



FROMM, LO INCONSCIENTE Y EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA

DR. GIUSEPPE AMARA

I

Quizá desde lo más remoto el hombre ha sido juzgado por no saber lo que hace. Los hombres, por orgullo o por necesidad, aunque no puedan dejar de hacer lo que hacen se engañan, según otros hombres, al valorar y justificar el producto de sus esfuerzos. Todavía no deja de impresionar la frase con que remata Isaías su crítica al escultor de ídolos. “No salvará su vida. Nunca dirá: ‘¿Acaso lo que tengo en la mano no es engañoso?’”¹ Crítica que el propio Fromm utiliza en su análisis de la idolatría.

Aunque por motivos muy diversos, suele recitarse como si hubiese sido proferida tan sólo ayer aquella sentencia que Lucas atribuye a Jesús Cristo en el momento de ser crucificado: “Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen.”²

Puede pensarse que para Marx, a su vez, tanto Isaías como Cristo no sabían lo que decían. Pero según Marx tampoco los contemporáneos saben lo que dicen y hacen, o dicen y hacen lo que no saben. Lukács cita la frase con que Marx define una actitud de Franklin: “No lo sabe, pero lo dice.”³ Y también, refiriéndose a otros: “No lo saben, pero lo hacen.”⁴

¹ Isaías, 44. 20.

² Lucas, 23. 34.

³ K. Marx. *El capital*, México, Siglo XXI, 1975, tomo 1, vol. 1, p. 63n.

⁴ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, p. 56.



Fromm considera que sólo puede cuestionar como engañoso el hacer de otros quien crea que su proyecto de *orientación* en el mundo es el menos des-
acertado. ¿Implica la posición de Fromm la relati-
vidad de todo proyecto con que se pretende dar un
sentido a la existencia en el mundo? Antes de res-
ponder trataremos de interpretar la forma en que
Fromm traza, a su vez, su proyecto para resolver el
problema que a todo hombre plantea la existencia.

II. EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA

Aunque es innegable que la vida y el hombre forman un todo único, la experiencia del hombre es la de vivirse como un ser aparte, y es de comprenderse que trate entonces de eludir toda conciencia de vivir como separado, aislado y relativamente impotente ante la vida como totalidad y ante la vida de los demás hombres. Y, en realidad, pese a pertenecer a la vida, es arrojado de un modo del todo arbitrario en un punto de la tierra y en un momento del tiempo, de los cuales saldrá tan accidental como imprevisiblemente. Sometido a leyes naturales no cuenta con ninguna que sea humana y que pueda haber heredado como para poder guiar y normar así su desenvolvimiento. Carente de "hogar", está obligado a compartir la morada terrestre junto a los demás seres vivientes.⁵ No puede volver atrás pero no sabe hacia dónde ha de avanzar. Se encuentra un mundo que no ha sido hecho para el hombre y, urgido por crear su propio ámbito, duda acerca de cuál finalidad ha de seguir para crearlo. Y si mediante esfuerzos logra superar su separación y su relativa desvalidez, a expensas de establecer cierto equilibrio entre sus exi-

⁵ E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI, 1975. p. 230.



gencias y las circunstancias, pronto se tornará consciente de la inestabilidad de todo equilibrio. De modo que siendo un ser viviente se vive aparentemente opuesto a la misma vida, y debe tratar de establecer cualquier tipo de vínculos aunque sean provisionales para poder reconciliarse con la existencia. Sin leyes ni finalidades manifiestas, debe vivir creándose a sí mismo, y puede trascenderse autotransformándose sólo hasta que logre cierta armonía con la existencia, lo que a su vez lo impelerá a dar un nuevo salto y a seguir adelante hacia nuevas búsquedas.

Si alguna vez el hombre abrigó la creencia de ser la creatura que Dios había colocado en el centro de toda su creación, si llegó a creerse el fin mismo de esa creación, hoy, en cambio, se descubre —así lo experimenta Fromm— como un ser descentrado en el inmenso universo. Ya no es el “amo ni es la finalidad de la creación”. Ni puede manejar a su mundo, el cual se torna cada vez más difícil de ser reconocible. Se vive entonces apenas como “una partícula”, “una nada” en algún lugar del espacio. Un ser que ha perdido “toda clase de relación concreta con los demás seres y cosas”.⁶

Y en la actualidad, quizá como nunca antes, el hombre comienza a desligarse de aquellos puntos de referencia con relación a los cuales en el pasado podía organizar toda la abrumadora variedad de percepciones y de impresiones. Propenso ahora a compartir varios sentidos y orientaciones de la existencia, en vista de que no llega a convencerse de ninguno se confunde, se dispersa, derrocha sus energías, termina por no ser capaz de creer en ningún fin trascendente, por lo que permanece anclado en su egocentrismo, vulnerable a la despersonalización, identificado sólo con su actividad de trabajo, con su

⁶ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE, 1966, pp. 90-175.



papel de actor social; incluso tiende a cosificarse, si es que no huye de la impotencia vital y de la apatía mediante drogas o sometándose a estímulos tan excitantes como intercambiables e inhumanos.

Pero si el hombre es el ser inacabado, consciente de vivir en un mundo que le resulta extraño y en condiciones de aislamiento, impotencia y cierta proclividad al engaño, es —para Fromm también— el ser que no puede dejar de dedicarse a la búsqueda de la mejor respuesta que pueda encontrar para satisfacer las contradicciones de su existencia. Fromm no deja de asombrarse por todo lo que el hombre ha creado y transformado, por cómo ha logrado trascender en busca de “objetivos superiores” pese a encontrarse las más de las veces con todo un medio social adverso. “El hombre —para Fromm— tiene un objetivo inmanente.”⁷ Y la fuente de las energías que persiguen ese objetivo está enraizada en su propia constitución biológica. Y es esta estructura la fuente misma de las normas para la vida, aunque tales normas entrarán en conflicto con las circunstancias socio-económicas. Pero es la misma contradicción entre la constitución biológica y la realidad social y económica la que obliga al hombre a persistir en la búsqueda del desarrollo óptimo de sí mismo, que es la garantía indispensable para poder responder al dilema de la existencia con la mejor de las respuestas que pueda hallar o crear, dadas sus circunstancias.

III. LO INCONSCIENTE Y LA EXISTENCIA

Si interpretamos adecuadamente a Fromm, lo inconsciente se identifica con la realidad. Mas como existen progresivas aproximaciones a la realidad, lo

⁷ E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, op. cit., p. 263.



inconsciente es la realidad última: es la situación existencial del hombre en la tierra.

Si para Fromm la realidad existencial es lo inconsciente, lo es porque, tal como lo han presentado los existencialistas, despierta y desata el vértigo de la locura el ser conscientes de la realidad última: el habitarnos en un cuerpo desvalido y efímero, mediante una mente que tiende fácilmente al engaño y al extravío, en un mundo que, asombrosamente idóneo para propiciar la vida, es ostensiblemente silente para revelar su destino. Pero Fromm no concuerda con aquella posición existencialista que encuentra el mundo desprovisto de sentido, mientras descubre que es el hombre quien pretende darle un sentido en el esfuerzo muchas veces fallido de darse un sentido a sí mismo. Para Fromm la existencia no tiene otro sentido que el pleno desarrollo de sí misma, el cual no puede lograrse sin el desarrollo óptimo de la totalidad del medio social en que se desenvuelve. Por esto, si bien Fromm considera todo quehacer humano como un intento de responder a la existencia, no termina por asumir una posición relativista, ya que no se trata de dar cualquier respuesta sino la mejor respuesta que pueda darse según las propias posibilidades y las condiciones imperantes. Y la meta de toda respuesta que tiende a ser la mejor no puede ser otra que la del bienestar humano. Siempre que el bienestar de la totalidad de la estructura biológica corresponda al bienestar de la totalidad de los miembros de la sociedad a la cual se pertenece.⁸ Y si Fromm reconoce que el mundo no está hecho para el hombre, piensa que ello es precisamente lo que lo impulsa a asumir el reto para humanizarlo, ya que si bien puede enloquecer al percatarse de su situación existencial, también puede reorientarse y cuestionar su elección vital, al adquirir tan fulgurante como temible conciencia.

⁸ Sobre la relación entre lo racional y la totalidad, *ibid.*, p. 266.



Aunque lo más común es que el hombre se aparte de la conciencia de su condición existencial, y trate de convertir la existencia en un simple medio de sobrevivencia, y más aún en el instrumento para alcanzar el éxito y el reconocimiento social. Dedicado a utilizar la existencia para el logro de tales fines, pretenderá luego justificar con este esfuerzo la razón de su existencia.

Pero vemos que, según Fromm, si el hombre se conforma a la trivialidad de la vida adaptativa, fracasa existencialmente. Reducido a actuar un papel tramado por otros y, disfrazado de “actor humano”, ignorará por cada gesto y por cada actuación el sin sentido de vivirse como un ser extraño en un mundo doblemente extraño. Pero si hastiado de engañarse intentara superar la trivialidad de la existencia social, se aproximará a aquella experiencia del dilema existencial que es inconsciente por ser enloquecedora. Fromm no deja de reconocer entonces la heroicidad de cualquier hombre, aunque el hombre sucumba precisamente por su heroica tarea.⁹

Isaías era consciente del autoengaño del idólatra. Fromm reconoce que la actitud de Isaías, como la del idólatra, aunque distintas, son de todos modos respuestas que pretenden resolver el problema de ser humanos. Isaías responde al reto de la existencia sin permitirse ninguna ilusión idólatra. Aquella ilusión que termina por encarnarse cuando se prefiere de lo existente algo que predomine sobre las demás cosas y que sirve de blanco para la atribución de poderes trascendentes. Para Fromm, empero, Isaías ha de ser de algún modo virtualmente idólatra; su ídolo no es un leño tallado sino el principio abstracto creador del todo, intangible e invisible más allá de todo.

Fromm cree constatar la imposibilidad de trascender los límites de la existencia humana. Pero cree

⁹ *Ibid.*, p. 270.



también que sin elegir ningún principio más allá de la existencia, el hombre puede salvarse por sí mismo, sin otra meta que la realización de la existencia como fin para sí misma. La propia historia contemporánea demuestra que el hombre puede vivir sin Dios. En su respuesta a Dostoyevski, lo que revela Fromm es la irrelevancia de la desaparición de Dios con relación a los cambios de la conciencia humana, la cual parece ser sólo influible por las condiciones determinantes de la existencia social.¹⁰

IV. EL HOMBRE UNIVERSAL

Si para Fromm la existencia no tiene otro sentido que su trascendencia, veremos cómo se puede trascender la existencia sin recurrir por ello a una trascendencia de índole teísta.¹¹

En realidad no puede expandirse ni transformarse la conciencia sin la superación del egocentrismo, de la falsa conciencia y de la conciencia autoritaria. Pero esta superación no suele darse de un modo espontáneo. No es suficiente la intención ética —misma que tanto se le atribuye al propio Fromm— siendo que tampoco a la historia la impele una fuerza immanente, lineal y progresista.

En la actualidad, sin embargo, el sufrimiento que se extiende por el mundo parece convertirse en la condición primaria que puede propiciar los cambios. La creciente crisis de las probabilidades de alcanzar el éxito y el poder quizá provoque que el hombre desista de buscar hacia afuera y comience a vislum-

¹⁰ E. Fromm, *La revolución de la esperanza*, México, FCE, 1970, pp. 64-97.

¹¹ Para apreciar la importancia que Fromm atribuye a la *experiencia "x"*, véase, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 56.



brarse a sí mismo.¹² Vemos cómo en el deterioro de las sociedades urbanas la conciencia social se revela tan falsa como la misma sociedad que la determina. Cómo el irrefrenable descrédito de toda autoridad ante las nuevas generaciones invierte la génesis del temor juvenil a la insignificancia. Este temor antes orillaba a crecer identificados bajo una conciencia externa y dominante; hoy, por el contrario, tal temor a la insignificancia crece al permanecer sometidos a la conciencia de la autoridad, la cual sin ser ya valiosa ni válida, no podrá hacer reconocer el “rostro de nadie” de quien se subordina. Parece finalmente posible que por la crisis de la conciencia social enajenada, el egocentrismo se disuelva en un auténtico interés del hombre por sí mismo, y que el debilitamiento de la autoridad irracional favorezca la búsqueda de una existencia menos alienada.

Pero con la nueva conciencia que se despierta se puede advertir que el problema de la existencia no depende únicamente de las fuerzas sociales o sólo de las pasiones individuales. Por la auténtica conciencia que tiende al cambio se puede ser conscientes de la importancia de las contradicciones que se producen entre el poder de las circunstancias y la fuerza de las pasiones.

Las circunstancias

Si el hombre se engaña pensando que las condiciones socioeconómicas son tan irreversibles como inmodificables, puede caer en el error de creer que es la historia la que hace al hombre.¹³

Basándose en la postura de Marx, quien condiciona todo cambio de conciencia a la transformación

¹² E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1965, pp. 122-143.

¹³ E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, op. cit., p. 268.



de la sociedad que la determina, Fromm sostiene que la auténtica conciencia sólo puede despertarse cuando se libere a la conciencia de toda preocupación urgente por asegurar la sobrevivencia y se la despoje igualmente de toda ambición y codicia por lo innecesario.¹⁴ Los cambios sociales que Fromm reconoce que pueden favorecer el desarrollo óptimo del hombre son aquellos que propician su libertad, lo estimulan activamente, eliminan la explotación humana, y tienden a establecer modos de producción “centrados en el hombre”.¹⁵

Las pasiones

Ante sus circunstancias el hombre desarrolla sendos tipos de poderes, que serán tanto racionales o irracionales cuanto favorables o desfavorables sean las circunstancias. A estos poderes que reaccionan ante la existencia suele denominárseles pasiones. Según Fromm la pasión es la manifestación del esfuerzo consciente e inconsciente por resolver el problema de la existencia. Pero Fromm nos advierte del error de identificar este problema fundamental con el complejo de Edipo, basado en pasiones tan parciales como infantiles, o con el dilema de Hamlet de decidirse a la acción. Estos conflictos resultan del todo triviales si se comparan con el conflicto central del hombre, por el cual en cambio éste intenta trascender la condición de ser un simple *objeto*, a la vez que se afana por hacer que su existencia merezca la pena de ser vivida.¹⁶

¹⁴ Fromm analiza detalladamente los cambios socioeconómicos indispensables para la renovación de la conciencia humana en varios de sus libros; véase en particular, *Ética y psicoanálisis*, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, *La revolución de la esperanza*, *¿Tener o ser?* entre otros.

¹⁵ E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, *op. cit.*, p. 268.

¹⁶ *Ibid.*, p. 269.



El *fracaso existencial*, según Fromm, es el no haber llegado a ser lo que se podía ser según lo permitían las circunstancias.¹⁷ Este fracaso suele justificarse por la adversidad de las condiciones que coartan el desarrollo que la constitución biológica exige; cuyo destino inmanente sólo puede realizarse si es racional la totalidad de su respuesta. Fromm propone como racional a todo pensamiento, sentimiento o acto que favorezca el funcionamiento y el desarrollo adecuado del todo del que se es parte. Así, sólo la racionalidad de la humanidad en su totalidad puede garantizar el desarrollo de la totalidad de la inmanencia biológica del hombre. Esta realización, que depende del surgimiento del “hombre universal”, es todavía utópica. Mientras tanto, la existencia irracional menoscaba y pervierte las posibilidades humanas, existencia cuya lógica empero puede ser “racional”, si se la considera en función de la desfavorabilidad de las circunstancias. Pero, ¿son las condiciones siempre superables? De no serlo, ¿la irracionalidad de las condiciones no pone en duda toda esperanza en la realización de la racionalidad existencial? Parece ser que Fromm es de la opinión que la indeterminabilidad de todo hombre vuelve imposible la totalización de la irracionalidad de las condiciones.¹⁸

Si el fascismo, por ejemplo, se ha tratado de justificar por la malignidad de las condiciones socio-económicas imperantes, vemos cómo Fromm, testigo de esa época, opina que no puede dudarse de que en ese tiempo existían opciones históricas mucho menos inadecuadas para la humanidad,¹⁹ lo cual permite pensar que existen respuestas más o menos irracionales hasta cierto punto independientes de la lógica de las condiciones desfavorables, o de lo contrario podríamos también reconocer la manera en

¹⁷ *Ibid.*, p. 268.

¹⁸ *Ibid.*, p. 267.

¹⁹ *Ibid.*, p. 267.



que las pasiones irracionales pueden incrementar la apariencia de la desfavorabilidad de las condiciones sociales. Nos permitimos esta digresión para ilustrar cómo el conflicto existencial no depende exclusivamente de la favorabilidad o de la malignidad de las circunstancias, ni sólo de la racionalidad o irracionalidad de las pasiones, sino de la contradicción histórico-existencial entre circunstancias y pasiones, entre condiciones socioeconómicas y respuestas humanas.

Y es por la progresiva conciencia de estas contradicciones existenciales que el hombre puede adentrarse en el conocimiento de sí mismo y del otro. A este propósito Fromm funda la posibilidad del conocimiento del otro sobre la base del conocimiento de las propias contradicciones existenciales, las cuales, por no ser distintas entre los hombres, revelan la unicidad de la experiencia humana.²⁰

Esta “experiencia humana primaria” que radica en la situación existencial del hombre, es la experiencia fundamental de lo inconsciente.²¹ A medida que penetramos en lo inconsciente esta experiencia primaria revela todas las búsquedas que todos los hombres compartimos ante el dilema de la realidad existencial: tanto los intentos de huida y regresión hacia la imposible armonía prehumana, como aquellas búsquedas por establecer el equilibrio óptimo con la existencia en la tierra. La neurosis, según Fromm, es precisamente el resultado de la contienda entre estas tendencias regresivas y progresivas.²²

Hacer consciente lo inconsciente es entonces un “acto total” que puede dar cuenta de las distintas respuestas que palpitan en el *corazón del hombre* como posibles soluciones al problema que plantea la

²⁰ *Ibid.*, p. 269.

²¹ D. T. Suzuki y E. Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, *op. cit.*, pp. 104-122 y 132-152.

²² E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, *op. cit.*, p. 239.



inadaptabilidad existencial humana, y se revela como conocimiento por la experiencia de aquellas categorías de pensamiento y afecto que constituyen el núcleo existencial de todo hombre. Este conocimiento es lo que posibilita la transformación de la “mera idea de la universalidad del hombre en la experiencia misma de esa universalidad”.²³ Al darse en lo inconsciente todas las posibilidades, desde la del animal presa de su tendencia regresiva hasta la del hombre anhelante de su trascendencia, la recuperación de lo inconsciente es la realización misma de la experiencia del humanismo. Si la conciencia representa al hombre social,²⁴ al hombre limitado por las circunstancias sociales e históricas en las que accidentalmente se encuentra, lo inconsciente es el hombre total, es el hombre *universal*.²⁵

V. PSICOANÁLISIS Y MISTICISMO

De su experiencia Fromm concluye que el hombre no puede salvarse sin rescatar aquellos auténticos poderes que comparte *como hombre universal*. Pues aunque el hombre tema la experiencia de sorprenderse como criatura separada y desvalida, no puede dejar de ser parte inherente del cosmos, por lo que puede volver a descubrir su raigambre innegable en el medio cósmico.

Por el anhelo de unión universal el hombre tiende a trascender la intolerancia que experimenta por verse como objeto separado, como opuesto a la misma vida y destinado a una ciega o sórdida sobrevivencia o a simples soluciones triviales. La separación

²³ E. Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, op. cit., p. 116.

²⁴ E. Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, op. cit., véase el capítulo dedicado a “El inconsciente social”, pp. 103-147.

²⁵ E. Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, op. cit., p. 143.



entre “sujeto y objeto”, entre “hombre social y hombre universal”, puede superarse a expensas del desarrollo de la razón y del poder de captar inmediata e intuitivamente la realidad;²⁶ más allá de toda modalidad refleja y sublimada, distorsionante o fría-mente intelectual.²⁷

Este conocimiento por la experiencia que propone Fromm, trasciende el concepto racional occidental del conocimiento y se aproxima tanto a lo que Spinoza consideraba como forma superior de conocimiento, *la intuición*²⁸ como a la “*intuición intelectual*” de Fichte, o a la “*conciencia creadora* de Bergson”.²⁹ La meta común de estos métodos es la trascendencia del “conocimiento dividido entre sujeto y objeto”³⁰ y el logro del “pleno despertar de la personalidad a la realidad”.³¹ Esta meta trascendente que Fromm denomina “orientación plenamente productiva”, corresponde también a la meta de las disciplinas del budismo zen, cuya importancia llegó a ser vital para Fromm, según él mismo lo reconoce en el libro que escribió en colaboración con el maestro Suzuki.

En el intento de vincular estos procedimientos en la búsqueda de una misma meta, Fromm realiza un notable esfuerzo de síntesis entre Freud y Marx y entre éstos, a su vez, con Buda y el maestro Eckhart. Pero una de las dificultades que presenta este intento de síntesis es la de encontrarnos con que mientras para Freud y Marx no hay más mundo que éste, se atribuye a Buda, y tal vez al mismo Eckhart, la convicción de que este mundo, aunque no sea necesariamente falso, no es en ningún modo el único mundo. Lo mismo que para Buda, para Eckhart, el mundo, mientras no sea divino, “parece sin valor y

²⁶ *Ibid.*, p. 138.

²⁷ *Ibid.*, p. 147.

²⁸ *Ibid.*, p. 143.

²⁹ *Ibid.*, p. 121.

³⁰ *Ibid.*, p. 143.

³¹ *Ibid.*, p. 126.



repugnante”.³² Y en cambio, en su intento por realizar la síntesis, Fromm concibe todo otro mundo al que puedan aspirar seres como Eckhart o Buda, como mundos que no pueden ser más que poéticos. De modo que para consolidar la gran síntesis Fromm, que desde un principio identificó al budismo como una práctica no teísta, culmina por reconocer en Eckhart cierto ateísmo.

Por otra parte, pese a que Freud no contó con ideas acerca del *si-mismo* o de un *Id* trascendente, Fromm trata de rescatar la clásica meta freudiana de transformar el *Id* en *Ego*. Cuando en realidad poco puede compararse la propensión de Freud por fortalecer un ego intelectual tan construido como constructivo, y más que celoso guardián del *Id* gran rumiador de culpas por no poderlo controlar sin mortificarse, con aquella práctica independiente de toda reflexión intelectual y totalmente anti-yoica del budismo. El mismo Fromm, que trata en toda ocasión de salvar aquella fórmula freudiana, reconoce obviamente que la meta de superar “la enajenación y la separación entre sujeto y objeto” y “la separación dentro de sí mismo, entre el hombre universal y el hombre social”, “significa superar el deseo de aferrarse al ego, de adorarlo, significa renunciar a la ilusión de un ego separado, indestructible, que debe ampliarse, preservarse, como los faraones egipcios esperaban conservarse como momias por toda la eternidad”.³³

La fórmula de Freud todavía puede rescatarse si por el Ego que sustituirá al *Id* entendemos la realización de un nuevo yo, aquel yo *nuevo* que es el producto de aquella práctica existencial que Fromm sintetiza con “el darse nacimiento a sí mismo”, y también con el concepto de “autotransformación”.³⁴

³² Según lo cita el propio Fromm en *ibid.*, p. 97.

³³ *Ibid.*, p. 147.

³⁴ E. Fromm, *Y seréis como dioses*, op. cit., p. 57.



Mucho más espacio ocuparían las discusiones acerca de la validez de la interpretación de Fromm del budismo y de los escritos de Meister Eckhart, como doctrinas místicas no teístas. De cualquier modo, Fromm siempre valoró la experiencia mística, sea teísta o no teísta, como la modalidad superior de existir, puesto que es la experiencia que supera la trivialidad de la vida social enajenada mientras trasciende la desquiciante vivencia de la soledad existencial. Teísta o no teísta, esta experiencia mística no será de todos modos válida si en el intento de apertura al mundo por la liberación de la cárcel del egocentrismo no se rompe todo lazo de sangre, toda unión de clase, toda ilusión nacionalista, no se renuncia a la avidez, a la destrucción, a la necrofilia, no se experimenta la independencia, el amor, la experiencia de universalidad y de re-unión cósmica.

Fromm se declaró a sí mismo “místico-no teísta”.³⁵ Al pretender salvar los dos mundos escogió el camino más arduo, con el riesgo de no ser oído ni por unos ni por otros. Porque para los que todavía creen, “no teísta” equivale a prescindir de todo medio divino. Y para los que no creen ni en el cielo ni en la tierra, “misticismo” equivale a cierta religiosidad, simplemente humanista, sí, pero que por humana ya no es creíble.

Fromm experimentó la vida del hombre como un proceso inevitablemente religioso, pues no habría existencia sin “un marco de orientación y un objeto de devoción”.³⁶ Convencido de esta religiosidad radical, trató denodadamente de establecer cierta racionalidad para normar criterios para el mejor desarrollo de la misma, en aras del bienestar humano como

³⁵ *Ibid.*, p. 23.

³⁶ Si Fromm interpreta la experiencia de Buda o de Eckhart, como atea, su perseverancia por ahondar la experiencia religiosa, ¿no podría a su vez interpretarse como la inconsciente búsqueda de una auténtica religiosidad teísta?



totalidad biológica que aspira a realizarse en una totalidad psicosocial y económica que debe a su vez desarrollarse en toda su plenitud y en sus múltiples gamas de expresión. Por su pasión racionalista, Fromm trató de interpretar la misma Biblia en términos racionales y quiso creer que la unión cósmica, aquella unión que supera la escisión por la que el hombre vive el mundo como “objeto”, como *opuesto*, podría realizarse según los criterios de la razón en consonancia con aquella empatía intuitiva que nunca podría superar la simple cualidad poética. Por esta religión atea, Fromm, a lo largo de su vida, abrigó la esperanza de la fundación de *La ciudad de Ser*, fruto de la síntesis entre *La ciudad de Dios* —de la cultura medieval tardía— y *La ciudad terrenal de progreso* —de la sociedad industrial moderna.³⁷

³⁷ Véase las páginas finales de *¿Tener o ser?*, donde conmina a los cristianos a convertirse finalmente al “espíritu de los Evangelios”.