es el elemento dinámico de su contenido envuelto por los juegos fraseológicos monstruosos y por las lágrimas sentimentales de los angustiados filósofos existencialistas.

Los pensadores marxistas contemporáneos han sido los adversarios más firmes y consecuentes del existencialismo desde sus primeros brotes alarmantes. Georges Politzer, N. Gutermann, H. Lefebvre, Rosental, Stracks, Konstantinov, Garaudy y Georges Lukacs, entre otros, han determinado la verdadera posición de clase del existencialismo y su orientación idealista inclinada fuertemente hacia la mística.

No es un azar que uno de los intelectuales más importantes en la lucha contra la ideología y la práctica del fascismo, Georges Lukacs, sea también uno de los opositores más victoriosos del existencialismo y de la "tercera posición". Es propio de la "tercera posición" y de la sociedad que la alimenta la propensión irresistible a apoyarse en mitos y en concepciones de saber teológico o de índole abiertamente religiosa. Los filósofos no han podido desprenderse de las membranas irracionalistas del pasado que integran aún lo substancial de sus esquemas teóricos o de sus credos espirituales.

"El existencialismo —dice Lukacs— está muy lejos de romper con las sobrevivencias teológicas. El ateísmo de Heidegger y de Sartre es tan religioso como el de Nietzsche, aunque sus fuentes están en Kierkegaard. El existencialismo conlleva el sello nihilista que caracteriza a toda la ideología burguesa moderna" ("Existencialismo o Marxismo").

La burguesía en sus denuedos antimaterialistas y antidialécticos y, de acuerdo con la situación y la época en que le toca presentar sus batallas, apela tan pronto a una justificación religiosa o al rodeo de predicar el ateísmo religioso, postura religiosa sin Dios o con Dios velado. Esta estrategia se puede comprobar si se rastrea el proceso que, iniciándose con Nietzsche, llega al existencialismo de un Heidegger, de un Jaspers o de sus epígonos.

Lukacs ha perseguido todo el desarrollo del irracionalismo moderno en sus más destacados representantes (Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard,



Nietzsche, los creadores de la "filosofía de la vida", Simel, Bergson, Scheler, Spengler, Heidegger, Jaspers, hasta desembocar en las filosofías francamente fascistas), encontrando que todos ellos han contribuido de un modo consciente o inconsciente, con apologías directas o indirectas al capitalismo, a la justificación ideológica de la atmósfera que dio origen al nazismo. De allí que destaque con todo énfasis y preocupación el peligro que entraña el surgimiento de tales filosofías irracionalistas:

"Allí donde levanta cabeza el irracionalismo en filosofía, lleva implícita, por lo menos, la posibilidad de una ideología fascista, agresivamente reaccionaria", dice Lukacs en el "Asalto a la Razón".

Y ante las sucesivas recaídas en el existencialismo después de la guerra, especialmente en América, este mismo pensador se pregunta en su libro "Goethe y su Epoca": "¿De qué nos sirve el haber refutado a Nietzsche o a Spengler como ancestros espirituales del antihumanismo alemán moderno, si aún nos entusiasamos con Ortega y Gasset?"

Erich Fromm, como epígono de Kierkegaard y de Nietzsche, de Heidegger y Jaspers, se halla colocado directamente en la posición filosófica que se ha dado en llamar la "tercera posición", constituyéndose en activo defensor del irracionalismo y de una actitud religiosa que en ocasiones se dice atea y en ocasiones teísta, según que ella se acomode al epíteto de su "religión humanista". En "Psicoanálisis y Religión" sostiene el irracionalismo desde un ángulo que él afirma corresponde a "un tercer grupo

de psicoanalistas", aunque no osa proclamar abiertamente su filiación idealista. De allí las confusiones que a menudo siente el desprevenido lector al leer sus libros. No se le puede ubicar, porque resbala en sentidos contrarios; se le busca en una línea y ya se encuentra proclamando su antípoda. Se mueve entre Freud y Marx, pero no es ni psicoanalista ni socialista; entre Jaspers y Buda, sin ser propiamente ni filósofo existencialista ni místico. ¿Dónde situarle? ¡En todas partes! Lo que en el lenguaje corriente se llama oportunismo mondo y lirondo. Fromm no aporta absolutamente nada a lo que ya han hecho los distinguidos seguidores de la ambigua tercera posición filosófica o psicoanalítica. Su llamado concreto a abrazar el budismo o alguna de sus formas, no es, ni mucho menos, un llamado nuevo. A lo sumo es un intento a la moda, disfrazado con una terminología especial, tomada principalmente del existencialismo y del psicoanálisis, y con un "humanismo" sorprendentemente vacío, que tiene el propósito deliberado de desviar la conciencia de las gentes de los grandes problemas sociales de hoy y de sus grandes soluciones que ineluctablemente chocan con el sistema establecido y del cual representa uno de sus portavoces doctrinarios, por más que se disfrace en una actitud pseudo-reformista.

Conviene hacer notar que siempre que se apela al oriente es para exhumar lo que estos pueblos han dado de místico, de primitivo, de irracionalista, sin tener en cuenta u ocultando que los primeros gérmenes del pensamiento materialista —muy poco



conocidos por el silencio que sobre ellos ha pesado— se dieron con toda nitidez en países como China, el Egipto, Mesopotamia, la India, como contrapartida o protesta a las religiones pseudofilosóficas y aristocráticas de estos mismos pueblos. La llamada “cultura de occidente” tendrá algún día que reconocer que sus raíces profundas van más allá de la civilización griega y se pierden en un pasado mucho más remoto. La hipótesis filosófica de que del agua “han salido todas las cosas”, enunciada por el materialismo ingenuo de Egipto y Mesopotamia, fue, sin duda, un precedente de aquella agua de Tales que él seguramente recogió en sus viajes por estos países. En la India, a lo largo de todos los siglos de la antigüedad en que la sociedad estaba montada sobre el trabajo de los esclavos, las clases dominantes se apoyaron en religiones como el Jinismo, el Budismo y todas las corrientes subjetivistas que las continuaban o que les servían de adehala y de las cuales se valían como argumentos para justificar y sostener semejante modo de vida que se recostaba en la fuerza y en el trabajo del esclavo. Todas estas religiones enseñan la resignación, el aplastamiento de los deseos y los apetitos, el taponamiento de los sentidos, la huída de la acción, de las pasiones, el olvido de los males de la tierra. Las sanciones morales encubrían el problema de fondo, o sea, la opresión de la más importante parte de la sociedad. Fueron estas religiones de clase, ligadas íntimamente a los intereses de los poseedores de privilegios. El budismo tuvo, desde sus comienzos, el pleno respaldo

de los “miembros del clero y de la nobleza” como está de acuerdo en señalarlo la tradición.

Pero al lado de estas formas obscurantistas y orientadas por un subjetivismo mágico, aparece como contrapartida en la India la figura legendaria de Brihaspati, por ejemplo, que combatía abiertamente la religión y proclamaba principios muy poco elaborados pero de inequívoca orientación materialista. El agua, el fuego, el aire y la tierra, son los cuatro elementos de donde procede todo, incluso el hombre. Niegan la inmortalidad y construyen su andamiaje ideológico partiendo de tesis anti-idealistas y de aspiraciones realistas aun matizadas de candor. En China se llegó a firmes intuiciones materialistas en las que ya se esbozaba la yema dialéctica, especialmente en lo que toca al movimiento y la negación: “una cosa desaparece y otra sobreviene”, decían; rechazan conscientemente y sin ambages la pretendida inmortalidad y todo conocimiento que no se funde en las condiciones objetivas de la realidad:

“Cuando muere un hombre, la circulación de la sangre se detiene, y, con ella toda energía vital. Afir-mar que un hombre después de su muerte conservará la conciencia, es tan absurdo como decir que el fuego, una vez apagado, da todavía luz”.

“No hay conocimiento sobrenatural, dicen los materialistas chinos. El punto de partida necesario de todos los conocimientos es la realidad. Y con la enunciación de las hipótesis filosóficas, se hacía sentir la aguda protesta que emergía ante las injusticias



y abusos de la sociedad esclavista: "El pueblo está en la miseria porque los dirigentes lo devoran con las cargas económicas... no destruyáis sus casas, no aplastéis sus espíritus".

Quienes predicán al Buda y al oriente como paradigmas morales, se cuidan muy bien de no tocar estos primeros destellos científicos que pugnan por hallar al hombre y a la naturaleza a través de caminos racionales. Pues ellos apenas han querido revivir del oriente su lado oscuro y mágico como quiera que pretenden oponerle obstáculos irracionales a la marcha arrolladora de la civilización.

Tentativas de "recuperar" el budismo han aparecido, por oleadas, en épocas sucesivas, siendo en todo momento vano su reverdecimiento. En el siglo pasado, J. M. Guyau, en su célebre libro "La irreligión del porvenir", denunciaba este hecho como un fenómeno alarmante en Alemania. "La interpretación pesimista de las religiones con la redención por la muerte o por el Nirvana, decía Guyau, hace progresos incesantes, sobre todo en Alemania". Efectivamente, en aquella época, como en nuestros días, se hallaba en boga la propuesta de resucitar el budismo y eran Schopenhauer, Bahnsen y Hartmann sus más destacados abanderados.

Bien podrá entenderse que Fromm, al brindarnos las enseñanzas del misticismo del Buda, no contribuye en nada nuevo a robustecer las bases deleznable de la "tercera posición". Se limita a utilizar esa herramienta remozada para oponerse a la actitud materialista y científica de Freud expresada y

sostenida por él con valiente claridad y consecuencia. Fromm dirá en su libro, con una inaudita impropiedad, que Freud se identifica —dadas ciertas premisas, claro está, para preparar la evasiva— con los pensadores religiosos del oriente y del occidente, justamente con aquellos que él denomina humanistas. Esta, a las claras, es una nueva, ¿nueva?, táctica de combate: no es la lucha abierta y franca; es el rodeo confusionista: no es la claridad; sino el emborronamiento. Confunde mucho, sin duda, y emborrona el equiparar así sea lejanamente a Freud con Buda, por ejemplo, su opuesto. Pero la confusión es pasajera pues en sí misma lleva su castigo irremediable: a nadie, por mucho candor que lleve en su mentalidad, se le puede pasar por alto lo grotesco de semejante violencia, pues la comparación del Buda con Freud no cabe ni siquiera en una licencia literaria:

"Freud —dice Fromm— sostiene que la meta del desarrollo humano es el logro de estos ideales: conocimiento, amor fraternal, reducción del sufrimiento, independencia y responsabilidad. Estos constituyen el núcleo ético de todas las grandes reflexiones en que se basan las culturas orientales y occidentales, las enseñanzas de Confucio, Lao-tsé, Buda, los profetas y Jesús... Freud se opone a la religión en nombre de la ética, actitud que podría llamarse religiosa."

Pensamos que tuvo que haber aquí mucha violencia, pues nos resulta difícil pensar que alguien pueda concebir espontáneamente tales dislates. Tuvo



que forzarse mucho el concepto y la comparación para conseguir tamaños resultados que logran, de pronto, y como sorprendentemente, arrastrar a Freud a su posición antitética. No creemos que valga la pena examinar y refutar el texto anterior en su detalle; lo hemos traído simplemente para demostrar hasta qué extremos puede ir Fromm en sus comparaciones totalmente caprichosas y capciosas. La “tercera posición”, le permite irrespetar la ingenuidad del lector hasta el extremo —jamás alcanzado— de que bien podría creerse que Freud comparte, sin más, el misticismo, la religión y el budismo, creencias o actitudes que se encuentran en las antípodas de sus investigaciones científicas. La unión de los contrarios cuando no responde a las leyes auténticas del desarrollo, desencadena una grotesca ensalada indigerible. Por ahora sólo queremos dar este botón de muestra para llamar la atención sobre los frutos insanos de la “tercera posición” en psicoanálisis. La responsabilidad y el respeto son determinaciones de lo que Fromm predica como el “amor”: ¿quién osará decir que aquí hay respeto; quién que hay responsabilidad hacia el pensamiento de Freud? <sup>1</sup>

<sup>1</sup> El último libro de Fromm, “Sigmund Freud’s Mission”, representa a nuestro entender, la culminación apoteósica de esta carrera, muy poco elevada, por cierto, de tergiversación y desprestigio del psicoanálisis y de su fundador. Allí, Fromm echa mano de rebuscadas minucias personales de Freud y pierde de vista el conjunto científico de la obra. Estas minucias, interpretadas con su “psicoanálisis” pirata, las elige como argumentos decisivos y definitivos para aplastar y derruir el sólido edificio psicoanalítico. Nosotros no le seguiremos hasta esos terrenos.

Hemos dicho que la sociedad burguesa necesita rodearse de mitos para conferirle sentido al sombrío mundo en que se encuentra acorralada. Tanto más la crisis de nuestro tiempo se le aparece como insalvable, tanto más desesperada su apelación a las concepciones teológico-religiosas, ya para brindarle al hombre desconcertado un abrigo en el escape ya para combatir desde esa trincheras al enemigo de clase. Un pesimismo absoluto; una honda impotencia angustiada, domina a los pensadores que se arrojan la misión de defender el sistema capitalista y quizá de defenderse a sí mismos ante el alud de acontecimientos que apuntan hacia adelante amenazando romper las enmohecidas estructuras de la sociedad actual que de progresista ha devenido parasitaria.

El primer problema que se le plantea a Fromm, es el de echar los cimientos que den piso a la construcción religiosa. En tanto que los hombres que tienen fe en el movimiento y en la acción productivos continúan con más ardor ese movimiento y esa acción; en tanto que los que creen en el poder innovador de la historia hecha por los hombres mismos siguen con optimismo objetivo el rumbo que los acontecimientos van tomando; en tanto que hombres como Freud ven la realización de la totalidad humana en la ciencia y en el conocimiento, en la creación de bienes materiales orientados y distribuidos bajo nuevas formas sociales, Fromm, al contem-



plar los fenómenos de hoy, sus caminos y sus fuerzas, sólo descubre una oscura crisis apocalíptica, un insalvable caos. Una tensa ansiedad le hace sentir que han sido vanos los denuedos de la técnica, de la ciencia, de la acción y el trabajo. Y fueron las visiones apocalípticas, con su incluctable pesimismo en lo que al mundo real se refiere, las que siempre estuvieron en la base de toda prédica que incite a ir más allá de la tierra, sea a un Dios personal, sea a una religión personal con Dios decapitado, puesto que la ciencia, dicen, la técnica y el progreso han perdido la "interioridad" de la vida y ¿de qué le sirve al hombre haber ganado el mundo si, al final, pierde su alma? He aquí el panorama que aparece a los ojos de Fromm:

"El hombre, dice el autor de «Psicoanálisis y Religión», ha creado un nuevo mundo, con sus leyes y destino propios. Al mirar su creación, puede decir, realmente, es buena. Pero al mirarse, ¿qué puede decir? ¿Se ha acercado a la realización de otro de los sueños de la humanidad, el de la perfección del hombre? ¿Del hombre que ame a su prójimo, que haga justicia, que diga la verdad, y que se dé cuenta de lo que potencialmente es: una imagen de Dios? Formular esta pregunta resulta embarazoso, ya que la respuesta es tan penosamente clara. Mientras que hemos creado cosas maravillosas, no hemos sabido hacer de nosotros seres para quienes ese tremendo esfuerzo mereciese la pena. La nuestra no es una vida de fraternidad, de felicidad, de satisfacción, sino de caos espiritual y de desconcierto peli-

grosamente cercano al estado de locura; no a la clase de histérica locura existente en la Edad Media, sino a una locura análoga a la esquizofrenia... Durante más de un año, se viene anunciando la existencia de platos voladores; unos dicen que no existen, otros que son reales y forman parte del equipo militar nuestro y de una potencia extranjera, mientras que otros sostienen que son máquinas enviadas por los habitantes de otro planeta... Nos aferramos a la idea de que somos dichosos; enseñamos a nuestros hijos que estamos más adelantados que cualquier generación anterior... Pero, ¿oyen nuestros hijos una voz diciéndoles dónde deben ir y para qué deben vivir? Ellos sienten, como todos los seres humanos, que la vida tiene que tener significado, pero ¿cuál es? Lo hallan en las contradicciones, conversaciones de doble sentido y cínica resignación que encuentran a cada paso? Anhelan la dicha, la verdad, la justicia, el amor, y un objeto de devoción: ¿somos capaces de satisfacer su anhelo? Nosotros somos tan inermes como ellos. No conocemos la respuesta porque hemos olvidado hasta hacer la pregunta... Embriagado con una nueva prosperidad material y con el éxito de dominar la naturaleza, el hombre ya no se considera a sí mismo la preocupación primaria de la vida y de la investigación teórica".

Esta visión desoladora, cuajada de presentimientos religiosos y de tristezas apocalípticas, empujará a Fromm a proponernos el consuelo de la religión "humanista". Repetimos que ha sido y es la deso-



lación, la visión subjetiva y triste del mundo, la escalera que ha llevado a las religiones en todos los tiempos. Las crisis sociales, antes que coyunturas del progreso, pueden ser contempladas por el lado que inspira miedo, sobrecogimiento y anonadación. Y si el mundo, entonces, en lo que tiene de logros reales, se me aparece como una constelación de esquizofrénicos, como un infierno de malas conciencias que no saben de la "fraternidad" ni conocen el "amor"; si por doquier me rodea un mundo alucinatoriamente caótico, pues yo reniego de él y me refugio en las esferas religiosas cuyo seno ilusorio me ofrece protección.

A la sombra del gambú, el Buda "en la posesión de la iluminación y la intuición", dijo al mundo "en el primer éxtasis puro": "huyendo del nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte, heme entrado por la selva inculta de la austera disciplina... Deseo alejarme de la carga de los deseos libidinosos... Por eso busco el medio de escapar de modo definitivo...; pensando sólo en la religión renuncio a todo... no deseo sino destruir los influjos mundanos". Ante el "caos" y el horror que le inspira nuestra crisis social actual, Fromm repite con palabras casi idénticas y con un sentido textual, las palabras del maestro. Dice Fromm:

"En realidad, el hombre es dependiente; está sometido a la muerte, a la vejez, a la enfermedad, e incluso aunque llegase a dominar la naturaleza y ponerla a su servicio, él y la tierra serían unos diminutos puntitos en el universo".

El derrotismo es completo. La religión budista ofrece la meta. Jaspers enseña el pesimismo subjetivo y el repudio de la historia como medios. El conjunto será la caída en la intimidad solipsista o en lo que hemos llamado el miedo a la libertad que utiliza Fromm para construir su obra.

En general, Marx ha dicho que los misterios que descarrían el pensamiento hacia el misticismo encuentran su solución en la práctica y en la acción innovadora. En todas las épocas pero de un modo dramático en los momentos de conmociones sociales y de desconciertos colectivos, surge el fenómeno de la enajenación, del descarramiento intelectual. La filosofía enajenada ha sido vista por los pensadores marxistas en un amplio margen social y consideran que es el fenómeno en virtud del cual la esencia enajenada constitutiva de un ser, se exterioriza en teorías, se pone más allá de su propia realidad íntima y le hace frente como si de una verdadera entidad se tratara. El hombre enajenado dentro de una sociedad dada, enajena sus productos teóricos, les endilga propiedades que no están en adecuación con la realidad externa, con el mundo objetivo. La "Lógica" de Hegel se daría de un modo tan idealista porque el autor mismo ha traspasado los umbrales de la realidad concreta y él mismo sería una conciencia enajenada.

La raíz de la enajenación, desde el punto de vista social, se encuentra en el modo de producción capitalista que conduce al "fetichismo" de las cosas y al aplastamiento de las relaciones directa-



mente humanas. Considera la teoría marxista que la "enajenación" no es una *condición humana* estática y metafísica, ordenada desde todos los tiempos, sino que constituye un fenómeno histórico que se resuelve en el tiempo dialécticamente, a través de la acción y la práctica y no exclusivamente dentro de la cabeza de los hombres como ocurría en la obra de Hegel.

El psicoanalista, por su parte, establece que la enajenación psicológica —como un complejo producto de una supraestructura patológica de falsos contrarios resultante de una anómala interacción entre las necesidades del individuo y su tratamiento por la sociedad en que vive, lleva al individuo a segmentar su estructura interna en mil pedazos conflictivos y a proyectar semejante situación sobre el mundo exterior que irremediamente se le parecerá a su imagen, agobiado y caótico. Los comienzos de este tipo de enajenación, los encuentra en la historia infantil del sujeto y en los acontecimientos de orden social que han pesado sobre la familia y la cultura que la envuelve. Las tendencias íntimas del individuo, su cuantía instintiva, sus poderes biológicos interactuando con las condiciones materiales de la sociedad, estructuran al individuo desde el punto de vista psicológico. Y lo estructuran mal desde el momento en que la sociedad a través de sus representantes familiares contraría el libre juego de su desarrollo. La enajenación psicológica también se rompe activamente por el camino del conocimiento y del trabajo clínico que restablecen

la unidad de las fuerzas psíquicas interiormente fracturadas y mueven satisfactoriamente a la viva y activa participación social. Pero tanto si hablamos de la sociedad en su conjunto como del individuo concebido específicamente, el hombre enajenado proyecta sobre la realidad social caos y decepciones sin caminos y se deja arrastrar por las soluciones irracionales. En este sentido, para Freud, la religión es una salida neurótica y para Marx, el desplazamiento de la propia enajenación: "el hecho de que la base terrenal, dice en sus glosas a Fuerbach, se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esa base terrenal consigo misma".

Pero, situémonos. ¿No tendrá otro sentido y otra explicación no catastrófica y, por tanto, creadora, la crisis caótica que sobrecoge a Fromm y le lleva a la protesta del alejamiento? Observemos que pasa.

Hay un hecho muy claro que Fromm no ha tenido en cuenta para la pintura de nuestra época: históricamente estamos ubicados no en una sociedad eterna e inmodificable sino en un instante vivo y cambiante y esta comprensión impide pensar que características circunstanciales puedan elevarse al rango general de "condiciones humanas" de existencia. Hacerlo es caer en el desamparo y el sentimiento de incapacidad que provocaría a cruzar los brazos ante la fatalidad indestructible y todopoderosa. No. El hecho evidente del cual debe partir todo análisis social es el de que vivimos en una



determinada etapa de la evolución humana, vale decir, la sociedad capitalista; que esta sociedad estuvo precedida por otro tipo de relaciones humanas con leyes, hábitos y costumbres específicos; que será continuada y desplazada por otro modo de vida con caracteres también particulares. De este modo ya no estamos entrampados y nos aproximamos a la realidad histórica. Así, estamos en un proceso y no en un foso; en un devenir sometido a leyes y no en un piélago de confusiones arbitrarias. Hubo un día una sociedad esclavista; hubo otro día una sociedad feudal; existe hoy la sociedad capitalista cuya esencia la confieren sus mismas condiciones de producción. Esta sociedad ha tenido momentos, períodos en los cuales se ha demostrado su eficacia o su impotencia. Ha sufrido interiormente una historia en la que su poder va debilitándose sucesivamente. Y a la par que su base material, ha evolucionado su ideología, sus manifestaciones espirituales. Vio épocas de esplendor maravilloso y de victorias materiales jamás alcanzadas por ninguna sociedad. Luchó y venció sobre toda forma feudal y creó condiciones económicas que hubieran podido llenar las necesidades de todos los hombres; destruyó las reglas que frenaban el avance de las fuerzas productivas; abolió la servidumbre de la gleba, paralizadora de los hombres. Revolucionó la técnica, acabó con los privilegios del clero y de los reyes. Este proceso de ascensión o de desenvolvimiento positivo se prolonga casi hasta la revolución de 1848 cuando sufre su primer

gran golpe y tiene por primera vez conciencia de que había sobrepasado la cúspide.

Corresponde a toda esta época, la aparición de la gran filosofía clásica burguesa en la cual el filósofo se sentía libre para plantearse los problemas de envergadura universal. Es el tiempo de un Descartes, de un Leibniz, un Kant, un Hegel. En el pensamiento y en la acción triunfa la sociedad burguesa. El filósofo toma en sus manos los problemas decisivos del hombre y de la ciencia sin verse entrabado en su pensamiento por limitaciones o estrecheces nacidas de intereses mezquinos; la clase que estos filósofos representaban, tenía recursos, potenciales, sabia que bien podía nutrir los más audaces vuelos del espíritu, en el terreno de las ciencias naturales, sociales e históricas. No obstante, la sucesión ascendente se detiene desde los acontecimientos políticos de 1830 y, más acentuadamente, a partir de la crucial revolución de 1848, que precipita a la burguesía a un fundamental cambio dialéctico: de emancipadora que era y de portadora del combate contra la clase feudal, se convierte en su contrario: recorta, cada vez más, las libertades y empieza a construir trincheras defensivas ante el proletariado que nace. Hegel es el último filósofo creador de grandes sistemas en la etapa floreciente del capitalismo. Su propio sistema se cierra en 1830. El capitalismo continúa avanzando cuantitativamente pero rodeado de contradicciones sin cesar profundas y de crisis periódicas sintomáticas de una estructura quebrada interior-





mente. El agnosticismo empieza a cobrar cuerpo frente al problema del conocimiento y el filósofo, antes que un creador libre, se convierte en el vigilante del orden social de modo que nuevas concepciones no vengan a dar al traste con las existentes. En la segunda mitad del siglo XIX se divulga la obra de Schopenhauer y los intelectuales se compenetraron de su pensamiento que vuelcan activamente sobre la cultura en señal de que el escepticismo irracionalista había entreabierto sus compuertas. El neo-kantismo y el materialismo "vulgar" de Büchner, Vogt y Molleschott, por su parte, realizan denodados esfuerzos por impregnar su época sin llegar jamás a elevarse a las altas concepciones filosóficas que conocieron los días de la prosperidad. En la etapa superior del capitalismo, el Imperialismo, las contradicciones se agudizan y cada vez los pensadores como Mach, Avenarius, Poincaré, utilizan los avances científicos para ponerlos al servicio de la reacción o para esgrimirlos contra el materialismo dialéctico, la filosofía de la clase ascendente, el proletariado. El existencialismo, por su lado, conduce a confusiones infinitas al buscar una fórmula que esté más allá del capitalismo y del socialismo, siendo que, en última instancia, es una apología de nuevo cuño del capitalismo; este fenómeno se hace más aparente en sus seguidores de menos talla filosófica y se traduce en la repulsa al progreso y en la huída al nihilismo y la evasión.

En cuanto al existencialismo, dice George Lucas, "nos hallamos siempre en una absoluta para-

doja. ¿Cómo, en efecto, puede esperarse una voz de aliento del sombrío pesimismo de Nietzsche, Spengler, Klages o Heidegger? Paradoja que se halla contenida implícitamente en el idealismo filosófico y que señala de un modo anti-histórico y abstracto que el destino del hombre del período imperialista corresponde al destino del hombre en general. Esta actitud crea un clima contradictorio, pues la voz de aliento reside en la fatalidad misma (el *amor fati* en Nietzsche, el-ser-para-la-muerte en Heidegger, el pesimismo heroico del pre-fascismo y del fascismo). Los precursores de toda esta corriente son Schopenhauer y Kierkegaard... Ciertos pensadores modernos como Keyserling o Jaspers proclaman una existencia replegada sobre sí misma, aislada de toda la vida pública, y en donde el equilibrio se consigue sobre la base de un pesimismo total con respecto al mundo exterior". Huelga decir que estos conceptos pueden aplicarse sin línea de interrupción al pensamiento nihilista de Erich Fromm —base de su aspiración religiosa— cuya corriente intelectual se engarza con las fuentes creadas por Nietzsche y Kierkegaard y se expanden en las filosofías de Heidegger y Jaspers.

Esta es la última etapa en el tiempo de la evolución interna de la sociedad burguesa avocada actualmente a una nueva crisis cíclica y a una guerra de proporciones mundiales. Al lado del declinar de sus bases materiales, la producción filosófica y espiritual ha languidecido. Como recurso desesperado, se ha echado mano en las décadas que





corren al psicoanálisis para llenar de contenido la desfalleciente "tercera posición". El psicoanálisis —en sus mil versiones anticientíficas— es hoy el eje firme, el punto arquimédico sobre el que se apoya y gira el pensamiento de los ideólogos de la tercera posición en turno. No es una simple coincidencia que en nuestros días los filósofos existencialistas se hayan replegado en las especulaciones psicoanalíticas colocadas a enorme distancia de la clínica. Fenómeno que acontece no porque el psicoanálisis sea sólo una ciencia nueva: sino porque se ha logrado descubrir que, desvirtuándola, puede hacer los servicios de arma de combate al lado de las tendencias sociales retardatarias. Por un lado, las especulaciones psicoanalíticas se han enderezado contra el mismo Freud, y, por otro, se utilizan para deslizar subrepticamente conceptos obscurantistas que prenden rápidamente entre una sociedad que dadas sus angustias interiores, vive ávida de psicología. Los mercados están atestados con los productos de los numerosos "intérpretes", "reformadores", "revisionistas", "profundizadores" y "superadores" de Freud y de una ciencia que apenas conocen en sus líneas teóricas pero cuya práctica complicada les es tan remota y lejana como al mismo público que se intoxica cotidianamente con este pan indigerible y amargo. Este es un hecho que no se ha estudiado suficientemente y que nosotros sólo queremos denunciar: que si bien el Psicoanálisis como ciencia absolutamente progresista y absolutamente materialista ha sido hostilizado, como arma ideológica, en

cambio, ha sido tomada vorazmente por los filósofos del capitalismo. No es, ciertamente, el viraje hacia la alquimia y la magia lo que ha lanzado sospechas sobre C. G. Jung: son sus adhesiones al nazismo, lo mismo que sus prédicas religiosas, lo que ha ganado para el psicoanálisis en general, primero la desconfianza y la fehaciente comprobación después, de que puede, como ciencia nueva, ser confeccionado y tergiversado con fines políticos y religiosos tal como el mismo Freud lo había temido y previsto. Nada de sorprendente ni de azaroso tiene el hecho de que Fromm aproveche el psicoanálisis para combatir a Freud y que toda su obra sea un largo alegato contra el "autoritarismo" que, en última instancia es un alegato contra el "autoritarismo contemporáneo", vale decir, contra el Socialismo. Pero todo esto lo veremos al detalle en su momento oportuno.

Detengámonos una vez más en el cuadro pesimista y sin salidas —como no sea la religiosa— que nos traza Fromm de los movimientos críticos que atraviesa la sociedad contemporánea.

Si por un lado, según Fromm, hemos "creado cosas maravillosas", por el otro, "no hemos sabido hacer de nosotros seres para quienes este tremendo esfuerzo valiera la pena". Entonces, el progreso se convierte en una paradoja cómica y grotesca y la "religión humanista" se yergue como una salida milagrosa a este escepticismo anti-histórico.

Pero Fromm no se ha formulado la siguiente pregunta: ¿Por qué, a pesar de haber creado cosas



maravillosas, inmensas potencialidades, el hombre es esclavo de las mismas cosas que ha creado? Porque este es el hecho evidente: hay un momento en la evolución de la sociedad en que el hombre posee un inmenso poder sobre la naturaleza, tiene muchas cosas, y, sin embargo, esas cosas le aplastan. No es que desmerezcamos el esfuerzo que ha conseguido esas maravillas. Esto es moralismo vacío. El fenómeno es muy objetivo y el Materialismo Histórico lo ha formulado científicamente: las relaciones sociales han devenido relaciones entre cosas y el hombre se ha hecho de lado. Los pensadores burgueses, especialmente los críticos negativos de la cultura, toman este efecto y lo generalizan como si de hecho fuera una expresión universal y eterna, definitiva, de la "condición humana". De allí su pesimismo; de allí su visión de un mundo encallejado. Pero si la sociedad capitalista es histórica, esto es, ocupa un momento del desarrollo humano, también lo es la crisis y las contradicciones que emanan de ella. La concepción del movimiento dialéctico de los fenómenos históricos y las cosas brinda una esperanza en el porvenir nada mágica.

El hombre está enajenado; ha sucumbido momentáneamente al poder mismo de las cosas. Los objetos que él crea, las mercancías, se le enfrentan como si fueran extrañas u opuestas a su propio poder. Esta contradicción profunda que lleva al hombre a perder su identidad, era ya formulada por Marx en sus manuscritos filosóficos de 1844 de un modo claro y sin el recurso al pesimismo o

a las religiones: "Junto con la *valorización* del mundo de las cosas, aumenta, en proporción directa, la *desvalorización* del mundo de los hombres". Proceso muy similar al que ocurre en la enajenación religiosa: "cuanto más invierte el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo". Las relaciones de producción, el sistema de propiedad, conducen a que el hombre se sienta desrealizado en su acción: "el trabajador, continúa Marx, se siente en sí solo fuera del trabajo, y se siente fuera de sí en el trabajo. Su trabajo no es, pues, voluntario, sino sólo un medio para satisfacer necesidades fuera de él. Su "enajenación" resalta de manera pura por el hecho de que al no existir una obligación física u otra para trabajar, se huye del trabajo como de la peste. Por fin, la exteriorización del trabajo aparece para el trabajador en las circunstancias de que el trabajo no es suyo propio, sino que es propio de otro; que en el trabajo no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Como en la religión la auto-actividad de la fantasía humana, del cerebro humano y del corazón humano obra sobre el individuo independientemente del individuo, es decir, en tanto que actividad ajena, divina o diabólica, de la misma manera la actividad del trabajador no es una auto-actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo. El hombre (el trabajador) no se siente ya espontáneamente activo, excepto en sus funciones animales, comer, beber, procrear; tal vez aún en la habitación, en el adorno; mientras que en sus funciones humanas



no se siente ya sino como animal. El animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”.

Las mismas ideas son retomadas con gran agudeza en la “Ideología Alemana” —último gran trabajo preparatorio de la obra definitiva de Carlos Marx—. “El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos”.

No es el hombre el amo de las cosas con todo y ser su creador; las cosas le subordinana y cobran fuerza propia más allá y por encima del hombre; tienen sus leyes que se manifiestan como ciegas necesidades extra-humanas. Las relaciones sociales interhumanas se rompen y sobreviene lo que Marx denominó en el “Capital” el “fetichismo de las cosas”. Si el trabajador es alejado del fruto de su trabajo —trabajo que es desgaste y desrealización— en la sociedad capitalista, las relaciones entre los hombres se supeditan a las relaciones entre los objetos. No hay vínculos propiamente humanos,

principalmente humanos, y es, entonces, el dinero, la “cosa”, el “fetiche”, lo que manipula toda relación y da contenido y propiedades a los seres humanos. La vida social, en sus distintas expresiones, se “cosifica”. También este hecho fue genialmente comprendido por Marx en sus primeros escritos filosóficos. Dice:

“Lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso soy yo. Mi fuerza es tan grande como la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis cualidades y son mi fuerza en tanto que yo poseo ese dinero. Lo que yo soy y lo que yo *puedo* no depende, de ningún modo, de mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la más bella de las mujeres. Entonces, no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su calidad repulsiva, es destruida por el dinero. Soy malvado, deshonesto, sin conciencia, sin espíritu, pero el dinero es respetado y con él su poseedor. El dinero es el soberano bien: será bueno, entonces, su poseedor. No tengo espíritu; pero si el dinero es el espíritu por excelencia, ¿cómo no habría de conferírsele a su dueño? Si el dinero puede alcanzar todo lo que anhela o ambiciona el corazón humano, ¿por qué no habré de tener todas las virtudes y potencialidades humanas?”.

De otra parte, las relaciones de producción se verifican independientemente de la voluntad de los hombres; el juego de las mercancías (incluyendo la fuerza de trabajo), su equilibrio o su caos, no está sujeto al manejo consciente de los individuos;



son poderes independientes que se le enfrentan al hombre. El mercado se impone a los productores, se impone a los trabajadores. Es una potencia extraña y ciega que ordena antes que recibe la determinación humana. El comerciante no sabe lo que habrá de pasar con su producto; no sabe el trabajador lo que ocurrirá con su fuerza de trabajo. Todo depende del ciego discurrir de los objetos no humanos. Los hombres sienten el movimiento de las cosas como un poder necesario al que es preciso obedecer; tienen que adecuar su conducta y su acción a los vaivenes que las cosas vayan experimentando. Los fenómenos sociales, considerados subjetivamente y de un modo aislado, aparecen como la suma infinita de distintas voluntades que se agregan sin meta ni concierto, separadamente; si se los ve, en cambio, como un todo objetivo, se descubre que son la compleja resultante de ciegas necesidades implícitas en las cosas mismas. El azar que significa cada individuo es su éxito o en su fracaso —pues nunca sabe lo que habrá de sucederle a su acción—, es una forma de manifestarse la necesidad que se antoja tan fatal como los movimientos de la naturaleza. No hay una conciencia sobre lo que rige el curso de la historia, con todo y que el hombre la realiza. Como las cosas que el individuo produce, la historia también se le aparece como una fuerza extraña y hasta mística. Mientras que el hombre no conozca la necesidad ciega que gobierna el desenvolvimiento de los acontecimientos no podrá tomarlos en sus manos ni ordenarlos

de acuerdo a su querer consciente. El azar regirá entretanto. “Son innumerables las fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras —dice Engels en una carta a J. Bloch—, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico— que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como todo, actúa inconscientemente y sin voluntad, pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas”.

¡Este es el hecho! He aquí la raíz escondida del asombro que experimenta Fromm. Plantearse estos problemas supone señalar las contradicciones de la burguesía y sus caminos revolucionarios, lo cual entrañaría negar precisamente el sistema social que positivamente se defiende. Es preferible ignorar estos fenómenos y las leyes que los dominan para poder proclamar que la sociedad que tenemos delante es el gravitar confuso de seres “próximos a la esquizofrenia”. De aquí a proclamar el amparo religioso sólo media un paso.

Vemos, pues, los conflictos sociales; vemos sus anomalías. No se sigue de aquí que debamos mirarlos como caos insolubles; o que debamos aceptar el caos como una condición humana eterna, propia de la naturaleza humana; o que por el caos debamos dejar ciencia y trabajo para replegarnos en





las "Trascendencias" y en las interioridades subjetivistas.

En primer lugar, ese caos pertenece a una sociedad determinada. En segundo lugar, es cognoscible en las manifestaciones y en las leyes que anidan en su fondo. Es cognoscible su necesidad y, de ciega, de inconsciente, puede hacerse presente e inlegible. El hombre, servidor de las cosas dentro de la sociedad burguesa, llegará por el trabajo y el conocimiento a ser su amo. Es decir, el hombre puede devenir libre. El conocimiento es el primer paso, no sólo para que sea el motor de la historia sino también para que sea su motor consciente, el dueño de una historia en el estricto sentido, que hasta hoy se le ha mostrado como un destino determinado por fatalidades sin cuento. Si nos damos al pesimismo a través de la prosternación religiosa, la necesidad de las cosas se hará más ciega, su fuerza más enajenadora y arrastrará al hombre como en un delirio. El pesimismo lleva a la inacción, al quietismo religioso, al budismo, a la huida del mundo, del deseo y del acto. ¡No! El hombre no desmerece de su creación, la historia. No habrá esfuerzo ni realización perdida. Cada progreso de la técnica, de la ciencia; cada pulgada que se conquiste en el dominio de la naturaleza y de los ciegos determinismos sociales, constituirá un paso más en el conocimiento y el dominio de la necesidad y, por consiguiente, una aproximación auténtica a la libertad objetivamente lograda por el trabajo en la tierra. La huida de la práctica, en cambio,

permite rodar por la fatal pendiente del misticismo irracional.

Tiene, pues, otro sentido y otra explicación nuestra crisis, de perfiles aparentemente caóticos. Tiene, por tanto, caminos y salidas reales y humanas, distintos a los que nos propone Fromm, cuyo pesimismo nihilista es fácil de explicar. El existencialista se conmueve apenas ante el lado negativo de los problemas y esta herencia la carga como un fardo aplastante desde Kierkegaard. El asombro, la angustia, la muerte, la nada. ¡He aquí las terribles categorías humanas ante un espejismo de desastres! Y si la esencia del hombre es desgraciada, si su sociedad es torturante, no queda más que el escape y la evasión religiosa. Hasta aquí llega Fromm en su lealtad a los principios y al estado de alma existencialistas: unos toques bersteinianos, revisionistas, de la sociedad burguesa y una fuerte dosis religiosa que aturda la activa y renovadora acción crítica.

El existencialismo ha pactado con el lado negativo y anonadador de una sintética afirmación de la "Ciencia de la Lógica" de Hegel, que dice: "Una dirección es el *perecer*; el ser traspasa a la nada, pero la nada es igualmente lo opuesto de sí misma, el traspasar al ser, el *nacer*. Este nacer es la otra dirección; la nada traspasa al ser, pero el ser, igualmente, se elimina a sí mismo, y es más bien el traspasar a la nada, es el *perecer*". En la "inquieta unidad" del ser y la nada que es el devenir, las oposiciones se plantean y eliminan sucesivamente



en el tiempo. Un momento dado, de cualquier índole, es negado o superado por su contrario en una lucha perenne en la cual este último, a su vez, sufre su propia negación. No hay fosos ni estancamientos. Las cosas, los fenómenos, las ideologías, las crisis, los caos, las bonanzas, transcurren y se desarrollan en un movimiento inapelable. Al existencialista, la ansiedad le desconcierta y en la crisis, sólo alcanza a ver el perecer, la caída. Su estatismo subjetivo le pierde y le arroja al desconcierto pesimista y al consuelo místico. El hombre de Albert Camus, es el Sísifo del mito, doblegado y culpable; el Sísifo burlado por la roca, por la ciega necesidad. A Camus le interesa especialmente ver al héroe aplastado por la naturaleza indomeñada, sometido a la cosa, a la ley fatal, al destino. "Sísifo —dice— me interesa durante ese regreso" al mundo inferior a donde ha rodado el peñasco que otra vez, hasta el infinito, tiene que ascender. Se complace en ver a Sísifo descendiendo a la tarea agotadora, mortal, desconsolada. Camus se interesa por el devenir de Sísifo a la nada, a lo inferior. No se plantea la negación de esa nada, es decir, el traspasar al nacer, a la cúspide del monte, a la libertad por el vencimiento de la ciega necesidad natural.

5

En el terreno específico de la Psicología, Fromm ve que la embriaguez por la prosperidad material, ha roto una tradición, "con la excepción de figu-

78

ras excepcionales, como Nietzsche y Kierkegaard", en la cual "la psicología era un estudio del alma, dedicado a la virtud, a la felicidad del hombre". La desencaminada psicología, según Fromm, que sustituyó esa tradición y esas metas, "trataba de imitar las ciencias naturales... se ocupaba de mecanismos, formaciones reactivas, instintos, pero no de los problemas específicamente humanos: el amor, la razón, la conciencia, los valores... Luego vino Freud, el último gran representante del siglo XVIII... El método freudiano hizo posible el más detallado e íntimo estudio del alma... descubre que la enfermedad mental no puede ser entendida al margen de los problemas morales; que su paciente está enfermo porque ha descuidado las exigencias del alma. El analista... como médico del alma, se ocupa de los mismos problemas que conciernen a la filosofía y a la teología: el alma humana y su cura. Si definimos así la función del psicoanalista, hallamos que actualmente hay dos grupos de profesionales interesados por el alma: los sacerdotes y los psicoanalistas... ¿...son aliados que trabajan para los mismos fines? El hecho de que un considerable número de sacerdotes estudie psicoanálisis indica hasta qué punto la creencia en la fusión del psicoanálisis y la religión ha penetrado en el campo de la práctica sacerdotal. Si yo me dedico a discutir el problema de la religión y el psicoanálisis en estos capítulos, es porque quiero demostrar que el establecer alternativas de oposición irreconciliable o de identidad de interés, es falso..."

79



Un psicoanalista serio no daría ninguna importancia al texto anterior. Cerraría simplemente el libro como uno de tantos que han volteado al revés la teoría psicoanalítica. La audacia tergiversadora de Fromm, no es desconocida en los anales psicoanalíticos. Pero, en cambio, para el lector profano, que desconoce en absoluto la ciencia de Freud, esta página tiene enorme efecto. No conociendo ni la teoría, ni la técnica ni el lenguaje psicoanalíticos, no sabe defenderse ante semejante avalancha moralizante y religiosa de Fromm. Creerá fácilmente que el Psicoanálisis es esa amalgama de lo religioso, lo moral, lo ético; pensará que su terminología está amasada con palabras como la virtud, el amor, los valores, la humanidad, la cultura, el alma, la cura del alma, el médico del alma. Y tendrá plena razón para suponer que el psicoanálisis no es una ciencia. Es en este sentido que nos interesa el texto que hemos citado citado.

Ya hemos dicho que Fromm tergiversa el pensamiento de Freud. Busca, con toda evidencia, o mostrarlo como un pensador conciliador, de términos medios, para acoplarlo a su doctrina y darle a ésta una autoridad y una tradición que no tiene, o, como un psicólogo moralizante que dice "que la enfermedad no puede ser entendida al margen de los problemas morales". Para el autor de "Psicoanálisis y Religión", Freud habla a nombre de un ideal ético y, como el filósofo y el teólogo, se ocupa del alma y su cura... A toda esta supuesta actitud de Freud, la llama religiosa. Esto es embro-

llar el pensamiento de Freud que en materia de posición filosófica y científica es nítido. El lector atento no puede por menos que quedar en la perplejidad ante semejantes malabarismos sofísticos en gracia a los cuales Fromm desfigura toda la obra y la persona del fundador del Psicoanálisis.

Que la polaridad entre psicoanálisis y religión fue planteada de un modo definitivo, valiente y claro por Freud y que, antes que hablar a nombre de un ideal ético, se fundaba en la investigación científica y en la práctica clínica, es lo que vamos a demostrar, primero que todo, con pasajes tomados de sus distintos trabajos.

Constituye un rasgo muy típico de los seguidores del existencialismo que se han dado a las especulaciones psicoanalíticas, el que busquen la preponderancia de lo ético sobre la investigación científica. La práctica y la experiencia van siendo dejadas de lado hasta que lo "Ético" se agranda de tal modo, que acaba por arrastrarlos a una atmósfera de moralizaciones completamente abstractas y vacías. Las neurosis y los trastornos emocionales vienen a ser para Fromm una perturbación moral. Dice en su libro "Ética y Psicoanálisis":

"El *homo psychologicus de Freud* es una construcción tan irrealista como lo fue el *homo economicus* de la Economía Clásica. Es imposible comprender al hombre y a sus perturbaciones emocionales y mentales sin comprender la naturaleza de los conflictos de valor y de los conflictos morales".

Nótese de paso los movimientos contradictorios de Fromm que, espigados en toda su obra, se repiten *ad infinitum*. Mientras en "Psicoanálisis y Religión" dice que "el método freudiano hizo posible el más detallado e íntimo estudio del alma... descubre que la enfermedad mental no puede ser entendida al margen de los problemas morales", en "Ética y Psicoanálisis" escribe que ese mismo método es "una construcción tan irrealista" porque no atiende "la naturaleza de los conflictos de valor y de los conflictos morales". O sea: que allí donde conviene alinear a Freud dentro de una tradición moralizante para asimilarlo a su doctrina, Freud prosigue "un ideal ético"; pero, al contrario, cuando el problema es combatirlo, entonces, se habla peyorativamente del "h o m o p s y c h o l o g i c u s de Freud", queriendo así señalar su unilateralidad. Este fenómeno —por demás está recordarlo— aparece con la misma frecuencia cuando Fromm enjuicia a Marx.

El psicoanálisis propiamente dicho, todo lo contrario, es una disciplina rigurosa que se basa en la investigación clínica y en la elaboración teórica a partir de lo concreto. Se abstiene sistemáticamente de todo juicio de valor. La obra de Freud y la de los grandes psicoanalistas que le han seguido en profundidad, ha sido un ingente esfuerzo por desembrazar el método científico de toda intromisión moralista:

"Renunciando a la apreciación ética unilateral —insistía Freud— es como tendremos probabilidad

des de hallar la fórmula que exprese exactamente las relaciones que existen entre lo que hay de bueno y lo que hay de malo en el humano ser".

Freud se nos presenta con títulos científicos expresándose a nombre del intelecto desarrollado por la práctica. Desde este ángulo general y desde el Psicoanálisis "como trozo de ciencia", señaló abiertamente, enfáticamente, sin ambages, el carácter irracional de la religión. De toda religión.

"Las ideas religiosas —dice Freud— no son precipitados de la experiencia, ni conclusiones del pensamiento; son... ilusiones indemostrables y no es lícito obligar a nadie a aceptarlas como ciertas... Nuestra investigación de los secretos del mundo progresa muy lentamente y la ciencia no ha encontrado aún respuesta a muchas interrogaciones. De todos modos *la labor científica, es a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros*. Esperar algo de la intuición y del éxtasis no es tampoco más que una ilusión".

A Freud no se le ocultaban los riesgos que albergaba esta actitud franca de su ciencia frente a la religión. Dice:

"Seguramente se me acusará de aridez espiritual, de falta de idealismo y de comprensión ante los más altos ideales de la humanidad... Lo más que puede suceder es que mi libro no pueda ser traducido ni divulgado en algunos países, precisamente en aquellos que se jactan de haber llegado a un más alto grado de civilización... Pero el Psi-



coanálisis ha capeado ya muchos temporales y podemos exponerlo a uno más. En realidad, el psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento imparcial, como, por ejemplo, el cálculo infinitesimal... Todo lo que llevamos dicho contra el valor de la religión como verdad no ha precisado para nada del psicoanálisis y ha sido alegado ya mucho antes de su nacimiento, por otros autores”.

Seguidamente Freud expresa conceptos precisos en los cuales al mismo tiempo que combate directamente a la religión con las tesis psicoanalíticas, se adelanta a la lucha contra aquellos que han querido utilizar esta ciencia en favor del irracionalismo.

“Si la aplicación del método psicoanalítico —enfatisa Freud— nos proporciona un nuevo argumento contra la verdad de la religión, tanto peor para la misma; pero también sus defensores podrían servirse, con igual derecho del psicoanálisis, para realzar el valor efectivo de las doctrinas religiosas”.

Esta previsión de Freud no fue vana por cierto. Existen “psicoanalistas” que intentan justificar la religión valiéndose del psicoanálisis. Recordemos que en todos estos casos, la ciencia psicoanalítica se pone al servicio de la “tercera posición” y, por tanto, deja de ser ciencia. Dice Fromm:

“No existe nadie sin una necesidad religiosa, una necesidad de tener una orientación y un objeto de devoción... La cuestión no es religión o no religión, sino qué clase de religión, si es una que contribuya al desarrollo del hombre, de sus poten-

cialidades específicamente humanas, o que las paralice. Resulta curioso que los intereses del religioso devoto y los del psicólogo sean los mismos a este respecto... La tesis según la cual, la necesidad de una orientación y un objeto de devoción está arraigada en las condiciones de la existencia del hombre, parece estar ampliamente verificada por el hecho de que la religión se produce universalmente a través de la historia... El psicoanalista... puede añadir otra prueba al hecho de que la necesidad de una orientación y un objeto de devoción es inherente al hombre”.

Compruébese a este nivel, que la polaridad entre el pensamiento de Freud y el de los “psicoanalistas” religiosos es cualitativa, de naturaleza, de principios y no de meras graduaciones. Es imposible arrastrar a Freud a una posición religiosa como es imposible ubicar a Fromm dentro del marco científico.

Freud se limita a señalar el hecho de que la religión es una ilusión, una salida neurótica del individuo o de los pueblos. No reclama su abolición inmediata pues comprende que es una labor lenta. Dice:

“Me parecería insensato querer desarraigar de pronto y violentamente la religión. Sobre todo porque sería inútil. El creyente no se deja despojar de su fe con argumentos ni con prohibiciones. Y si ello se consiguiera en algún caso, sería una crueldad. Un individuo habituado a los narcóticos no podrá dormir ya si le privamos de ellos. Esta



comparación del defecto de los consuelos religiosos con el de un poderoso narcótico puede apoyarse en una curiosa tentativa actualmente empleada en Norteamérica: se está procurando sustraer al individuo todos los medios de estímulo, embriaguez y placer, saturándole, en cambio, de temor a Dios, a modo de compensación”.

A quienes le increpan, alegando la necesidad inherente que el hombre tiene de la religión, Freud les responde afirmado en su indestructible fe en la ciencia y en el trabajo material del hombre:

“La conciencia de que sólo habremos de contar con nuestras propias fuerzas nos enseña, por lo menos, a emplearlas con acierto. Pero, además, el hombre no está desamparado. Su ciencia le ha enseñado muchas cosas y ha de ampliar aún su poderío... ¿De qué puede servirle el espejismo de vastas propiedades en la luna, cuyas rentas nadie ha percibido? Cultivando honradamente aquí en la tierra su modesta parcela, como buen labrador, sabrá extraer su sustento. Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así liberadas, conseguirá probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno”.

Su réplica a los escépticos que se refugian en el irracionalismo, Freud la termina con el grito revolucionario del poeta Heine:

*Sí, dulces guisantes para todos,  
Cuyas vainas estallan!*

*El cielo se lo dejamos  
A los ángeles y a los gorriones.*

A la luz clara del día, no se puede dar con las líneas de una tradición que lleva de una psicología que se ocupa del estudio “del alma, de la virtud y de la felicidad”, al “último gran representante del racionalismo del siglo XVIII”, Sigmund Freud. No es posible articular este nombre con aquellos propósitos. Ni es posible entender cómo y con qué facilidad se desgaja a Freud de aquella otra tradición, tan peyorativamente vista por Fromm, que quiere afrontar los arduos problemas de la psicología aspirando a seguir el camino de las ciencias naturales, que busca leyes, principios generales que ordenen y hagan inteligible la necesidad de lo biológico e instintivo en el hombre. Como si los instintos fueran algo vergonzante que debieran tratarse como la ropa sucia, de puertas para adentro; como si la psicología tuviera que confinarse a hablar de la virtud, el amor, los valores; como si Freud no hubiera seguido los más genuinos sistemas científicos para dar con las leyes que rigen los impulsos del individuo al interactuar con las relaciones sociales, también ordenadas según principios.

Es preciso meterse en la noche de la obra de Fromm “en donde todos los gatos son pardos”, aprender a mirar allí, para saber cuáles son los móviles escondidos —la secreta e inconfesada inten-





ción— que le llevan a torcer la tradición legítima del fundador del psicoanálisis: se trata de desvirtuar el contenido científico y materialista del psicoanálisis, mediatizar su impulso revolucionario para ponerlo al servicio de la burguesía y volverlo contra las corrientes de vanguardia social.

Por otro lado, no es Freud el “último gran representante del racionalismo del siglo XVIII” como quiere Fromm. Un poco grande pero también un poco caduco. Un poco consecuente pero también un poco rechazable por haber quedado “fijado” a un siglo que se supone desbordado por la historia. Es que Fromm es muy condescendiente con Freud —y, digámoslo al pasar con Marx— cuando se trata de prodigarle adjetivos paradójicos como ahora que le califica de “último gran representante del siglo XVIII”; o, como en aquel otro caso, en donde pondera condiciones que Freud mismo estimaba defectuosas o limitantes del psicoanálisis, concretamente, el hecho de que la terapia tenga que durar tanto tiempo en una persona impidiendo una más vasta acción en la sociedad. Comenta Fromm: “Yo creo que quizá no existe mayor prueba del genio de Freud que su consejo de tomarse todo el tiempo necesario, aunque fueran muchos años, para ayudar a una sola persona a lograr la dicha y la libertad”. Sin embargo, una de las grandes preocupaciones de Freud —y esta sí genial!—, fue la de encontrar el modo de abrir al psicoanálisis del anillo estrecho que lo iba confinando a unas pocas personas, por razones inherentes al psicoanálisis

mismo y por la existencia de una sociedad de clases. Dice Freud en 1918, cuando grandes conmociones sociales le rodeaban:

“Frente a la magnitud de miseria neurótica que padece el mundo y que quizá pudiera no padecer, nuestro rendimiento terapéutico es cuantitativamente insignificante. Además, nuestras condiciones de existencia limitan nuestra acción a las clases pudientes de la sociedad... Alguna vez habrá de despertar la conciencia de la sociedad y advertir a ésta que los pobres tienen tanto derecho al auxilio del psicoterapeuta como al cirujano, y que las neurosis amenazan tan gravemente la salud del pueblo como la tuberculosis, no pudiendo tampoco ser abandonada la terapia a la iniciativa individual... El tratamiento será gratuito, naturalmente. Pasará quizá mucho tiempo hasta que el Estado se dé cuenta de la urgencia de esta obligación suya... Pero indudablemente ha de ser un hecho algún día. Se nos planteará entonces la tarea de adaptar nuestra labor técnica a las nuevas condiciones... Es probable que sólo consigamos obtener algún resultado cuando podamos unir a la ayuda psíquica una ayuda material”.

Hasta 1938 en que escribe sus últimos trabajos clínicos, Freud no cesará de insistir en la necesidad de llevar el psicoanálisis a capas sociales cada vez más extensas antes que encerrarlo a unos pocos durante muchos años, expresión completamente clasista de la joven ciencia. Fueron las primeras aspiraciones por proyectar los beneficios del psico-



análisis del individuo a la colectividad, en sus aspectos curativos, higiénicos, educacionales, formativos. No cabe duda de que Freud pensaba ponerse al servicio de todos.

Fromm que le huye al Estado, dado su perfil anarquista (véase sus entusiasmos por Bakunin y Proudhon así como sus fobias por la autoridad a lo Axelrod), protestará ante la idea de que el psicoanálisis cruce los umbrales del individuo y trascienda a la colectividad.

El texto que dejamos transcrito demostrará con perfecta objetividad que Freud no es ninguna reliquia, ninguna sobrevivencia del siglo XVIII. En otro lugar situamos filosóficamente a Freud. Consideremos ahora, únicamente, que recibe la tradición positiva del siglo de las luces remozada por las grandes agitaciones en el espíritu y en la vida material, en las ciencias y en las artes, acontecidas desde la Revolución Francesa, y que, en la época en que nace, segunda mitad del siglo XIX, los efectos del materialismo dialéctico impregnaban en uno o en otro sentido, todas las manifestaciones de la vida social. Conviene indicar también que fue una constante inquietud de Freud la de contribuir a echar las bases de una sociología que considerara al Materialismo Histórico como el fundamento y al psicoanálisis como un ángulo importante que diera razón y cuenta de algunos mecanismos psicológicos del individuo, de su vida instintiva y de su expresión en la conducta humana. No tenía, por supuesto, el vano intento de hacer una "síntesis"

entre marxismo y psicoanálisis; pretendía sólo darle una nueva dimensión, ya prevista por Marx, a la trama social en cuanto a lo psicológico se refería.

Freud acepta que es cierto "que las ideologías de los hombres no son más que el resultado y la supraestructura de sus condiciones económicas", según lo afirma el marxismo. "La fuerza del marxismo, agrega Freud, estriba en la demostración perspicacísima de la influencia coercitiva que las circunstancias económicas de los hombres ejercen sobre sus disposiciones intelectuales, éticas, artísticas. Con ello se descubrió toda una serie de relaciones y dependencias ignoradas hasta entonces".

Esta teoría tendrá que incluir algún día, en el concepto de Freud, las expresiones psicológicas individuales íntimas emocionales y estructurales, las peculiaridades infantiles propias de cada sujeto que estén más allá de la comprensión directamente social y que caen dentro de la ciencia particular, el Psicoanálisis. Esta sería la contribución del psicoanálisis a una sociología basada en el materialismo histórico.

En la "Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general", Marx sostiene que el hombre real, plantado sobre la tierra, tiene en su esencia natural limitaciones que le llevan más allá de sí a buscar objetos que le completen: "El hombre es directamente ser natural. Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de fuerzas naturales, de fuerzas vivas, es un ser activo; estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades,

como *instintos*; y, en parte, es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que *padece*, un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta; es decir, los *objetos* de sus instintos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero estos objetos son objetos de sus *necesidades*, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser”.

Si la vida instintiva, si la necesidad natural, relacionada con las condiciones sociales (“el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser natural *humano*”, completa Marx), recibe un tratamiento científico al ser reflejada por la conciencia humana tal y como en nuestro entender lo ha hecho y prosigue haciéndolo el psicoanálisis, entonces el marxismo estaría en la posibilidad de enriquecer su contenido: el marxismo ganará en fuerza con “cada descubrimiento trascendental operado en el campo de las ciencias”. Federico Engels.

Freud jamás abrigó la idea de que el psicoanálisis, por sí solo, pudiese dar una concepción del mundo; siempre pensó y afirmó que la ciencia analítica era sólo una parcela más ganada a la necesidad natural y social.

“El psicoanálisis es, a mi juicio —dice Freud—, incapaz de crear una concepción del universo; es un trozo de ciencia y puede agregarse a la concepción científica del universo”. De allí que procurara encontrar un entendimiento más vasto del hombre al unirse al marxismo. Dice:

“Si alguien pudiera indicar al detalle cómo estos distintos factores, la disposición instintiva, generalmente humana, sus variantes raciales y sus mutaciones culturales, se conducen bajo las condiciones de la ordenación social, de la actividad profesional, y de las posibilidades adquisitivas; si alguien pudiera hacerlo, ampliaría el marxismo, haciendo de él una sociología completa”.

## 7

Se ha señalado el problema. Se ha visto a la sociedad actual perdida en sus conquistas materiales. Se ha delineado una tradición psicológica que predica el amor, la virtud, los valores. Se ha mostrado a Freud, en fin, hablando a nombre de la ética, como “religioso”, y, como médico del alma, al lado del teólogo. Ahora Fromm dará un paso más en su “Religión y Psicoanálisis”. Este paso le empujará a los brazos de Freud, a los brazos de Jung, para que le saquen en vilo a la religión “humanista”. El mismo se pondrá la cuerda floja y avanzará cómicamente portando este propósito: se propone “corregir la extendida creencia de que Freud está “contra” la religión y Jung a “favor” de ella”.

Dejamos dicho que el primer propósito, es decir, el de convertir a Freud en un religioso, está condenado de antemano y para siempre ya que el pensamiento claro del autor del “Porvenir de una ilusión”, no deja resquicios o grietas por



donde pueda infiltrarse el eclecticismo. Démosle de nuevo la palabra, para que sea el mismo Freud quien fije las fronteras de su posición frente a la religión sin lugar a equívocos y, también, para que señale la distancia que hay entre su línea científica y la de los “señores del otro lado”, vale decir, los religiosos:

“El camino de la ciencia es lento, penoso y vacilante. No es posible negarlo ni evitarlo. Y así, no es maravilla que disguste a los señores del otro lado, a quienes la revelación se lo ha dado todo hecho”.

Podemos darle muchas vueltas, muchos rodeos; podemos torcer mucho el pensamiento de Freud frente a la religión; podemos inventar mil y mil acepciones para denominar el concepto de la religión: siempre encontraremos en su obra esta indeclinable manifestación: aquí los religiosos; allá los científicos: aquí la intuición, el irracionalismo, la mística; allá el conocimiento, las ciencias naturales. Su expresión es de una inequívoca claridad irrompible.

Y, el otro propósito, ¿el de corregir la extendida creencia de que Jung está a favor de la religión? No es posible demostrar que Freud es religioso, ¿será posible probar lo contrario, con relación a Jung, esto es, que no es religioso o “del todo religioso”? Además, ¿será suficiente demostrar que Jung no es religioso, especialmente para Fromm que tanto ruido ha metido con el autoritarismo?

La religión es una supraestructura; lo es también la ideología política: ¿por qué no demostrar entonces su antinazismo, si es que de algún modo Jung va a ser utilizado en la estructura religiosa de Fromm? Porque hay que ser consecuentes, tanto más cuanto que son delicados los tópicos que están desarrollándose. No es posible salvar a Jung del irracionalismo religioso sin tocar su pasado político sombríamente cargado de adhesiones al “autoritarismo irracional”. Esto no lo toca Fromm. Lo abstrae; lo deslinda escrupulosamente y sólo ve al culpado de amistad con la religión. Si su propósito fuera distinto al de atacar lo que él llama el “autoritarismo” contemporáneo, vale decir, el Socialismo, seguramente no habría pasado por alto un hecho de tanto bulto como es este de la ideología de Jung. Y la religión de Jung va íntimamente ligada a su ideario político. No pueden desprenderse religión y política en nadie, y, menos que en nadie, en Jung. Estas son inconsecuencias. Fromm invoca una serie de nombres, de filósofos, novelistas, religiosos, psicólogos que, dadas sus propias premisas, sus metas y sus alcances, no pueden servirle, en pureza, de precedentes. Combatiente del “autoritarismo” metafísicamente concebido, anda buscando y acicalando autoridades que den consistencia y autoridad a su ideología.

Invoca a Kierkegaard como jalón en la tradición de los grandes psicólogos. Y Kierkegaard podría contestarle con desgano: “¡Ay!, yo no fui nunca joven; en la adolescencia, tenía mil años más que





un viejo, puedo decir de mí con exactitud: jamás fui un ser humano". Porque Kierkegaard estaba "enajenado" psicológicamente hablando, mal puede ser un maestro en la psicología en el sentido estricto. Es un gran artista, pero escribía por su dinero y por su melancolía, como él mismo lo confiesa. Se debate, sin entenderse jamás, en sus grandes problemas personales, en su vida instintiva que no logró nunca aclarar, en sus conflictos inconscientes en discordia con su yo. Ciertamente que habló de la angustia con una tonalidad nueva; pero esta nueva tonalidad, ¡oh dolor!, no era sino el síntoma del gran problema que tenía "clavado como una astilla en la carne" y que le impedía reconocerse como humano. Un psicólogo, tal y como se entiende modernamente, a partir de Freud, habría dado con el sentido escondido, con la esencia oculta detrás de sus fenómenos psicológicos, sociales y biológicos y le habría devuelto a su perdida humanidad. Pero, abandonado a sus problemas, se confunde, y sólo le queda el camino de la "trascendencia" religiosa. Los pasos que le conducen de la "estética" a la "ética" y, por último, a la "religión", no son más que escalones —muy elaborados intelectual y artísticamente, desde luego—, en el sucesivo proceso de desconcierto personal. La angustia real de Kierkegaard, no entendida por él y elevada a la categoría general de la "condición humana", le precipita a la creencia. Su desesperación, tratada especulativamente, le da la consciencia del pecado y, por consiguiente, la evidencia de estar ante Dios:

"mi vida ha sido un gran dolor, un sufrimiento que iba casi hasta la locura" ... "Ahora se ha levantado en mi alma una nueva esperanza, la esperanza de que Dios quiere suprimir la desgracia fundamental en mí". La angustia, en fin, le lleva a la desolada relación del yo con el Otro absoluto. Pero no se realiza; no logra las metas terrenas que su vida le indica.

Invoca Fromm a Kafka en la trayectoria psicológica. Kafka es igualmente un artista. No es, sin embargo, un psicólogo en la denominación científica. Él se agotó en sus conflictos y en sus interminables alegatos; sus obras literarias mismas son una gigantesca y prodigiosa dramatización de su "Carta al padre"; documento clínico, revelador de la inconsciencia del autor en torno a su trama psíquica. A través de sus propias declaraciones, Kafka nos permite ver el mundo de contradicciones y enajenaciones en que se hallaba confundido: "tengo cien mil pensamientos falsos, horribles; los buenos no salen, o sólo salen en jirones" ... "No somos sino una de las fantasías perversas del pensamiento de Dios, algunos de sus malos días" ... "Incapacidad de soportar la vida solo; incapacidad de soportar la tempestad de mi propia vida, el ataque del tiempo, la presión de las ganas de escribir, el insomnio, la proximidad de la locura". No es ciertamente un psicólogo; sin duda necesitó de él y lo obtuvo en la personalidad de su amigo Max Brod.

Invoca a Nietzsche como precedente de su humanismo. Pero Nietzsche ha dicho refiriéndose a





los nihilismos en la "Voluntad de poder": "el opuesto al nihilismo activo, es el nihilismo fatigado: su forma más célebre es el budismo, que es un nihilismo pasivo, con signos de debilidad". Y, ¿cómo compaginar a Nietzsche con el humanismo budista de Fromm? Por lo demás, ¿puede considerarse a Nietzsche como un humanista? En el "Anticristo" ha escrito: "¿Quiénes son aquellos a quienes más odio? La canalla socialista, los apóstoles chandalas que miran el instinto, el goce, el sentimiento de hartura del obrero; que le hacen envidioso, que le inculcan la venganza... La injusticia no reside nunca en la desigualdad de derechos, sino en la pretensión de derechos iguales". Y por más que se haya intentado —ayer y hoy— desnazificar a Nietzsche, siempre nos encontraremos con sus hurras a la barbarie, a la brutalidad, y con su desprecio por los débiles que están predestinados a ser manejados por las "bestias rubias". Su moral es la de la clase imperialista y sólo en este sentido podemos entender el meollo social de Nietzsche.

Invoca también a Heidegger. Y de Heidegger ha dicho Jean Wahl, un valioso allegado del existencialismo: "no podemos callar el hecho de que, en los momentos de la formación de los primeros triunfos del nazismo, su decisión resuelta consistió en marchar tras los jefes nazis. Tal vez esa no sea, como creyó él en ese momento y como creen hoy sus adversarios, una consecuencia absolutamente lógica de su filosofía. Pero, por lo menos, podemos conservar de esa observación la idea de que, la

moral de Heidegger, no deja de ser puramente formal, puede ser interpretada de diversas maneras y, por fin, no es una moral".

Ahora, Jung. Edward Glover, uno de los mejores trabajadores del psicoanálisis científico contemporáneo, ha puesto en evidencia que Jung, pese a todos sus vaivenes y a sus circunloquios confusionistas, es un religioso en el sentido más irracionalista del concepto. Por el contrario, Fromm dice:

"¿Nuestro examen de las actitudes de Freud y de Jung hacia la religión, confirma la opinión popular de que Freud es enemigo de la religión y Jung amigo de ella? Una breve comparación de sus opiniones demuestra que esta suposición es una simplificación arbitraria".

Pero Glover —que no tiene más intereses que los de esclarecer la posición del psicoanálisis frente a sus tergiversadores—, capta con mucha agudeza la estrategia evasiva de Jung para introducir por la puerta falsa la religión:

"Habrá de notarse —dice Glover— que el sistema teológico jungiano está destinado no sólo al uso de los pacientes, sino a la humanidad entera. *Siendo como es un maestro de la evasión*, Jung da pocas ideas directas en cuanto a la naturaleza de sus creencias religiosas o de esa "visión religiosa" que él habría "reconquistado" para la humanidad. Quien trata de instruir a sus pacientes en paralelos mitológicos y supersticiones prerreligiosas, está obligado a declarar sus propias convicciones. Oca-



sionalmente, empero, Jung es suficientemente indiscreto para dar una clave al lector interesado. A veces se denomina a sí mismo protestante, posición que daría más libertad de movimiento a sus numerosas invenciones, como lo numinoso y las demás; en otras ocasiones Jung se presenta como un mero agnóstico, que cree en lo “que cree saber...”.

En filosofía y en política, Jung se entrega con todo arrojo al aristocratismo y a la tesis anti-histórica de que son los héroes, las grandes personalidades, las que mueven la sociedad y los pueblos. “Como suizo, dice Jung, soy un inveterado demócrata; mas a pesar de ello reconozco que la naturaleza es aristocrática y, lo que es más, esotérica”. Glover nos invita, a la vista de esta afirmación, a compararla con lo que Hitler ha dicho en “Mein Kampf”: “El principio parlamentario de la mayoría conspira contra el principio aristocrático, básico de la naturaleza”. “Los grandes actos liberadores de la historia mundial —prosigue Jung— han provenido de personalidades dominantes y nunca de la masa inerte que desempeña en todos los tiempos un papel secundario y que necesita al demagogo para ponerse en movimiento... El pendón de la nación italiana corresponde a la personalidad del Duce y las endechas de las demás naciones se lamentan de la ausencia de grandes conductores”.

Glover desentraña la política oscurantista de Jung estableciendo sus nexos íntimos con el nazismo

y su hostilidad por el Socialismo y por Rusia misma.

“En 1936 —comenta Glover— al desarrollar su “análisis psicopolítico” en función de la tendencia aristocrática existente en la naturaleza, Jung afirma específicamente que la “democracia comunista o socialista es un levantamiento de los ineptos contra los intentos de orden”. Y luego: “Los hombres de la S.S. están transformándose en una casta de caballeros que gobiernan a sesenta millones de nativos”. “Existen dos tipos de dictadores, el tipo caudillo y el tipo médico brujo. Hitler pertenece al segundo. Es el portavoz de los dioses de la antigüedad... la Sibila... el oráculo de Delfos”. A comienzos de 1939 Jung aconseja a los estadistas de occidente “no entrometerse con Alemania en su estado de ánimo actual. Es demasiado peligrosa... Que vayan a Rusia. La tierra abunda allí —una sexta parte de la superficie del planeta...”.

Para nuestros propósitos es muy conveniente observar cómo el “psicoanálisis” puede ponerse no sólo al servicio de la “tercera posición” filosófica, de la religión y el irracionalismo, sino que, como consecuencia inevitable, puede participar materialmente en la atmósfera del capitalismo armado contra el Socialismo.

Continúa Glover: “Por qué, se pregunta Jung, Wotan, el antiguo Dios de la tormenta y del frenesí, habría de despertar en un país civilizado, dando origen al Jugendbewegung, a la marcha de las



multitudes de desocupados de la república de Weimar? ¿Por qué, cuando el “movimiento de Hitler puso a toda Alemania de pie”, habría de producir el “espectáculo de una gran migración popular que hará época”? Jung responde a su pregunta con una explicación de la naturaleza del nacionalsocialismo: “Wotan, el peregrino, habría despertado”. En otras palabras, el *furor teutonicus*. “Wotan representa un factor alemán primitivo y... es la expresión más adecuada y la personificación más inimitable de una calidad humana básica particularmente característica del alemán...”; Un Dios “ha tomado posesión” de los alemanes y se han llenado sus casas de “un viento poderoso”.

Su posición racista le facilitó el combate contra Freud: “podría ser, dice Jung, un imperdonable error aceptar como de validez general las conclusiones de una psicología judía”.

“Si alguna duda quedara en cuanto a este respecto de la teología racial de Jung —concluye Glover—, considérense sus comentarios sobre la “religión” de Hitler: “Predica las virtudes de la espada, tal como el mahometanismo... La primera idea de Hitler es la de hacer un pueblo poderoso porque el espíritu del germano ario merece ser apoyado por el poder, el músculo y el acero”.

Religión y política, pues, se compenetran en una unidad irrompible en Jung; su religión condiciona su política o, si se quiere, su posición política requiere las premisas psicológicas de la religión. ¿Cómo ocultarse tamaña verdad? ¿Cómo perder de

vista la totalidad de los fenómenos, la amplia perspectiva ideológica de Jung, el bosque social de sus conclusiones, por haber decidido detener en el árbol de la religión la penetración de la mirada? Fromm pasa callado delante de las múltiples dimensiones jungianas para examinar a su manera, aislándolo, apenas el aspecto religioso. El hecho central de infinitas consecuencias es que Jung se apoyó en la herramienta psicoanalítica “revisada”, para denostar la “psicología judía” de Freud y para objetar al socialismo como “un levantamiento de los ineptos”.

## 8

Arribamos al pleno mundo de la religión. Fromm hará una proeza teórica y todo, absolutamente todo, quedará como rendido dentro de la esfera religiosa. Fromm nos brinda la religión “sin Dios”, una religión post-nietzscheana, con Dios decapitado, como ocurre con el budismo. El grito de Nietzsche “Dios ha muerto”, es prolongado por sus seguidores con el de ¡viva la Religión! No habrá escape ni salidas: forzosamente seremos religiosos, querámoslo o no. Esta decisión de Fromm es perentoria: “La cuestión, dice, no es religión o no religión, sino qué clase de religión”.

Ahora bien; aunque todos caigamos dentro de la categoría de lo religioso, habrá, desde luego, “elegidos” y “condenados”, como en toda religión, justamente. Este tufillo de las religiones tradicionales,



lo llevará la de Fromm indefectiblemente. A los elegidos convendrá el adjetivo de “humanistas”; a los condenados, el de “autoritarios”. Para los primeros, el amor, la virtud, los altos valores; los segundos estarán envueltos por el odio, la agresión, el despotismo. No hay escape. O se es humanista o se es autoritario. Allí empieza todo. Todo para allí. Sobre la base de este rasero, Fromm irá pasando revista a las doctrinas, las actitudes, los pensamientos y distribuirá la religión que a cada quien corresponda.

El rasero, es una definición —nunca Procusto ideará un lecho semejante— en la que, por cierto, quedan cerradas todas las salidas: “entiendo por religión, dice Fromm, cualquier sistema de pensamiento y de acción compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción. No hay cultura del pasado, y parece que no va a haber cultura del futuro, que no tenga religión en el amplio sentido de nuestra definición”. ¿Quién osaría salirse de esta verdadera camisa de fuerza? Seguro que nadie, efectivamente. Por el arbitrio de Fromm hemos quedado, definitivamente, de ahora y para siempre, incrustados en sus “objetos de devoción”. No habrá forcejeos ni protestas que valgan. Esta definición es un inmenso abismo que se lo engulle todo, en el espacio y en el tiempo. Así, apretujados por esta teoría milagrosa, sólo nos queda la triste alternativa de escoger dentro de “qué clase de religión” nos habremos de ubicar: si dentro de la “autoritaria” o si dentro

de la “humanista”... Pero, ¡un momento!, si es el mismo Fromm quien va a decidir por nosotros. Desfilaremos literalmente ante su tribuna y él dará el premio al humanismo y el castigo al autoritarismo. El lector de “Psicoanálisis y Religión” tendrá una larga lista en donde, para mayor comodidad, están rigurosamente clasificadas y separadas las dos clases de religiones, Y, en última instancia, deshojando la maleza abrumadora de las racionalizaciones, de los sutiles distinguos, quedarán dos extremos irreconciliables: el budismo humanista y el autoritarismo contemporáneo, vale decir, el socialismo. Veámoslo.

Inicia Fromm la enumeración de las religiones autoritarias, de un modo muy tendencioso, con aquellas manifestaciones “inferiores” más irracionales, con aquellos fenómenos de la conducta humana que despiertan la mayor repulsión en el grueso público, en el lector poco avisado en los problemas psicopatológicos. Luego asciende... lentamente, sin línea de demarcación precisa, hasta llegar al stalinismo —involucrando en tal nombre, a veces clara, a veces subrepticamente, el leninismo, el marxismo, el socialismo, el materialismo dialéctico—. He aquí el remate de todos los ataques de Erich Fromm. No va más allá; lo restante —el humanismo, el misticismo, el “psicoanálisis”, etc.—, es la corteza o la forma que envuelve la yema de sus metas ideológicas.

Son religiones irracionales, las neurosis compulsivas, la religión de limpieza, el sadismo, el maso-



quismo, el culto a los antepasados, el culto al padre... ¿Cómo trueca estas enfermedades en religiones? Pues muy sencillamente. Con otra definición. Freud ha dicho que la religión puede compararse, mirada sólo desde el ángulo psicológico, con una neurosis colectiva. Pues bien: Fromm, con toda frescura, invierte la declaración clínica de Freud. Esta declaración, dice, "puede ser mirada a la inversa. Podemos interpretar la neurosis como una forma particular de religión, más específicamente, como una regresión a formas primitivas de religión".

Al religioso inferior le está reservada una salida: "sólo si es capaz de adoptar una forma más alta de religión, así escribe en "Psicoanálisis y Religión", puede liberarse de su forma inferior". No se trata, no, de curar al enfermo de las causas que le llevan a la necesidad mágica; el problema es "qué clase de religión" elige. Si da un salto de la religión inferior —la neurosis, el sadismo, el masoquismo, el socialismo, el nazismo, etc.— y tiene la gracia de tocar lo lindes de la forma más alta de religión, la "religión humanista", entonces, enfermedad, primitivismo, autoritarismo, odio, dolor y angustia habrán desaparecido como por obra de sortilegio. ¡A esto conduce el libro de Fromm!: a demostrar que el psicoanálisis, es una religión; para ser más precisos: una determinada... forma de religión: "De-seo demostrar... que el psicoanálisis, como cura del alma, tiene muy definidamente una función religiosa", dice. Como en "Cocktail-party" de T. S.

Eliot: "quiero ser curada de la angustia que siento por algo que no puedo encontrar", dice una mujer enferma al "médico del alma" (un psiquiatra sacerdote); "requiere fe, aconseja el médico del alma, una fe que nace de la esperanza".

La clasificación de Fromm sigue rezando: son religiones seculares autoritarias, el fascismo o el stalinismo orientadas por una cualidad totémica: "Aquí el Führer, o el amado "Padre del pueblo", el Estado, la Raza o la patria socialista, se convierten en objeto de veneración", concreta Fromm.

En cambio, "La religión humanista —argumenta Fromm— tiene como centro al hombre... 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. Uno de los mejores ejemplos de religiones humanistas, es el budismo primitivo".

No sólo el budismo. El prosélito puede escoger "el taoísmo, las enseñanzas de Isaías, de Jesús, de Sócrates, de Spinoza, ciertas tendencias de las religiones cristiana y judía (particularmente el misticismo)". Lo que importa es dotar al militante frommiano de una religión. Una religión "sin Dios", por supuesto; mas si la religión tiene Dios, viene la siguiente aclaración ecléctica: "Cuando las religiones humanistas son teístas, Dios es el símbolo de los poderes del hombre que trata de realizar durante su vida".





Fromm toma de Spinoza lo negativo, lo que en él apunta a la religión y a la metafísica. No, por cierto, lo que constituye la mejor aportación spinozista, esto es, aquello que ha heredado el pensamiento científico. Spinoza planteó perfectamente el problema de la libertad sin llegar, como hasta entonces se había hecho, a polarizarla o a desgajarla de la necesidad. Necesidad y libertad son términos interactuantes: “que lo necesario y lo libre se opongan mutuamente, es contrario a la razón”, decía. Por otra parte, era el conocimiento de la realidad lo que constituía la esencia del espíritu humano. Desafortunadamente no fue más allá de las profundas elucubraciones teóricas quedando por esto fijado al mecanicismo de su época, a la metafísica idealista, al fatalismo y a la resignación ante el poder de la necesidad ciega, indomeñable por el simple pensamiento del hombre abstraído de su proceso histórico. Aislado especulativamente de las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad, Spinoza se vio embargado por la impotencia que le llevó a postrarse ante la resignación que es el atrio de la religión.

¿Y el Buda? Buda es el iluminado (Fromm le llama el “despertado” para zanjar inconvenientes). Buda al meditar que el nacimiento sólo lleva a la enfermedad, al sufrimiento y a la muerte; al pensar que, según la concepción orientalista, la serie de nacimientos no tiene fin, se entristece y decide buscar una salida a esta amarga realidad de su existencia. Se propone, pues, en puridad, deshuma-

nizarse. Toda la historia de su formación, el paso de Bodhisava al de Buda propiamente dicho, es un proceso de renuncia al mundo exterior, de repudio del goce material, de aplastamiento de los deseos y de todo lo que constituye la esencia biológica del hombre, para ir descendiendo —o ascendiendo, como se quiera— a un estado de interioridad que le dé la liberación perfecta. Al contemplar el mundo, el Buda, vio, con el sombrío pesimismo del eclesiastés “que todo era vanidad y vacío, sin asidero alguno, como el llantén o la burbuja...” Se entrega entonces a la meditación solitaria y a las disciplinas que le ayuden a escapar del dolor, patrimonio del cuerpo. A la sombra de un árbol, pasados siete días de meditación, se dijo: “He aquí que reposando en este estado de éxtasis, he conseguido lo que siempre anheló mi corazón; y he llegado al reposo, librándome del yo”.

Con esta iluminación, el camino de la deshumanización del hombre estaba marcado: “destruid el nacimiento y acabaréis con la vejez y la muerte; destruid las seis entradas (los sentidos) y acabaréis con el contacto. De manera que destruidas las seis entradas, acabaréis con los nombres y las cosas”. Aligerada así la carga por este procedimiento de poda iluminado, la vía hacia la interiorización se abría expedita. Si el mundo me abrumba como un fardo insoportable, lo tiro de mí, cercenándolo, y me escapo. “Cerca está ya el tiempo de mi liberación definitiva, dirá luego el Buda; pasarán tres meses y alcanzaré el Nirvana”. Obsesionado por la



idea del dolor renuncia al mundo, a las necesidades materiales, al nacimiento. Antes de elevarse al nirvana predica su doctrina, con toda clase de milagros legendarios, que se divulgan, como los recoge la tradición, "principalmente entre los miembros del clero y de la nobleza". Al enseñar la resignación y la vuelta a la interioridad como escape a la dolorosa realidad de los pueblos, de hecho el budismo se convierte en la religión del estado esclavista de la antigüedad oriental. Fromm nos trae en el libro que comentamos un cuento en el que Buda "muestra una cariñosa preocupación por las criaturas del reino animal". No dice, en cambio, una sola palabra del esclavo. Porque el Buda, no es, precisamente, el apóstol de los esclavos. La suya, es la religión de la clase dirigente. "La idea de reformar a la sociedad está tan lejos del Buda —dice Albert Schweitzer— como de San Pablo... Tomarse la molestia de mejorar al mundo les parece tan poco oportuno como hacer arreglos en una casa que pronto será derribada. Por eso no ataca el Buda la validez de las diferencias de casta en la vida corriente", y, además, porque el Buda pertenecía a una de estas castas pudientes de la que no pudo separarse definitivamente y en la que tuvo sus primeros y más decididos prosélitos. El Buda tenía conciencia de casta y sus esfuerzos por zafarse del mundo no podían arrancarle de su realidad clasista. No; no era el dolor del esclavo; era el dolor en general; era la Vida en general, lo que había que destruir: se aleja el Buda del

mundo, se deshumaniza, se enajena. Quiere a los animales. ¿Y el esclavo? "Los esclavos —afirma el mismo Schweitzer—, sólo pueden ingresar a la orden fundada por Buda con el permiso de sus amos". De allí que el budismo jamás se constituyó en una doctrina peligrosa para los poseedores de esclavos. Fue, al contrario, un valioso soporte del régimen esclavista. No de otro modo se explica su ascendiente dentro de las castas nobles en que culminaba la pirámide social asentada sobre el trabajo del esclavo.

El cristianismo primitivo, al menos en teoría, formuló constantes quejas ante la desvalidez económica de los hombres, aunque en la práctica, por la propia orientación ultraterrestre y por las condiciones sociales existentes, recayera en el mismo conservadurismo. En la revuelta agraria de los Gracos, Tiberio dijo: "Los animales silvestres de Italia tienen sus cuevas y sus cobertizos donde descansar, pero los hombres que luchan y mueren por la grandeza de Italia no poseen otra cosa que la luz y el aire, porque no se les puede arrebatarse". Pasado más de un siglo, Mateo pondrá en labios de Jesús una protesta semejante: "Las zorras tienen cuevas y las aves del cielo nido; mas el hijo del hombre no tiene un lugar donde reposar la cabeza". Teóricamente también y sin resultados sociales objetivos, los Padres de la Iglesia, sostuvieron una larga lucha contra la propiedad, base de la opresión del esclavo:



San Ambrosio: "La tierra ha sido dada en común a los ricos y a los pobres, ¿por qué, ricos, creéis que sólo a vosotros pertenece la propiedad?"  
San Jerónimo: "La naturaleza ha creado el derecho común. La usurpación ha inventado el derecho privado. La opulencia siempre es el producto de un robo".  
San Crisóstomo: "El rico es un bandido".  
San Clemente: "Sólo la iniquidad es la que hace la propiedad privada".

Las doctrinas predicadas por el Buda y sus discípulos caen en el más sordo pesimismo. La vida y la acción son sufrimiento. El fin del sufrimiento se encuentra en la renuncia, el alejamiento, el odio a los placeres, a la actividad. "El nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la muerte es sufrimiento, estar unido con quien uno ama es sufrimiento, estar separado de quien uno ama es sufrimiento, no alcanzar lo que uno desea es sufrimiento", anuncia el evangelio budista.

La misión del intelectual burgués es la de evitar que la sociedad emprenda el proceso difícil que lleva a la concienciación de sus necesidades, primer paso para lograr la libertad más allá de la sociedad burguesa. Se obstruye el progreso inyectando en las gentes doctrinas irracionales o místicas que convierten a la genuflexión ante el pasado. Evitando que piensen. Distrayéndolas. Pero el proceso ascendente de la sociedad no se inicia como no sea por el conocimiento que viene de afuera, de sus dirigentes auténticos. Los obreros no ganarán jamás, por sí solos, una conciencia social verdaderamente pro-

funda de sus problemas. "Esta sólo podía ser introducida desde afuera, dice Lenin. La historia de todos los países atestigua que la clase obrera exclusivamente por sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista".

Hay quienes ven en la conciencia de los pueblos sobre sus destinos y sus quehaceres políticos, antes que nada, un torvo peligro colectivo; pero ese peligro sólo es real para los pocos que detentan el poder, sojuzgador del hombre. En la medida en que adquiera el sentido de las bases materiales, de las necesidades y de los obstáculos que impiden su dominio, sus luchas irán adquiriendo contenido, orientación positiva; de instintivas, pasarán a ser la expresión poderosa de una sociedad que marcha conscientemente. Los forcejeos inconscientes de las sociedades antagónicamente clasistas, fueron masacres brutales y desastres inútiles. Las huelgas mismas, mientras han sido ciegos movimientos sin cauces ordenadores, no llegaron más allá de los arreglos inconsistentes, simples treguas o paréntesis en la batalla inacabada e inacabable. Si un pueblo hace conscientes —nunca de un modo espontáneo, pues se le ha negado las posibilidades del conocimiento— sus conflictos sociales, se encuentran en el atrio de la libertad. El otro momento será la acción. Pero esto es peligroso. Hay que impedirlo de grado o por fuerza. Y los filósofos burgueses recurren a los más desesperados medios, sutiles o groseros, para detener la marcha del impulso a la conciencia y al conocimiento. Es preferible seguir

viendo a los pueblos desgarrados en luchas inútiles, como la historia de los países americanos de hoy, que es la historia de un espantable caos sangriento. Es preciso predicar la resignación, el alejamiento de las luchas objetivas, doblar a los hombres sobre una vacía interioridad; enseñarles la mística, la religión, el budismo. Conviene sembrar la desconfianza en los conductores que actúan y piensan realmente de acuerdo con la historia: "ningún conocimiento —asevera Fromm— tiene valor a menos que emane de nosotros mismos; ninguna autoridad, ningún maestro nos puede enseñar realmente, como no sea despertando nuestras dudas". La consigna parece ser: abandónese la sociedad a sí misma, a su interioridad; agréguese al caos del solipsismo el caos general.

¡Esperen!, nos dirá Fromm: existe otra forma de humanismo religioso; existe el Zen-Budismo.

¿Qué es el Zen-Budismo?

El Zen-Budismo es una de las corrientes idealistas dentro del budismo que han llegado al subjetivismo más intransigente. "Zen es básicamente un método; pero no un método de escritura o de palabras que la escuela rechaza, sino un método de "intuición directa", dentro del corazón, para encontrar la naturaleza-Buda", enseña Wign-Tsit Chan. "El método Zen de "intuición directa", junto con su "iluminación súbita", ofreció a la mentalidad china un medio ya preparado y completo de su liberación y, por lo mismo, ejercía sobre ella un encanto peculiar... Pero tal quietismo desarmoni-

zaba fundamentalmente con el chino práctico y humanista. Pronto la escuela Zen llegó a su zénit y empezó a decaer. Con su decadencia llegó a su fin la filosofía china medieval. Así el segundo movimiento de la sinfonía intelectual china concluyó con una canción sin palabras. Había armonía pero armonía en silencio".

El nacimiento del zen budismo se halla envuelto en mitos legendarios. Se orientan por lo que ellos denominan la meditación patriarcal, y fue llevado al Japón por el patriarca Bodhidharma. "Zen es la escuela más religiosa de todas, dice Takakusu, y, sin embargo, no es una religión en sentido corriente". Está rodeado de una gama de diferencias muy sutiles que constituye otro, si no el principal, de los encantos para los prosélitos occidentales. Entender la "experiencia-zen", es uno de los rompecabezas más intrincados para estas gentes que pasarán quizá toda su vida buscando los caminos de semejante experiencia, sin encontrarlos probablemente jamás, por cuanto tal experiencia constituye otro de los mitos que crea la mentalidad subjetivista del enardecido principiante. De todos modos, conduce al aislacionismo, a la interioridad, por la vía de la intuición directa, el éxtasis y la súbita iluminación.

Sería una labor interminable el que nos pusiéramos a narrar las numerosas anécdotas por medio de las cuales el principiante se inicia en los misterios del zen budismo y en su esotérica experiencia. Suzuki ha divulgado muchas. Son curiosos mé-





todos de enseñanza que se rigen sustancialmente por el único método propio del irracionalismo: la intuición. Ven en el lenguaje una especie de estorbo o de peligro simulador; de allí "que las experiencias más altas y fundamentales se comuniquen mejor sin palabras", dice Suzuki. Si las palabras confunden, se anatemizan las palabras. En este sentido el zen budismo es un tenaz esfuerzo por enmudecer al hombre. La experiencia zen sobreviene por el conducto de un aparato de formalismos vacíos a los que confieren dilatada importancia como si de verdaderos ritos se tratase. Entre aquellos que han tenido "experiencias" comunes, la mímica de levantar un dedo o de hacer un gesto (por lo general muy cómico), es suficiente para despertar análogos sentimientos o vibraciones espirituales. Se persigue un conocimiento sin mediaciones, directo, súbito. Hegel ha dejado una soberbia crítica de todas las manifestaciones irracionalistas de este tenor en su célebre prefacio a la "Fenomenología del Espíritu". Específicamente, allí combate a Fichte y a Schelling. El intuicionista busca ir al fin saltándose los medios, como la persona que sufre de impaciencia. Dice Suzuki:

"Lo que más desagrada a Zen, es la mediación, la deliberación, la palabrería y el sopesar ventajas. La inmediatez será imposible mientras seamos espectadores, contempladores, críticos, mercaderes de ideas, manipuladores de palabras, dualistas o monistas".

Como todo método intuicionista conduce indefectiblemente al aristocratismo en el conocimiento puesto que no todos llegan a la experiencia zen. La visión sin mediaciones, la intuición, no anida más que en los pocos que logran el quietismo interior perfecto. De este modo puede explicarse el acendrado "autoritarismo" que caracteriza al zen budismo, para hablar con la terminología de Fromm. Se crea así una nata aristocrática del pensamiento y los maestros zen no rara vez apelan a los golpes para hacer entrar a los iniciados en... intuición. Claro que estos no tienen el sentido vulgar de la palabra nos dirá el frommiano zen budista. Sí, efectivamente, es uno de los variados rituales de la escuela. El maestro recurre a procedimientos que conduzcan directamente a la "experiencia zen", de modo que el discípulo comprenda al instante la intención del gesto, la dirección de la mímica o el sentido del golpe. "El medio de esta especie funciona "directamente" y al "instante", como si fuera la experiencia misma —"como cuando el abismo llama al abismo"—, nos explica Suzuki. Es una captación "milagrosa", inopinada; la experiencia zen es una típica iluminación. Y con los iluminados se constituye la casta intelectual, postrer vestigio de la casta social.

"Hyakujo (754-814) fue interrogado: "¿Cuál es el hecho más prodigioso del mundo?" Respondió: "Yo me siento aquí, solo, en la cima del monte Daiyu". El monje le hizo una reverencia y Hyakujo le dio un golpe. Este golpe es significativo, y delata





el espíritu de Zen, porque Zen aspira a la independencia, al autodomínio, a la libertad de toda forma de unilateralidad que signifique restricción y condicionalidad" (Relatado por Suzuki). Hyakujo es el maestro iluminado; el monje-discípulo soportará muchas vapuleadas antes de llegar a aquella cúspide independiente.

De la "experiencia zen" se pasa a la conciencia zen. Ganada la paradójica experiencia —porque se gana por la intuición—, el segundo momento de elaboración se conduce por el camino de lo que califica de dialéctica o conciencia zen. De esta manera, la experiencia zen habla. Por parecidos caminos discurría el conocimiento en la filosofía irracionalista de Bergson, sin apelar, por supuesto, a los misteriosos rituales del zen budismo. "Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que ella no hallará nunca. Estas cosas, sólo el instinto las encontraría", dice en la "Evolución Creadora". La inteligencia para Bergson es un instrumento rígido que no puede impedir que se le escurra lo medular de la vida: el proceso. La intuición es el instinto perspicaz para atraparlo. Intuición e inteligencia se completan mutuamente: la una capta el espíritu, la otra la vida; pero la primera tiene la prelación y debe orientar e iniciar el fenómeno cognoscitivo.

La filosofía intuicionista lleva a Bergson a concebir un sistema religioso de caracteres especiales. Vive ella dos momentos, por decirlo así: el dinámico y el estático. La religión creadora es dinámica

por excelencia y de honda calidad mística. Mas Bergson polemiza con el misticismo budista porque lleva en su seno la pasividad, por "no haber creído en la acción humana" y por su decidido propósito de "evadirse del mundo que le resulta particularmente cruel". El misticismo del budismo y de sus distintas ramificaciones se le antoja a Bergson como un misticismo a medias, siendo el verdadero misticismo el que mueva a la "acción, la creación, el amor... El misticismo completo es el de los grandes místicos cristianos", sostiene en "Las dos fuentes de la moral y de la religión".

En su diferencia va implícita la garantía: el activismo bergsoniano arrastró a los desmanes hiperrevolucionarios de un Georges Sorel. El quietismo budista condiciona la fobia al crecimiento revolucionario de la sociedad.

9

En la específica forma de experiencia religiosa, el misticismo, anida el amor como núcleo dinámico único. Hemos ido más allá de la acción; sobrepasamos la esfera social práctica de alarmante superficie caótica. Temblamos, medrosos, al revisar la imagen pavorosa de las "religiones autoritarias"; nos encontramos ahora con la categoría fundamental, con la esencia de la "religión humanista" de Fromm, el amor. Dice este autor:

"El mandamiento «ama a tu prójimo como a ti mismo» es, con ligeras variaciones en su expresión,



el principio básico común a todas las religiones humanistas.”

El amor es la atmósfera o la tela que rodea a este tipo de religión. Y religión es toda la obra de Fromm: quien recorra sus escritos, en cualquier momento se topará con esta determinación del amor que él esgrime como la mejor y más alta arma contra el adversario o el prosélito. Es un recurso mágico que socorre toda ausencia o debilidad teórica y que promete las más lejanas y utópicas fantasías. Como contrapartida, su falta, es la falta por excelencia. El neurótico no tiene amor; no tiene amor el que abraza el autoritarismo. No se cura el neurótico porque no es capaz de amar, el autoritario porque ha aplastado el amor y, por ahí adelante. “Cualesquiera que sean las quejas del neurótico, manifiesta Fromm, cualesquiera que sean los síntomas que presente, todos ellos tienen su raíz en la incapacidad de amar”. Recuperarles el amor con la terapia de una “religión superior” es el término de la propuesta frommiana.

¿Amor a quién? Amor al hombre. ¿Bajo qué condiciones? Amor, simplemente, por encima de las condiciones, más allá. Amor en la “religión humanista”. El amor empieza allí donde el “caos” social, la realidad presente, se niega. Amor abstracto. Inaccesible amor por cuanto que a él se llega deshumanizado, luego de una larga carrera victoriosa sobre la muerte, el nacimiento, la vejez, la enfermedad, tal y como lo rezan los evangelios de la religión humanista por excelencia, el budismo.

Amor allende la sociedad, el deseo, la necesidad, el acto; amor en la interioridad trascendente; amor sin sentidos; amor incorpóreo; amor no humano, en fin. El amor que predica Fromm es una categoría absolutamente demagógica y hueca puesto que se coloca en una situación inexistente, en una irrealdad. La sociedad real, el hombre de carne y de hueso plantado sobre la tierra, no arribará jamás a la “experiencia de las grandes religiones”, ni beberá en la onda amorosa de un humanismo paradójico, deshumanizado, que ha arrojado de sí las condiciones sociales materiales, menospreciado lo biológico, cerrado los sentidos, evitado el instinto, matado el deseo.

Esta es la triste paradoja de la “religión humanista”; humaniza tanto que llega a matar lo humano. Se le huye de tal modo a la vida material del hombre que termina haciendo de él una espiritualidad muerta. Y es ese hombre deshumanizado, esa espiritualidad muerta la que ama, o es a ella a quien hay que amar. La teoría frommiana del amor es una generalización liviana como es liviana y general su teoría del autoritarismo: metafísicas, anti-dialécticas, del todo mecanicistas y simples. Se pueden aplicar a todo y, por tanto, no se pueden aplicar a nada. Y en esa nada de realidad encontramos al hombre que ama o al que agrade, al autoritario. No le dice nada al neurótico, perdido en sus conflictos psicológicos, expresiones de una complicada trama de acciones y reacciones sociales y biológicas; nada le dice al obrero, enajenado en





sus contradicciones históricas; ni al patrón que aunque se hallara dotado del altruismo del amor, no podría realizarlo, so pena de dejar de ser patrón al transgredir las leyes del mercado, potencias que actúan por encima de él, de su voluntad, como ciegas necesidades naturales. Tan pronto una conducta es autoritaria; tan pronto es amorosa, ¿cómo encerrarla en una clasificación estática tan rígida como un zapato chino? ¿Para quién, pues, tiene algún valor el amor de Fromm? Mejor, digámoslo de una vez, ¿cuál es el sentido de ese amor, su alcance en las actuales circunstancias ideológicas, ya que en sí no tiene ningún anclaje en la raíz de la existencia de los hombres?

El amor que defiende Fromm es la punta amor-tiguada de una lanza ideológica que busca penetrar a hurtadillas en la contienda estruendosa que vive nuestra época para que su impacto imprevisto logre resultados más amplios. Porque las gentes que leen estas doctrinas, aspiran en apariencia en ese amor, el oxígeno más puro del humanismo. Y a ello se atienen. Pero ingerido y asimilado, la dulce cutícula se cae y la desnuda ideología reaccionaria desata sus efectos. El "amor" se ha convertido entonces en lo que realmente era: en hostilidad hacia los dos más grandes adversarios de nuestra sociedad burguesa: el Psicoanálisis científico y el Materialismo Dialéctico. Dígase lo que se quiera, pero no hay credo sin sentido político. Y la doctrina del amor es un credo.

Bajo muchas formas y en distintas oportunidades, se ha acariciado la idea de crear una religión del amor o una religión "humanista" sin Dios, un ateísmo religioso que recupere la esencia humana a través del sentimiento del amor. El carácter común de todas estas tentativas, por lo demás numerosas, es su tendencia a la teorización abstracta: buscan un amor aplicable a todos los tiempos, a todas las condiciones, a todos los prójimos.

Vamos a referirnos al intento más consecuente y sincero desde el punto de vista filosófico, el de Ludwig Feuerbach que, pese a todo, desembocó en una idealidad irrealizable. Examinando críticamente los grandes rasgos de su teoría, nos ahorraremos el trabajo de aludir en detalle y por separado a todas las múltiples expresiones de la religión del amor, del psicoanálisis del amor, y, hasta del Socialismo del amor, como el de Carlos Grün.

Principalmente en su "Esencia del Cristianismo", Feuerbach se propone demostrar que el hombre está enajenado en la religión tradicional por haberla nutrido con la substancia que ha extraído de sí mismo; que los predicados de Dios, de la religión, no son otra cosa que los predicados humanos transferidos o transpuestos a estas entidades irreal. Su crítica consiste en rescatar al hombre de esta auto-enajenación tendiendo un puente levantado sobre el amor que vaya de la religión trascendente a la esencia humana interna.

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.  
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.  
Veröffentlichungen - auch von Teilen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Es una ilusoria ingenuidad la creencia de que exista una real contradicción, una oposición, entre lo divino y lo humano, entre lo religioso y lo terrenal. Esta oposición aparente no es sino el fruto de la incomprensión de la contradicción entre la esencia humana en general y la esencia humana individual. "La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana, o, mejor dicho, la esencia del hombre sin límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real". Si el hombre endilga a Dios sus determinaciones que le son inherentes, entonces, abstraerlas equivale tanto como anular la esencia de Dios. Por otro lado, advertir que los predicados divinos son rasgos constitutivos de la esencia humana, supone haber dado con el camino justo para devolver al hombre a su integridad delegada en Dios o en la Religión. El hombre ha proyectado, desplazado en un ser ajeno, sus propias cualidades y ese ser se le aparece haciéndole frente, extraño, alejado y todopoderoso. Tanto más pone el hombre en Dios tanto más este Dios se agiganta. "Para enriquecer a Dios, el hombre debe empobrecerse; para que Dios sea todo, el hombre ha de ser nada. Lo que el hombre se quita, lo que él no tiene en sí, lo disfruta de un modo incomparablemente más alto y amplio en Dios... El hombre afirma en Dios lo que en sí mismo niega". Al proyectar su ser en la religión, el hombre se convierte en objeto de esta entidad artificial: "El hombre —este es el secreto de la religión— objetiva su ser y, en consecuencia, se convierte en objeto de este ser objeti-

vado, transformado en un sujeto y, respectivamente, en una persona; él se imagina que es un objeto pero objeto de otro objeto, de otro ser." "Cuanto más subjetivo y más humano es Dios, tanto más el hombre se despoja de su subjetividad, de su humanidad, porque Dios en sí y por sí, es un ser que no se pertenece pero que, sin embargo, a la vez atrae todo hacia sí... La religión es la desunión del hombre consigo mismo: porque ella considera a Dios como un ser opuesto a él." El hombre se exterioriza en Dios; sale de sí y se pierde, se extenua, al vaciar sus adjetivos en poderes que le son heterogéneos. "La personalidad de Dios no es otra cosa que la personalidad del hombre objetivada."

En concepto de Feuerbach, la fe es lo contrario del amor; el amor recupera al hombre reconciliándole con aquello que ha desplazado, proyectado o exteriorizado. El amor hace que el hombre se integre, se reúna con sus atributos propios al tiempo que despoja a Dios de todo poder y le aniquila. En la base de toda existencia se encuentra el amor como un humus fertilizante: "Lo que existe tiene necesariamente placer y alegría de sí mismo, se ama y se ama con razón; si tú le reprochas que se ame, le reprochas que exista. Existir significa afirmarse, amarse."

En parecidos términos, aunque menos contemplativos, pensaba J. M. Guyau al proclamar que el amor sería uno de los principios que se destacarían en el ocaso de las religiones: "Vivir es comprender, y comprender no es solamente tolerar, sino amar."



Este amor, por otra parte, no excluye la clarividencia ni el esfuerzo para mejorar: por el contrario, el amor verdaderamente activo debe ser, ante todo, un deseo de transformación y de progreso. Amar a un ser, es tratar de elevarlo.”

La fe, pues, según Feuerbach, aleja al hombre de su realidad; el amor opera en sentido inverso, trayéndole a su propia peculiaridad. “El amor es libertad, dice, que no condena al ateo, porque el amor mismo es ateo, pues niega, aunque no sea teóricamente, pero sí prácticamente, la existencia de un Dios especial opuesto al hombre”. El amor es la esencia de la especie.

Pero no va más allá de la religión como pudiera creerse sino a un nuevo tipo de religión fundada en el amor: “El corazón no es una forma de religión, como si ésta se albergase también en él; es la esencia de la religión.” Todas las relaciones humanas deben ser entendidas como una emanación de esta religiosidad comunicada por la virtud amorosa inherente a toda existencia humana. La misma moral no puede hurtarse a este compromiso con la religión que impregna la totalidad de las dimensiones sociales: “Homo homini deus: he aquí el principio nuevo de la historia. Todas las relaciones morales son morales cuando tienen en sí mismas un valor religioso.”

Feuerbach trata del hombre genérico alejándose del hombre concreto, socialmente determinado; su amor; pues, será genérico, pasará por encima del hombre colocado dentro de unas condiciones ma-

teriales históricamente establecidas. Es un amor estático en sí mismo para un hombre metafísico, situado en una sociedad igualmente estática. Feuerbach no llega nunca “hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto “el hombre”, y sólo consigue reconocer en la sensación al hombre real, individual, corpóreo; es decir, no conoce más “relaciones humanas” “entre el hombre y el hombre” que las del amor y la amistad y, además, idealizadas... No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a nuevas necesidades” (“La ideología alemana”, Marx y Engels, 1846).

Cuarenta años más tarde, el mismo Engels, en su célebre trabajo “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, apunta sobre el amor feuerbachiano:

“Dominio racional de la propia persona en cuanto a uno mismo y amor —siempre el amor!— en nuestras relaciones con los otros, son las reglas fundamentales de la moral de Feuerbach... ¡Pero el amor! Sí, el amor es, en Feuerbach, el hada maravillosa que ayuda a vencer siempre y en todas par-





tes las dificultades de la vida práctica; y esto en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos.... A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que a todas sus predecesoras. Sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant. La verdad es que cada clase y hasta cada profesión tiene su moral propia, que viola siempre que puede hacerlo impunemente; y el amor, que tiene por misión hermanarlo todo, se manifiesta en forma de guerras, de litigios, de procesos, escándalos domésticos, divorcios y en la explotación de los unos sobre los otros."

Compárese la similitud de este agudo concepto de Engels con las opiniones magistrales de Freud acerca de la naturaleza del hombre en las condiciones actuales de su existencia social y psicológica:

"Esgrimiréis el argumento de que resulta inverosímil que el mal ocupe un tan amplio lugar en la constitución del hombre. ¿Pero es que vuestra propia experiencia os autoriza a serviros de ese argumento? No me refiero a la opinión que podáis tener de vosotros mismos, ¿pero acaso vuestros superiores y vuestros competidores os han dado siempre pruebas de gran benevolencia? ¿Habéis hallado siempre en vuestros enemigos una tal exquisita caballerosidad y un tal desinterés en los que os rodean que creáis deber protestar contra la parte que asignamos al mal egoísta en la naturaleza humana? Y

ahora apartándonos de lo individual, recordad la gran guerra que acaba de devastar a Europa y pensad en toda la bestialidad, toda la ferocidad y toda la mentira que la misma ha desencadenado sobre el mundo civilizado. ¿Creéis que un puñado de ambiciosos y de gobernantes sin escrúpulos hubiera bastado para desencadenar todos estos malos espíritus sin la complicidad de millones de dirigidos?"

En "El malestar en la cultura", la crítica de Freud no dejó de tocar los mandamientos del amor que proclamados en la sociedad actual anidaban la más viva contradicción con la historia y con la experiencia individual cuajadas de actos agresivos, de impulsos violatorios, de empresas explotadoras de la capacidad de trabajo, de vandalías y despojos. Si en este nivel de la civilización escuchamos el "grandilocuente" precepto "amarás al prójimo como a ti mismo", "no podremos contener un sentimiento de asombro y extrañeza. ¿Por qué tendríamos que hacerlo? ¿De qué podría servirnos? Pero, ante todo, ¿cómo llegar a cumplirlo? ... Mi amor es para mí algo muy precioso que no tengo derecho a derrochar insensatamente. Me impone obligaciones que debo estar dispuesto a cumplir con sacrificios. Si amo a alguien es preciso que éste lo merezca por cualquier título...; si no me atrajese ninguno de sus valores, entonces me sería muy difícil amarlo...; para confesarlo sinceramente, merece mucho más mi hostilidad. No parece alimentar el mínimo de amor por mi persona. Siempre que le sea de alguna utilidad no vacilará en perjudicarme... Si



se condujera de otro modo, si me demostrase consideración y respeto, a pesar de serle yo un extraño, estaría dispuesto por mi parte a retribuírselo de análoga manera, aunque no me obligara a ello precepto alguno... A qué viene entonces tan solemne presentación de un precepto que, razonablemente, a nadie puede aconsejarse cumplir?"

"La verdad oculta tras de todo esto —continúa Freud—, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?"

Spinoza ha dicho: "La misma propiedad de la naturaleza humana de que se sigue sean los hombres misericordiosos, hace también que sean envidiosos y ambiciosos. Si queremos consultar la experiencia, veremos que nos enseña todo esto, sobre todo si consultamos nuestros primeros años... Los hombres son envidiosos por naturaleza, es decir,

que se alegran de la debilidad de sus semejantes y se contristan por sus virtudes" (Ética. Origen y Naturaleza de las afecciones).

Y, en fin, Hegel: "Cuando se dice que el hombre es bueno por naturaleza, se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza."

Los clásicos que se ocuparon del mandamiento ético-religioso del amor enjuiciándolo como filósofos, sociólogos, psicólogos, no pudieron por menos que echarle en cara su extremada unilateralidad que hacía de él una vacía frase sin consecuencias como no fueran las de ponerse al servicio pragmático de la clase en turno. Les preocupó el precepto, les preocupó el amor, como que constituye una de las determinaciones de la humana naturaleza. Con igual hondura de miras les preocupó el odio, la agresividad, el instinto destructor, otra determinación del hombre, antitética al amor y con los mismos títulos para ser tenida en cuenta. Spinoza, Hegel, Engels, Freud, guiados por una objetiva conciencia dialéctica, desprevenidos en su criterio científico, antes que ver la mecánica de un péndulo que oscila con simpleza y que, caprichosamente, puede detener su curso en un extremo —en el del amor o en el del odio—, se encontraron con una trama móvil, rica, con un proceso fluido cuyas fuentes eran las de la vida: contradictorias, cambiantes, dialécticas. Esto es lo que da valor a su método y profundidad a sus perspectivas.



Erich Fromm no aprovecha el Psicoanálisis para comunicar un nuevo sentido ni una dimensión vital al precepto cristiano del amor. Se limita, como él mismo nos lo dice, a recogerlo de una tradición moralizante y a proclamarlo, sin más. Gustave Richard en "Psicoanálisis y Moral" hace otro tanto. Y toda la historia, desde los umbrales del impulso filosófico, registra que las conquistas de la ciencia son aprovechadas metafísicamente por el idealismo, estancando así su desarrollo. El idealismo detiene la historia o tuerce su proceso. Con tantos adelantos, agitaciones y ascensos del espíritu, el mandamiento "amarás al prójimo como a ti mismo" sigue hoy tan lejano y abstracto como en los primeros tiempos. Su reverdecimiento es una pasión ilusoria. Sincera o demagógica.

11

Entonces, ¿qué novedad encierra la versión que Fromm da del Psicoanálisis? El se encuentra con una tradición psicoanalítica que, en pleno desarrollo, sobre una marcha sin consolidar, escudriña la psique humana para extraer sus leyes y calificar su sentido. La aparición del Psicoanálisis es insólita porque hasta el instante de su advenimiento la psicología académica era plana y sin profundidad, enteramente formal. Identificaba lo psicológico con lo consciente y en su incapacidad de comprender la necesidad de los abrumadores problemas psicológicos planteados por el hombre normal y el en-

fermo —los sueños y los síntomas, por ejemplo—, llenaba volúmenes enteros de literatura improvisada, pseudopsicológica, pseudobiográfica, pseudosociológica, que el público leía como si de novelas se tratase y porque, en verdad, no iban más allá de la novela. Pero el Psicoanálisis rompe el estancamiento de la psicología tradicional y, al caer su estatismo, se abren las compuertas de un mundo, apenas presentido metafísicamente, el inconsciente, que baña con su limo riquísimo, aunque oscuro, las arideces psicológicas y provoca la germinación cualitativa de una nueva ciencia. La ciencia psicoanalítica nace en el momento histórico en que Freud descubre el camino del inconsciente, señala su objetividad, disecciona su trama enmarañada y determina sus leyes. Porque con este momento se pasa de lo particular a lo universal, de la contemplación unilateral y formal al estudio total y dinámico de la vida anímica de los hombres. Lo cual no quiere sugerir que sus metas sean desorbitadas. Justo lo contrario. Tanto más profundiza como ciencia particular, tanto más se instala en su objeto propio y específico, rechazando lo moral, lo mágico, lo biográfico, poético y novelesco y respetando, al mismo tiempo, el fuero propio de otras ciencias. El Psicoanálisis ya no improvisa. Si se quiere, se convierte en una disciplina seca, por lo firme, sin promesas para la fantasía arbitraria, pues toda ciencia cierra el paso —si quiere conservar sus títulos legítimos— a cuanto no sea desarrollo objetivo, ley, categoría, contenido real. La vaguedad psicológica se reab-



sorbe, pues, y el trabajo se concentra sobre problemas específicos, del hombre enfermo, primero, del niño luego y, finalmente, del hombre normal. En esta empresa, típicamente contemporánea, estimulada por los soberbios movimientos científicos, naturales y sociales, la tenacidad de Freud y de sus continuadores, propugnó por una planeación seria del trabajo analítico y de los médicos especializados encargados de desarrollarlo. Ciencia y científicos han ido aproximándose a la objetividad, mejorando sus métodos, depurando el material, ahondando en la experiencia clínica. De este modo, el Psicoanálisis como ciencia particular, delimitó conscientemente sus fronteras y sus alcances, enderezando las conquistas en el complejo campo de la esfera mental hacia dos metas concretas: la acción terapéutica sobre el hombre que sufre psíquicamente y el conocimiento de las leyes y de sus relaciones mutuas que se escondían en el centro de todo problema anímico. Conocimiento y terapia se relacionan íntimamente, aunque no son equivalentes. Sobre estas dos piedras angulares se ha levantado el edificio, nuevo, de difícil estructura, específico, que es Psicoanálisis.

Pues en este momento llegó Fromm. El impulso que le imprime no es en la dirección que le había dado Freud; no es en la línea psicoanalítica propiamente dicha. Fromm se apoya en la escuela disidente denominada "culturalista" y desde allí empuja lo que en su criterio estima como psicoanalítico; pero no es psicoanálisis lo que él tomó; mucho

menos lo es la meta a donde arribó. Tomó aquella parte del psicoanálisis en la cual aún se sentía la nostalgia por lo biográfico, literario, sociológico. Su impulso, en consecuencia, se sale de la ruta de la ciencia particular llevando sólo cadencias psicoanalíticas que, diluidas en la nube de sus anchas elucubraciones sociológicas, apenas si recuerdan la disciplina que Freud creó y que sus discípulos han enriquecido. Por lo tanto no debía ir muy lejos. Inflamado románticamente el antiguo ángulo místico-poético de la psicología pre-freudiana, desembocó en el irracionalismo religioso —budista, zen budista, etc.— que acabamos de analizar en este capítulo. Lo cual no es ir muy lejos. Pues otros ya lo han hecho. Lo típico en él es el nuevo camino: una ruta extraña al psicoanálisis pero desprendida de su calzada central, le lleva a recuperar un atávico rasgo de su prehistoria: la mística, demostrándose una vez más que todos los caminos conducen a esta Roma irracional.

Nuestras conclusiones, empero, no se detienen aquí. Van mucho más allá. Sostenemos que toda esta urdimbre psico-poética y religiosa lleva envuelta una finalidad muy neta. El "psicoanálisis" de Fromm se ha diluido en una dudosa sociología que por todas las vías, directas e indirectas, veladas o confesadas, conducen a la apología de la sociedad burguesa con todas sus negativas consecuencias. Ha partido de Freud; ha partido de Marx, o, por lo menos, eso es lo que ha creído la opinión; el lector casual pensó alguna vez en las bases materialistas



de Fromm; pensó en su ideología de vanguardia. Al llegar a estas alturas en que hemos resuelto hacer su crítica, resulta difícil reconocer al psicoanalista en sus obras; resalta sí el "sociólogo", empeñado en una ardiente carrera política que reclama en sus premisas el abandono de las bases y de las posiciones científicas. No es que abriguemos la necia creencia de que la sociología no tiene qué ver con el Psicoanálisis. O que neguemos, como ya lo hemos dejado sentir, que una ciencia, en última instancia, tenga nexos con el ideario político de un pueblo. Lo definitivo e importante es la sociología o la política que abracemos. Si es aquella que nos obliga a menoscabar la ciencia y adoptar viejos cánones sociales o, si, por el contrario, la que estimula el esfuerzo científico porque entiende que únicamente allí se encuentra el piso firme sobre que descansa la libre y entera realización del hombre. Este es el gran dilema de nuestro tiempo.

