



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.

# “De los salmos a las sūtras” El itinerario espiritual de Fromm

Alejandro Córdova C.\*

*“El pensamiento racional que está libre de supuestos, termina en el misticismo”.*

Albert Schweitzer

*“Mi enseñanza del Dharma se puede comparar a una balsa para cruzar más allá. Incluso la enseñanza de Buda hay que abandonarla”.*

El Sutra del diamante

*“No tener Dharma alguno sobre el cual discutir: esto es discutir acerca del Dharma”.*

Prajñ-pá-amitá-Sútra

## Summary

Erich Fromm always considered that the psychoanalytic basis of his ideas had its roots in Freud's ideas, but he also pointed out by means of a number of reasons, which were the product of his experience as a clinic and researcher of the man-society relation, that Freud's concepts and theories were too narrow for understanding some essential human aspects.

For the purpose of widening and going deep into what he considered the essence of Freud's ideas and of the psychoanalysis in general, Erich Fromm made what he called a “dialectic revision of the psychoanalysis”, for which he used his own psychoanalytic experience and the ideas of prominent men in the different areas of science and knowledge.

Among the most important reasons for undertaking his theoretical and technic revision of psychoanalysis are Marx' ideas and two of the great religions traditions of the world.

In this work, the moments and the way in which the great religions traditions: Judaism and Buddhism, influenced the proposal of Erich Fromm for developing a radical humanistic psychoanalysis are shown.

## Resumen

Erich Fromm siempre consideró que las bases psicoanalíticas de su pensamiento tenían sus raíces en el pensamiento de Freud. Pero también señaló con abundantes reflexiones, producto de su experiencia como clínico e investigador de las relaciones hombre-sociedad, que los conceptos y teorías freudianas resultan estrechas para comprender aspectos esenciales de lo humano.

Con el fin de ampliar y profundizar en lo que él consideró los aspectos esenciales del pensamiento de Freud y del psicoanálisis en general, Erich Fromm se propuso efectuar lo que él denominó revisión dialéctica del psicoanálisis. Para re-

\* Coordinador del Seminario de Psicoanálisis y Literatura del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de la Universidad de Xalapa, Veracruz

alizar este trabajo Fromm se apoyó en su propia experiencia psicoanalítica y en las reflexiones sobre lo humano hechas por pensadores y estudiosos de diferentes ciencias y saberes.

Entre las influencias más importantes que determinaron su revisión de la teoría y la técnica del psicoanálisis se encuentra el pensamiento de Marx y las grandes tradiciones religiosas del mundo.

El presente artículo muestra los momentos y la forma en que influyeron en la propuesta de Erich Fromm de desarrollar un psicoanálisis humanista radical dos de las grandes tradiciones religiosas: el Judaísmo y el Budismo.

## Erich Fromm y lo religioso

Erich Fromm es -creo yo- el psicoanalista que en forma más amplia y sistemática ha estudiado la relación entre el psicoanálisis, lo religioso y la religión, y a partir de ello ha propuesto elementos importantes para la teoría y la práctica del psicoanálisis.

En oposición a la muy difundida idea de que Freud estaba en contra de la religión, Fromm piensa que su ataque se dirige a lo que se denomina religión del hombre común; un sentimiento infantil de desamparo ante el destino y la necesidad de una figura poderosa que lo proteja. Esta crítica a la religión se origina según Fromm en la preocupación de Freud de que se considere que sólo es posible una ética si ésta está ligada a un concepto de Dios: “La tercera objeción de Freud a la religión es que coloca la moralidad sobre una base muy endeble. Si la validez de las normas éticas descansa en que son mandamientos de Dios, el futuro de la ética se mantiene o cae con la creencia en Dios” (...) “Si el hombre renuncia a su ilusión de un dios paternal, si se enfrenta con su soledad e insignificancia en el universo, será como el niño que ha dejado la casa de su padre”.

Salud Mental V.15 No. 1, marzo de 1992



"Pero la meta del desarrollo humano es vencer esta fijación infantil. El hombre tiene que aprender a hacer frente a la realidad. Si sabe que sólo puede confiar en sus propias fuerzas, aprenderá a usarlas adecuadamente. Sólo el hombre libre que se ha emancipado de la autoridad la autoridad que amenaza y protege, puede hacer uso de su razón y captar objetivamente el mundo y su papel en él, sin ilusión, pero también con la habilidad de desarrollar y de valerse de las capacidades inherentes a él" (...) "En esto resulta significativo notar que Freud declara que la sensación de impotencia es lo contrario del sentimiento religioso. En virtud de que muchos teólogos, como veremos más tarde Jung hasta cierto punto consideran el sentimiento de dependencia e impotencia como el núcleo de la experiencia religiosa, la declaración de Freud tiene gran importancia. Expresa, aunque sólo sea explícitamente, su concepto de experiencia religiosa, a saber: la independencia y la conciencia de las capacidades propias" (1). En apoyo de esta hipótesis de Fromm es quizá importante señalar lo que Freud escribió a su amigo el pastor protestante Oskar Pfister: "Respecto a la posibilidad de la sublimación hacia la religión sólo me queda envidiarlo desde el punto de vista terapéutico. Pero lo hermoso de la religión, desde luego, no pertenece al psicoanálisis. Es natural que aquí, en la terapéutica, nuestros caminos se separen, y así pueden continuar" (2).

Para Erich Fromm, la relación entre el psicoanálisis y la religión pasa por la ética y considera que "la diferencia entre lo religioso y la ética es, en gran parte, epistemológica, aunque no enteramente. En realidad parece que hay un factor común en ciertas clases de experiencias religiosas, que va más allá de lo puramente ético" (3).

En oposición a la opinión expresada por Freud a Pfister, y que ha sido llevada a situaciones extremas por muchos psicoanalistas: "Estoy inconforme en un punto: su oposición a mi teoría sexual y a mi ética. Es decir, esta última se la cedo; a mí la ética me es extraña y usted es pastor de almas. No me quebro mucho la cabeza en relación con el bien y el mal, pero en términos generales he encontrado poco bien en la gente" (4), Erich Fromm considera que el psicoanalista no puede ni debe ser neutral frente a los valores del paciente expresados durante el proceso psicoanalítico. Para Fromm la ética es uno de los ejes centrales del psicoanálisis y así lo deja ver con bastante claridad en su propuesta de un psicoanálisis humanista radical.

Pero como muchos otros estudiosos de lo humano que aceptan la relación entre lo religioso y la ética, Erich Fromm considera que es muy importante aclarar el papel que en ello juegan las concepciones teístas: "El problema de la religión no es el problema de Dios, sino el problema del hombre; las fórmulas religiosas y los símbolos religiosos son tentativas de dar expresión a cierta clase de experiencias. El sistema de símbolos es sólo la clase por la cual podemos adivinar la realidad humana que le sirve de base. Desdichadamente, la discusión acerca de la religión, desde el siglo XVIII se ha dedicado principalmente a la afirmación o negación

de ciertas actitudes humanas". "¿Cree en la existencia de Dios? Esta ha sido la pregunta fundamental de los religiosos, y la negación de Dios ha sido la posición elegida por los que combatían a la Iglesia. Es fácil ver que muchos de los que profesan la creencia en Dios, son, en su actitud humana, adoradores de ídolos, u hombres carentes de fe, mientras que algunos de los "ateos" más ardientes dedican su vida al mejoramiento de la humanidad, a los actos de fraternidad y de amor, y dan muestras de fe y de una profunda actitud religiosa. Centralizar la discusión religiosa en la aceptación o negación del símbolo "Dios", cierra el camino al entendimiento del problema religioso, como problema humano, y evita el desarrollo humano de esa actitud humana que puede llamarse religiosa en el sentido humanista" (5) (...) "Otra falacia del pensamiento teológico está íntimamente relacionada con lo concerniente a la dependencia. Aquí me refiero a la discusión de que tiene que haber un poder o un ser fuera del hombre, porque hallamos en el hombre un anhelo indesarraigable de relacionarse con algo superior a él. En realidad, todo ser humano cuerdo tiene la necesidad de unirse con otros; la persona que ha perdido completamente esta capacidad está loca. No es pues de extrañar que el hombre haya creado figuras fuera de él con las cuales se relaciona, a las que ama y estima porque no están sujetas a las vacilaciones e inconsistencias de los objetos humanos".

"El que Dios sea un símbolo de la necesidad de amor que tiene el hombre, es lo bastante sencillo para que se comprenda. ¿Pero debe deducirse de la existencia y de la intensidad de esta necesidad humana que hay un objeto exterior que corresponde a esta necesidad? Obviamente, tiene tan poco fundamento como el de que nuestro fuerte deseo de amar a alguien pruebe que existe una persona de la cual estamos enamorados. Lo único que prueba es nuestra necesidad y quizá nuestra capacidad" (6).

También sobre la relación entre lo religioso y el concepto de Dios, Paul Diel escribe: "La religiosidad se intensifica a medida que el hombre se desprende, hasta en su arraigo mágico, de la idea de una providencia, y comienza a entrever, a sentir, a saber que nadie se ocupa de él y menos aún Dios. Dios es la imagen del misterio, y el hombre sólo es responsable de sus propias intenciones, sensatas o insensatas, el misterio no es una cosa o un ser existente fuera de la existencia del mundo y de la vida. El misterio no tiene comienzo ni fin; existe antes de la vida, durante la vida y después de la muerte. La vida humana sólo tiene sentido y valor en la medida en que descansa en el misterio; en que la emoción ante el misterio de la vida y de la muerte calma la angustia metafísica en lugar de exaltarla especulativamente; en que el hombre ama la vida a pesar de la muerte (único amor que no es sentimentalismo), sabiendo que el misterio está en todas partes alrededor de él y en él. La vida humana sólo tiene sentido y valor en la medida en que el hombre se respeta a sí mismo, al prójimo, a todo lo que vive y a todo lo que existe, como misteriosa aparición destinada a desaparecer, sintiendo y sabiendo que a pesar de la de-



saparición, nada acontece fuera del misterio. Comparada con esta emoción religiosa, significado subyacente de todas las imágenes míticas, fabulosas en apariencia, la creencia en las imágenes tomadas por realidad y todas las teologías explicativas sólo son emociones superficiales, una especie de convencionalismo social" (7).

Varios de los científicos creadores de la física moderna han expresado opiniones semejantes respecto a la relación entre religión y teísmo; así, por ejemplo, Einstein escribe: "Común a todas las concepciones religiosas es el carácter antropocéntrico de su idea de Dios. Por lo general, sólo ciertos individuos excepcionalmente dotados o algunas comunidades de una altura mental por encima de la norma, consiguen elevarse de un modo considerable sobre ese nivel. Pero la experiencia religiosa se da también en un tercer nivel, presente en todas las concepciones, si bien raramente en forma pura: me refiero al sentimiento cósmico religioso. Resulta muy difícil explicar esta sensación a quienes no la hayan experimentado en absoluto, particularmente al no llevar anejo ningún concepto antropomórfico correspondiente a Dios" (...) "Los genios religiosos de todas las épocas se han distinguido por esa especie de sentimiento religioso que no conoce dogmas ni concibe a Dios a imagen y semejanza humana; y que carece, por tanto, de iglesia alguna que deba basar en ellos sus principales enseñanzas" (...) "¿Cómo puede comunicarse de una persona a otra el sentimiento cósmico religioso si no da lugar a un concepto definido de Dios ni a una concreta teología? En mi opinión, la función más importante que corresponde al arte y a la ciencia consiste en despertar y en mantener vivo ese sentimiento en quienes tienen la capacidad de recibirlo" (...) "Por otra parte, yo sostengo que el sentimiento religioso constituye la más fuerte y noble motivación de la investigación científica. Solamente quienes pueden pecatarse del inmenso esfuerzo, y sobre todo, de la devoción, que requiere trabajar como pionero en el campo científico teórico, son capaces de comprender que semejante trabajo, por alejado que pueda parecer de las realidades de la vida, sólo puede surgir de la fuerza emocional vinculada a ese sentimiento" (8).

El hecho de querer deslindar el concepto de Dios de lo religioso no significa que dicho concepto sea negativo en sí mismo. Pero es necesario estudiar y comprender las motivaciones que tanto a nivel individual como colectivo sirven de fundamento a tal concepción. Por ejemplo, en la tradición judeo-cristiana, Fromm analiza las condiciones sociales e históricas que han determinado la evolución del concepto de Dios. Así, también en el plano individual podemos observar una evolución del concepto de Dios que en un principio está ligado a imágenes infantiles y, posteriormente, se desarrolla una concepción más abstracta en la que el individuo abandona la necesidad de proyectar sus valores y capacidades en una entidad trascendental. Un desarrollo humano pleno coincidiría con una vivencia religiosa que no necesita de una fundamentación teísta. Esto lo ejemplifica Fromm con el budismo, una reli-

gión que se considera atea, así como con las reflexiones de Maister Eckhart en la tradición cristiana, cuyos sermones "...son una guía para los que buscan una filosofía no teísta y racional, pero religiosa" (9).

Para Erich Fromm, como para muchos otros interesados en el estudio del fenómeno religioso, la experiencia religiosa por excelencia es la vivencia mística. De allí que estime como muy importante el estudio, comprensión e interpretación de los textos de aquellos individuos que en el marco de sus tradiciones religiosas han experimentado ese tipo de vivencia.

La vivencia mística parece poseer un núcleo de características que es independiente del marco religioso en que se presenta, y que Fromm piensa es necesario estudiar empíricamente con el objeto de desligarla de algunos aspectos que la oscurecen. Fromm propone denominarla experiencia x: "De todas las anteriores consideraciones se sigue que el análisis de la experiencia x pasa del nivel de la teología al de la psicología y, especialmente al del psicoanálisis. Primero porque es necesario diferenciar entre pensamiento consciente y experiencia afectiva, que puede estar o no expresada mediante conceptualizaciones adecuadas. En segundo lugar, porque la teoría psicoanalítica permite comprender las experiencias inconscientes que subyacen a la experiencia x, o, por otra parte, de las que se oponen a ella o la bloquean" (10). Para Fromm es muy importante estudiar y comprender, por medio del estudio empírico, el modo de vivir esa experiencia x independientemente de las conceptualizaciones, pues la considera superior a toda otra forma de vida y quizá el único camino para alcanzar una verdadera salud mental" (11).

Aceptada la importancia de la vivencia religiosa en el desarrollo humano pleno, Fromm se hace la siguiente pregunta: ¿Tiene el proceso psicoanalítico alguna influencia en esta clase de experiencia religiosa? Y responde confirmando lo que ya ha habido expresado con anterioridad respecto a que la cura psicoanalítica del alma tiende a ayudar al paciente a alcanzar una actitud que puede llamarse religiosa (12) "...ello presupone una actitud que tiende a despertar el sentimiento de asombro y de interrogación en el paciente. Una vez que se despierta este sentimiento, el paciente hallará sus propias respuestas. Si no se despierta, el analista no podrá responder nada, y ni siquiera la pregunta mejor y más verdadera servirá de algo. Esta interrogación es el factor terapéutico más significativo del análisis. El paciente ha dado por sentado sus reacciones, sus deseos y ansiedades, ha interpretado sus perturbaciones como el resultado de los actos de los demás, de la mala suerte, de la mala constitución, etc. Si el psicoanálisis es eficaz no es porque el paciente acepte nuevas teorías acerca de las razones de su infelicidad, sino porque adquiere la capacidad de estar genuinamente desconcertado; se maravilla ante el descubrimiento de una parte de sí mismo y cuya existencia no había sospechado jamás"... "Este proceso de romper las barreras del Yo organizado el Ego y de entrar en contacto con la parte excluida y disociada de uno el inconsciente es el que está más íntimamente relacionado con la



experiencia religiosa de quebrantar la individualidad y fundirse con el todo. Sin embargo el concepto de inconsciente, tal como yo lo empleo aquí, no es el de Freud ni el de Jung" (13).

Para poder desarrollar el trabajo de estudiar y comprender lo religioso y la experiencia x, Fromm piensa que "...el psicoanálisis tiene que ampliar su estructura conceptual más allá de lo esbozado por Freud. El problema central de hombre no es el de su libido; es el de las dicotomías inherentes a su existencia, su aislamiento, alienación, sufrimiento, su miedo a la libertad, su deseo de unión, su capacidad de odio y destrucción, su capacidad de amor y unión" (14).

La forma en que Fromm llevará a cabo esta ampliación de los conceptos freudianos para estudiar y comprender lo religioso puede seguirse con bastante claridad a partir de la interpretación psicoanalítica que hace de algunos aspectos de las grandes tradiciones religiosas del mundo, en especial del judaísmo y del budismo.

#### El último consejo de Erich Fromm

Cerca ya de los ochenta años y con una experiencia de cincuenta años en el ejercicio del psicoanálisis en varios países, Erich Fromm llegó a una conclusión muy importante creo yo sobre la duración del tratamiento psicoanalítico y lo que debería continuar después de su terminación, siempre y cuando no haya sido una terapia de adaptación social sino de desarrollo psíquico y autodespliegue de las capacidades humanas. "Tal análisis comenta Fromm no debería durar demasiado, pues esto crea a menudo dependencia. Cuando se ha aprendido lo suficiente como para poder utilizar la herramienta, uno debe comenzar a analizarse a sí mismo. Y ésta es una tarea que dura toda la vida, lo mejor es practicar el autoanálisis todas las mañanas junto con ejercicios de respiración y concentración, como se hace por ejemplo, en la meditación budista. Para ello es esencial sustraerse a la agitación, volver sobre sí mismo, dejar de obedecer permanentemente a los estímulos, "vaciar" a sí mismo para movilizar la propia actividad interna"... "Creo que quien lo hace, experimenta un ahondamiento de su capacidad vivencial y de "curación" no en un sentido médico, sino en un sentido profundamente humano. Para ello se requiere paciencia, y la paciencia no es cosa que esté muy difundida entre nosotros. Al que lo intente le deseo mucha suerte" (15).

La propuesta anterior, según Reiner Funk, la hizo Fromm durante sus últimos años de vida, cuando había intensificado su práctica religiosa: "Cuando en el verano de 1974, Fromm decide no regresar a México sino pasar sus últimos años, con su mujer, en Tessin (Suiza), ya tiene nuevos planes. Desea experimentar aquello que tanto le fascinaba en Meister Eckhart y Marx. Pudo, finalmente, conceptualizar aquello que lo ligaba con la alternativa de "tener o ser": ambos predicaron, es decir, describieron a partir de una práctica de vida, en la que descubrieron por sí mismos que la vida

es más plena en tanto que el hombre construye sólo con las fuerzas humanas que le son propias, con miras a la experiencia de la unidad por medio de la razón, el amor y la actividad productiva" y unos párrafos más adelante Funk nos dice en qué consistía esencialmente la práctica de Fromm durante sus últimos años: "Para la experiencia del sí mismo superior, se requieren ejercicios y disciplina. De éstos daba ejemplo Fromm diariamente; entre las 10 y las 11 horas hacía ejercicios de respiración, de movimientos y de concentración, tal como los había aprendido de Nyanaponika Mahathera, un monje budista de Sri Lanka nacido en Alemania. Paralelamente a los ejercicios de meditación, Fromm realizaba su autoanálisis diariamente con base en sus sueños. Estas dos áreas conformaban la praxis religiosa de Fromm en su vejez" (16).

#### La tradición judía

Si nos atenemos al contenido de sus textos, Fromm inició una recuperación y revaloración de la tradición religiosa judía en 1966, con el libro "Y sereis como Dioses", que se acentuó en sus últimos años: "A medida que Fromm envejecía comenta Funk más frecuentemente se hacía relatos sobre sus antepasados y maestros judíos, así como el modo especial con que encaraban la vida. Obviamente hacía esto porque reconocía que su propio sentimiento y su propia praxis de la vida estaban prefigurados en los relatos de ellos o configurados por sus experiencias con ellos. Aquí el punto común es la postura que ellos tenían frente a la vida y cómo ésta se proyectaba en el sentimiento y la praxis de la vida. En total oposición al clisó del judío codicioso de fortuna y eficaz en los negocios, el mundo judío del que provenía Fromm, y con el que hasta el fin de sus días se sabía ligado, era "religioso" en el verdadero sentido de la palabra: se concentraba en las fuerzas y fuentes espirituales del hombre, decisivas para la salud de su alma, sea que se entienda esta "salud del alma" de un modo tradicional, más bien "religioso", o como lo hiciera Fromm luego de su acercamiento al psicoanálisis, de un modo psicológico y humanista (en verdad, la comprensión religiosa y la psicología eran idénticas para él y para el mundo del que provenía" (17). Incluso pocos días antes de su muerte, Fromm elaboraba la inminencia de ésta a partir de uno de los símbolos más hermosos de la tradición religiosa del pueblo judío; la de ser un extraño en el mundo. "Hasta el día de hoy comenta Fromm pocos días antes de su muerte me siento feliz de haber realizado esta experiencia, de la cual dice el Antiguo testamento: *Ama al extraño pues conoces el alma del extraño ya que has sido extraño en Egipto*. En realidad uno puede comprender al extraño sólo si uno mismo ha sido cabalmente un extraño, y ser uno mismo un extraño significa, sin embargo, que uno se encuentra en casa en el mundo entero. Estos dos hechos van juntos: si soy un extraño en un país o en todo país, entonces estando en el mundo no me encuentro en mi casa, y si no





me encuentro en mi casa estando en el mundo, soy un extraño, y no un extraño en todo lugar" (18).

La relación de Fromm con la tradición religiosa judía parece haber pasado por tres momentos: el primero se ubica entre su infancia y los primeros años de su juventud, cuando se encontraba plenamente identificado con la práctica religiosa ortodoxa a la cual renunció en 1926. El segundo momento está marcado por el psicoanálisis, que contribuyó a que se alejara de la ortodoxia judía. En esta época emerge también su interés por establecer una relación entre el pensamiento de Freud y el de Marx. La forma en que Fromm aborda el fenómeno religioso en este momento, está ejemplificado en su libro "El Dogma de Cristo". El tercer momento se caracteriza por una revaloración de la tradición religiosa judía tal y como se la transmitieron las enseñanzas de sus maestros. El producto de ello es su libro "Y seréis como Dioses", en el cual escribe: "Aunque no soy especialista en el campo de la filología bíblica, este libro es el producto de muchos años de reflexión, pues vengo estudiando el Antiguo Testamento y el Talmud desde mi niñez. De todos modos, no me hubiera atrevido a publicar estos comentarios de las escrituras si no fuera por el hecho de que he recibido mi orientación fundamental en lo que concierne a la Biblia hebrea y a la tradición judía posterior, de maestros que eran grandes humanistas de la tradición judía, y a la vez judíos de estricta observancia. Sin embargo, diferían mucho entre sí" (...) "Aunque ninguno de ellos dejó escritos extensos, se encontraban reconocidos entre los más eminentes especialistas del Talmud que vivieron en la Alemania del holocausto nazi. Por no ser judío practicante -creyente- estoy por supuesto en una posición muy diferente a la de ellos, y de ningún modo quisiera presentarlos como responsables de las ideas expuestas en este libro. Sin embargo, mis opiniones se han desarrollado a partir de sus enseñanzas, y estoy convencido de que en ningún momento se interrumpió la continuidad entre sus enseñanzas y mis propias opiniones" (19).

En cuanto al texto fundamental de la tradición religiosa judía, Fromm escribe lo siguiente: "Es necesario decir algunas palabras en este libro acerca de mi posición respecto de la Biblia. No la considero la "palabra de Dios", no solamente porque el examen histórico demuestra que es un libro escrito por muchos hombres diferentes que vivieron en épocas diferentes sino también porque no soy teísta. Sin embargo, para mí es un libro extraordinario que expresa muchas normas que han conservado su validez durante miles de años. Es un libro que ha proclamado a la humanidad una visión que aún es válida y espera su realización. No fue escrito por un sólo hombre ni tampoco dictado por Dios; expresa el genio de un pueblo en su lucha por la vida y por la libertad a través de muchas generaciones" (20).

El punto de vista desde el cual Fromm hace su lectura de la Biblia no es la tradicional exégesis judía sino a partir de su propuesta de ampliar y profundizar el concepto de humanismo por medio del conocimiento que de lo humano se encuentra expresado en las

grandes tradiciones religiosas del mundo. La interpretación que da Fromm de la Biblia es la del humanismo radical, entendiendo por éste "... una filosofía global que se inserta en la unicidad de la raza humana; en la capacidad del hombre para desarrollar sus propios poderes y para llegar a la armonía interior y establecer un mundo pacífico. El humanismo radical considera como fin del hombre la completa independencia, y ésta implica penetrar a través de las ficciones e ilusiones hasta llegar a una plena conciencia de la realidad. Implica, además, una actitud escéptica respecto del empleo de la fuerza precisamente porque a lo largo de la historia del hombre, la fuerza ha sido y sigue siendo (al crear el temor) lo que ha predisposto al hombre para tomar la ficción por la realidad, las ilusiones por la verdad. La fuerza volvió al hombre incapaz de independencia y, consiguientemente, embotó su razón y sus emociones" (21).

En esta recuperación, revaloración y reinterpretación de la tradición religiosa judía, Fromm tiene especial interés en los libros de los Profetas: "Los Profetas escribe Funk fascinaron a Erich Fromm toda su vida. Encontraba cada vez más configurada en ellos aquella praxis negadora que su interés religioso actual le hacía buscar. Cincuenta años más tarde describió la fascinación mediante el siguiente concepto: "Aquellos que anuncian ideas no necesariamente nuevas y al mismo tiempo las viven, pueden ser llamados profetas. Los profetas del Antiguo Testamento hicieron precisamente eso: anunciaron la idea de que el hombre habría de encontrar una respuesta a su existencia y que esta respuesta se encontraba en el desarrollo de su razón, de su amor; y enseñaron que la humildad y la justicia estaban inseparablemente unidas al amor y a la razón. Vivieron lo que predicaron. No buscaban poder sino que lo evitaban. Ni siquiera el poder de ser profeta. No estaban impresionados por el poder y decían la verdad aunque esto los llevara a la prisión, al ostracismo o a la muerte" (22). En 1974, en una serie de pláticas difundidas por Radio Sur de Alemania, dedicó una de ellas a mostrar la actualidad de los escritos proféticos, la cual terminaba con las siguientes palabras: "Y si se quiere comprender un poco más acerca de esta actualidad, no hay que limitarse a estudiar la historia contemporánea, sino que hay que leer también a los profetas. Son muy importantes y de gran interés, por así decirlo, y tienen mucho más que enseñar sobre el mundo actual que muchas informaciones de actualidad que exhiben la pretensión de ser "actuales" y de presentar el presente sin penetrarlo a fondo" (23).

El otro contenido del Antiguo Testamento al que Fromm dedica sus reflexiones, es el Libro de los Salmos; especialmente le interesa el momento en que éstos se transformaron y se convirtieron en la expresión viva de los conflictos que experimentaba el pueblo judío al perder su patria y sentir la amenaza que se cernía sobre sus tradiciones religiosas: "Después de la destrucción del templo comenta Fromm los salmos dejaron de ser una parte importante del ritual del templo y asumieron una función nueva: se transformaron en un documento humano; la expresión de las esperanzas y



temores del hombre, de sus alegrías y de sus pesares. Trascendieron las circunstancias particulares del tiempo y del dogma religioso, y se convirtieron en los amigos íntimos y compañeros de los judíos y cristianos durante generaciones" (24). Fue el momento en que esta expresión poética pasó de estar ligada al ritual en el que quizá ya era una rutina de la burocracia religiosa, a ser la expresión íntima y personal de la relación sin intermediarios del hombre con Dios. Es el momento en que el pueblo judío se convirtió en extranjero o extraño; hecho que a través de los siglos le ha permitido ampliar y profundizar la experiencia humana de estar en el mundo. Un símbolo que Fromm mismo, como señalamos anteriormente, asumió para orientar su propia existencia.

A partir de una comprensión psicoanalítica de los estados de ánimo expresados en los salmos, Fromm propone la siguiente clasificación de ellos (25):

1. Los salmos de un sólo estado afectivo (sesenta y siete)
2. Los salmos dinámicos (cuarenta y siete)
3. Los salmos himnicos (trece)
4. Los salmos mesiánicos (veinticuatro)

A continuación transcribo algunas de las ideas de Fromm respecto del significado afectivo de los salmos dinámicos:

"El rasgo esencial de los salmos dinámicos consiste en el hecho de que en el interior del poeta se produce un cambio de afecto, que se refleja en el salmo. Lo que sucede es que el poeta comienza el salmo con un afecto de tristeza, depresión, desesperación o miedo; generalmente, en realidad, se da una mezcla de los distintos afectos. Al final del salmo, este afecto ha cambiado: ahora hay esperanza, fe, confianza. Muchas veces parece que el poeta que compuso el final del salmo fuera un hombre diferente del que compuso el comienzo. En verdad son dos hombres diferentes, pero es la misma persona. Lo que sucede es que durante la composición del salmo ha tenido lugar un cambio en el salmista. Ha sufrido una transformación: de hombre desesperado y angustiado en hombre que tiene esperanza y fe..." "Los salmos dinámicos muestran la lucha interior del poeta por liberarse de la desesperación y llegar a la esperanza". "El salmo es un documento de victoria de la esperanza sobre la desesperanza. Documenta también un hecho importante: solamente cuando la persona atemorizada y desesperada experimenta toda la profundidad de su desesperación, puede "retornar" libremente de la desesperación y conquistar la esperanza. Mientras no ha experimentado la plenitud de la desesperanza no puede realmente soportarla. Puede superarla por un rato, pero sólo para sucumbir a ella después de un tiempo. La curación de la desesperación no se logra mediante pensamientos alentadores, ni siquiera con sentir parte de la desesperación; se obtiene por la aparente paradoja de que la desesperación sólo puede superarse cuando se ha experimentado plenamente" (26).

Los estados de ánimo expresados en los salmos permiten a Fromm hacer una interesante reflexión psi-

cológica sobre lo que acontece cuando se pasa de un estado de ánimo a otro, especialmente en el momento en que cesa la angustia y la desesperanza o surge la posibilidad de que ésta termine: "La desesperanza puede ser superada por la esperanza. La transición es brusca. La transformación de un afecto en otro no es un cambio lento; no es el autoconocimiento de sentirse mejor y mejor; es una experiencia súbita, semejante a una revelación, que tiene la premisa de haber estado plenamente inmersa en la desesperación" (27).

La lectura psicoanalítica que hace Fromm de los salmos es más clara cuando comenta el contenido emocional del que considera el salmo más hermoso del grupo dinámico y también el más importante para la tradición cristiana, ya que el evangelista lo coloca en el momento cumbre de la agonía del crucificado:

"Desde la hora sexta la oscuridad cayó sobre la tierra hasta la hora nona. Ya alrededor de la hora nona clamó Jesús con fuerte voz: ¡Eli, Eli! ¿lemá sabactani? Esto es: ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado? Al oírlo, algunos de ellos que estaban allí dijeron "A Elías llama éste".

Y el comentario bíblico al pie de página dice: "Grito de angustia pero no desesperación: esta queja, tomada de la escritura, es una oración a Dios, y en el salmo le sigue la alegre seguridad del triunfo final".

Del anterior salmo, Fromm elige para su comentario la estrofa siguiente:

"Si tú del vientre me sacaste,  
me confiaste a los pechos de mi madre;  
a ti fui entregado cuando salí del seno,  
desde el vientre de mi madre eres tú mi Dios.  
¡No andes lejos de mí, que la angustia está cerca,  
no hay para mí socorro!"

"Esta estrofa comenta Fromm es una tierna expresión de la confianza original, la fe original de la que está dotado el niño. Es la fe en el amor incondicional de la madre; la fe que lo nutrirá cuando tenga hambre, lo abrigará cuando tenga frío, lo consolará en sus dolores. El amor a la madre se experimenta en una etapa anterior a la del padre; se expresa en el lenguaje inconfundible del cuerpo, y no depende de ninguna condición. Por eso la memoria de la madre es el recuerdo más confortante para una persona que se siente sola y abandonada" (28). Y en pie de página, Fromm agrega "El principio, que parece tan manifiesto en los salmos dinámicos, es de hecho el que se sigue en el método psicoanalítico. Solamente haciendo consciente lo que es dolorosamente inconsciente (sea desesperación, miedo, odio, etc.) lo que significa apercibirse de lo que uno no se percibe es posible liberarse de lo que ha llegado a la conciencia. El principio vale tanto para la desesperación como para las otras emociones reprimidas" (29).

\* Biblia de Jerusalén



## La tradición budista

La otra tradición religiosa que ha tenido gran influencia en el pensamiento de Fromm, así como en aspectos muy importantes de su propuesta de un psicoanálisis humanista radical, es el budismo: "Y luego - comenta Fromm - hubo la extraordinaria influencia que ejerció sobre mí el budismo. Me enseñó a ver: hay entonces - una actitud religiosa que se produce sin Dios. Cuando conocí el budismo - eso fue alrededor de 1926 constituyó para mí una de las grandes experiencias vitales. He seguido manteniendo hasta hoy mi interés por el budismo. Lo enriquecí con el estudio del budismo zen, sobre todo con el Dr. Susuki, pero también por medio de múltiples lecturas" (30).

Por los datos que proporciona el libro de Funk sobre la vida y obra de Fromm, podemos colegir que su relación con el budismo tuvo varios momentos: "Cuando Fromm pudo conocer el budismo por medio de los libros de George Grimm, *Die lehre des Buddha* y *Die Religion der Vernunft* (La Enseñanza de Buda y La Religión de la Razón) y *Die Wissens chaft des Buddhismd* (La Ciencia del Budismo), lo vivió como una especie de revelación. Por primera vez podía conocer un sistema religioso, un modo de vida basado en la realidad pura, carente de toda mistificación irracional o llamado a la revelación o a la autoridad". Y, efectivamente, desde aquellos años, Fromm, en su praxis religiosa, se orientó sobre todo de acuerdo con el budismo, fundamentalmente del budismo zen, que le fue transmitido por Daiset T. Susuki en los años 40 y 50, y la mística budista tal como se la enseñara Nyanaponika Mahathera, en los años 60 y 70. No todos los cambios en la vida de Fromm entre 1920 y la migración han de contabilizarse en el haber del "psicoanálisis"; no obstante, éste originó cambios decisivos en el aspecto personal y profesional" (31).

El primer momento, ubicado en 1926, que Fromm lo considera toda una revelación, sólo tuvo influencia en la esfera de su vida personal, en el esclarecimiento de sus creencias religiosas ortodoxas. En cuanto a su obra de esta época, no se observa en ella, al menos explícitamente, alguna influencia del budismo. En esos años, la obra de Fromm se encuentra esencialmente orientada a buscar un acercamiento entre el pensamiento de Freud y el de Marx. Es en el segundo momento (1946), cuando conoce a Susuki, que empieza a observarse en su obra una reflexión sobre las posibilidades de la relación entre el psicoanálisis y el budismo zen: "Fromm, que había tomado contacto con el budismo a mediados de la década de los años 20 comenta Funk, había conocido (como también Horney\*) a Susuki en los años 40, en seminarios de la Universi-

\* En 1952, pocos meses antes de morir, Karen Horney, se encontraba dictando una serie de conferencias sobre la técnica psicoanalítica, y una de ellas la tituló "La calidad de la atención del analista" (Karen Horney, *Últimas Conferencias*, Ed. Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1989) En ella se expone una serie de ideas que provienen del método de meditación budista. Este método está descrito en uno de los textos más importantes de la tradición budista clásica: el *Satipatthana Sutta* o *discurso sobre los fundamentos de la atención*.

dad de Columbia de Nueva York". Este interés culminó en el encuentro que sobre psicoanálisis y zen budismo se llevó a cabo en Cuernavaca... "y de allí en más considero el budismo zen como una vía hacia la experiencia religiosa, la que a pesar de todas las diferencias, posee una gran semejanza con la experiencia psicoanalítica" (32).

En esta reunión, cuyo objeto fue reflexionar sobre la forma en que pueden enriquecerse mutuamente el psicoanálisis y el zen a partir de un estudio comparativo de ambos métodos, Fromm hace una declaración muy importante creo yo al considerar que el proceso psicoanalítico puede conducir a una transformación de la conciencia y del carácter, tan radical como el que acontece en el fenómeno de la iluminación a partir de la práctica de la meditación zen: "Yo he sugerido escribe Fromm que el método de descubrir el inconsciente puede ser un paso hacia la iluminación, siempre y cuando se lleve a cabo en el contexto más radical, como el expresado por el zen. Pero sólo reuniendo una mayor experiencia en la aplicación del método, podríamos ver qué tan lejos se puede llegar con él. El punto de vista aquí expuesto es sólo una posibilidad, una hipótesis que está sujeta a comprobación. Pero lo que sí se puede decir con bastante seguridad es que el estudio del zen puede tener una influencia fértil e iluminadora sobre la teoría y la técnica del psicoanálisis, puede aportar nueva luz sobre la naturaleza del *insight*, afinar el sentido de lo que hay que ver, lo que es creativo y, sobre todo, puede trascender la contaminación afectiva y la falsa intelectualización, que son el resultado necesario de la experiencia basada en la separación sujeto-objeto.

"En su aspecto más radical respecto a la intelectualización, la autoridad y la ilusión de un ego, así como su énfasis en el bienestar, el zen puede ampliar y profundizar el horizonte del psicoanálisis, y ayudar a conseguir un concepto más radical de la aprehensión de la realidad como el fin último de una conciencia totalmente despierta" (33).

El tercer momento de la relación de Fromm con el budismo, acontece cuando tiene alrededor de 70 años, por medio de Nyanaponika Thera, quien, como vimos anteriormente, le enseñó la mística y la técnica de meditación budista que practicaba diariamente en sus últimos años.

## El último maestro

Para entender el tercer encuentro de Fromm con el budismo, es importante creo yo saber quién es Nyanaponika Thera, ya que la escueta referencia que de él hace Funk, "un monje budista", no dice nada de las características personales de este hombre, ni su importancia en el rescate, traducción, interpretación y difusión de los textos del budismo clásico en el mundo; hechos que quizá expliquen por qué Fromm lo eligió como uno de sus últimos maestros.

Nyanaponika Thera nació en Hanau, Alemania, y su nombre secular como laico era Siegmund Feniger. Sus





padres judíos le dieron una educación religiosa tradicional. En su adolescencia tardía tuvo intensas dudas religiosas que lo condujeron a una intensa búsqueda durante la que se encontró con libros sobre budismo. Hacia los 20 años se consideró un budista convencido. Durante sus primeros años desarrolló por sí solo su interés por el budismo; pero en 1921, la familia se trasladó a Berlín en donde entró en contacto con otros budistas alemanes, y años más tarde contribuyó a formar el círculo de estudios budistas. Durante sus primeros años de lectura sobre budismo, leyó los trabajos de un monje budista alemán, llamado Nyanatiloka, quien se había ordenado monje en Birmania, llegando a ser, en poco tiempo, uno de los más eminentes estudiosos del budismo; fundó una orden de monjes budistas para occidentales en Ceilán (Sri Lanka). En 1936, Siegmund ingresó a la orden en la que se ordenó como monje, recibiendo el nombre de Nyanaponika. Durante la Segunda Guerra Mundial, como todos los alemanes que vivían en colonias inglesas, fue puesto en un campo de concentración. En 1946 continuó su vida monástica, dedicándose especialmente al estudio del Abhidhamma con el objeto de analizar y comprender las implicaciones psicológicas y filosóficas del que se considera uno de los textos budistas más complejos. En 1958, después de la muerte de su maestro Nyanatiloka, fundó con dos amigos laicos la *Buddhist Publication Society*, en Kandy, la cual se dedica a la traducción y comentarios de los textos budistas clásicos del Canon Pali y a su difusión en otras lenguas (34).

La primera vez que el nombre de Nyanaponika Thera aparece en la obra de Fromm, es en un pie de página de su libro "¿Tener o Ser?" y que a la letra dice: "Los escritos de Nyanaponika Mahathera, en especial *The Hearth of Buddhist Meditation*, y *Pathways of Buddhist Thought: Essay from the Wheel*, muestran una penetrante comprensión del budismo" (35). Ese mismo año (1976), Fromm publicó un artículo en alemán que, traducido al inglés como "*The significance of Nyanaponika Mahathera for the West*" fue incluido como prólogo en un libro que se editó para presentar una selección de las obras de Nyanaponika, en inglés, con el título de "*The Vision of Dhamma, the Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*, en 1986. En el artículo antes mencionado se encuentra un párrafo que muestra con gran claridad la opinión de Fromm sobre el hombre que parece haber tenido una influencia muy importante sobre él en sus últimos años: "Nyanaponika es un estudioso (*scholar*), un maestro, un ayudador (*helper*), no es ningún gurú, ni un "líder" ni un seductor. Como un estudioso (*scholar*) en cualquier cultura, es objetivo, no fanático, confiable hasta en los más pequeños detalles, y modesto\*. Tan importante o más que sus traduc-

\* Es interesante la opinión de Fromm sobre los rasgos de carácter y actitudes del que se dedica al estudio en forma seria y la influencia que esta actividad puede tener en el carácter del que en forma disciplinada se dedica a la comprensión de los textos religiosos. Esta opinión de Fromm es congruente con la tradición judía y con el budismo clásico, pero no así con el zen, que considera que dedicarse demasiado a la lectura e interpretación de los textos canónicos puede constituirse en un obstáculo para la meta más importante de la práctica, que es la iluminación.

ciones de textos budistas a los idiomas occidentales, es su papel de maestro y ayudador (*helper*)". Y párrafos más adelante, Fromm escribe las palabras más elogiosas creo yo que haya expresado sobre la obra de alguien y que a la letra dicen: "En verdad, los escritos de Nyanaponika Thera son una *guía de perplejos* en el último cuarto de siglo. Ellos son lo opuesto a los cultos populares. En su libro sobre meditación budista, mencionado con anterioridad, describe el método de la genuina meditación en forma tan clara que es accesible a cualquiera que esté seriamente interesado y no tema hacer el esfuerzo"(...) "Sólo puedo decir que mi encuentro con los trabajos de Nyanaponika Thera me ha producido un importante y significativo *insight*, y muchas de las personas a las que he recomendado estudiarlo ("El Corazón de la Meditación Budista") me han comentado que estos trabajos fueron el comienzo de una nueva orientación y una nueva práctica\*\*. Estoy convencido que los trabajos de Nyanaponika Thera pueden llegar a ser una de las más importantes contribuciones para renovar la espiritualidad en occidente si pueden llegar a un número suficiente de personas" (36).

Es importante señalar que entre el zen que Fromm aprendió de Susuki en sus primeros encuentros con el budismo, y la Escuela Theravada de Sri Lanka, representada por Nyanaponika Thera, existen diferencias que para algunas figuras eminentes de ambas escuelas son esenciales. Hubiera sido interesante que Fromm escribiera algunas reflexiones sobre si esas diferencias tuvieron alguna relación con el cambio de su práctica en los últimos años de su vida. El también tenía algunas diferencias con el budismo en general, como lo menciona en el artículo que dedicó a la obra de Nyanaponika Thera, en donde encontramos el siguiente párrafo: "Este no es el lugar para presentar la forma en que Nyanaponika Thera comprende el budismo. Tampoco puedo desarrollar los argumentos que permiten ver en qué puntos difiere de la doctrina budista en su totalidad. Este tipo de trabajo requeriría de un análisis detallado de las diferencias entre la posición del humanismo radical y las enseñanzas del budismo; una labor que sólo se podría resolver en el marco de un libro especialmente dedicado al tema" (37). Desafortunadamente, Fromm no expuso esas diferencias, sin embargo, lo que escribió sobre la relación entre el psicoanálisis y la religión a lo largo de toda su obra, constituye un material muy rico que puede servir de guía para continuar explorando las posibilidades de enriquecimiento de la teoría y la técnica del psicoanálisis por medio del estudio del budismo y de las grandes religiones del mundo.

\*\* Unas cuantas semanas antes de que Fromm partiera definitivamente de México hacia Suiza tuvimos una reunión en su casa de Cuernavaca con el objeto de tratar algunos asuntos relacionados con la revista del Instituto Mexicano de Psicoanálisis, A.C. En esa ocasión Fromm comentó que Susuki no entendía muy bien el psicoanálisis y a continuación nos recomendó la lectura del libro de Nyanaponika Thera "El Corazón de la Meditación Budista". Sólo años más tarde conseguí el libro y algunos otros trabajos de Nyanaponika y estoy totalmente de acuerdo con la opinión de Fromm.





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.

## REFERENCIAS

1. FROMM E: *Psicoanálisis y Religión*, Ed. Siglo Veinte/Nueva Imagen, p. 19, México 1990.
2. FREUD S, PFISTER O: *Correspondencia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, p. 59, México 1966.
3. *Psicoanálisis y Religión*, op. cit. p.p. 77-78.
4. *Correspondencia*, op. cit. p. 58.
5. *Psicoanálisis y Religión*, op. cit. p. 92.
6. *Ibid.*, p.p. 49-50
7. DIEHL P: *Los Símbolos de la Biblia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Colección Popular No. 423, p.p. 19-20, México 1989.
8. EINSTEIN A: El sentimiento cósmico religioso, en cuestiones cuánticas. Ken Wilber, Ed. Kairos (Ed.), *Escritos Místicos de los Físicos más Famosos del Mundo*, p. 158, Buenos Aires 1986.
9. FROMM E: *¿Tener o Ser?* Ed. Fondo de Cultura Económica, p. 69, México 1987.
10. FROMM E: *Y seréis como Dioses*, Ed. Paidós, p. 59, México, Buenos Aires, Barcelona, 1989.
11. *Ibid.*, p. 59.
12. *Psicoanálisis y Religión*, op. cit. p. 77.
13. *Ibid.*, p.p. 79-80.
14. *Y Seréis como Dioses*, op. cit. p. 59.
15. FROMM E: *El Amor a la Vida*, Ed. Paidós, p. 44, México, Buenos Aires, Barcelona 1989.
16. RAINES F: *Fromm Vida y Obra*, Ed. Paidós, p.p. 189-90, México, Buenos Aires, Barcelona 1989.
17. *Ibid.*, p. 8
18. *Ibid.*, p. 194.
19. *Y Seréis como Dioses*, op. cit. p.p. 18-19
20. *Ibid.*, p. 13.
21. *Ibid.*, p. 19.
22. *Fromm Vida y Obra*, op. cit. p. 35.
23. *El Amor a la Vida*, op. cit. p. 221.
24. *Y Seréis como Dioses*, op. cit., p. 176.
25. *Ibid.*, p. 177.
26. *Ibid.*, p.p. 180-81.
27. *Ibid.*, p. 182.
28. *Ibid.*, p. 189
29. *Ibid.*, p. 182.
30. *El Amor a la Vida*, op. cit. p. 171.
31. *Fromm Vida y Obra*, op. cit. p. 67
32. *Ibid.*, p. 164.
33. FROMM E, SUSUKI DT, DE MARTINO R: *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Ed. Harper Colophon Books, p.p. 140-41, 1960.
34. NYANAPONIKA M: *The Vision of Dhamma. The Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*, Samuel Weiser, Inc. (Ed.), York Beach, Maine, Prólogo, 1986.
35. *¿Tener o Ser?* op. cit. p. 69
36. *The Vision of Dhamma*, op. cit. Prólogo.
37. *Ibid.* Prólogo.