



## 3

### La «ciencia» de la era humanista

#### 3.1. *Freud y el relativismo manipulado*

Después de todo lo que llevamos escrito, no es prematuro afirmar, sin reserva alguna, que los propósitos perseguidos por Fromm son, en última instancia, éticos. La auténtica perspectiva de Fromm es la de la normatividad ética y es ya hora de que la explicitemos en toda su amplitud, a fin de comprender debidamente el sentido último del carácter social. El *pathos* ético de Fromm, contenido hasta cierto punto en sus primeros escritos, irrumpe definitivamente en los años cuarenta y lo hace con tal fuerza que desde entonces apenas es posible encontrar en su obra una sola noción, cuyo sentido originario no haya sido suplantado por un sentido ético. El problema, alrededor del cual dan vueltas todos los escritos de Fromm, es el de los valores que conducen a la autorrealización del hombre, y del hombre actual, el mismo que es perseguido y alienado por las tretas del capitalismo. Estos valores los va a buscar Fromm retornando a la tradición de la ilustración. Hemos de decir que el capitalismo, en la perspectiva frommiana, es la antítesis dialéctica de la razón ilustrada, su fruto más maduro y la negación máxima de sus valores, antítesis cuya superación se logrará únicamente retornando al humanismo y a la confianza en la razón, de los cuales surgió. Cuando Marcuse le tache a Fromm de «reaccionario», el argumento esgrimido por éste en su defensa consistirá en decir que poner de relieve los auténticos valores humanistas es descubrir las razones del fracaso del capitalismo y, por tanto, hacer una crítica social<sup>1</sup>. Esta va a

<sup>1</sup> Fromm, 23 1968 [1955].



ser, pues, la revolución de Fromm: una revolución ético-humanista o, como él mismo la llamará, una «revolución de la esperanza»<sup>2</sup>, de esperanza en la bondad ética del hombre, esperanza y bondad que no van a ser otras que las que ya profesó la ilustración.

Un espíritu de orgullo y de optimismo distinguió a la cultura de occidente durante las últimas centurias: orgullo en la razón como el instrumento del hombre para el entendimiento y el dominio de la naturaleza; optimismo por el logro de las esperanzas más queridas de la humanidad, la obtención de la mayor felicidad para el mayor número de individuos<sup>3</sup>.

Este orgullo está plenamente justificado, pues los logros materiales de la razón han creado las condiciones objetivas de una existencia humana digna. Hoy podemos decir que el problema de la «producción» se encuentra prácticamente solucionado<sup>4</sup>. Creadas, así, las condiciones que posibilitan la satisfacción de las necesidades más urgentes, las «instintivas» dirá Fromm, podemos comenzar, «ahora por vez primera», a pensar en la realización de otras necesidades humanas, quizá menos urgentes, pero sin duda más fundamentales. Ha llegado ya la hora de pensar en la posibilidad real de la «unidad de la raza humana y de la conquista de la naturaleza en provecho del hombre». Sin embargo, a pesar de la facticidad de esta posibilidad, el hecho es que el hombre moderno no sólo no piensa en ella, sino que, además, es cada vez más infeliz y alienado. El capitalismo no se ha conformado con lograr la satisfacción de las necesidades instintivas; ha ido más lejos, ha hecho del hombre un verdadero «sistema de deseos» por la mercantilización de sus necesidades más primarias y urgentes. Ha reducido el hombre a su dimensión fisiológica, prescindiendo de las dimensiones superiores de su existencia. Pero, absolutizadas las necesidades de origen fisiológico, su satisfacción, lejos de crear una existencia plena, no hace más que socavar la identidad del yo, destruyendo, así, la salud del hombre contemporáneo, Fromm se nos muestra aquí como un buen diagnosticador. Su mirada ética le permite ahondar en una realidad clínica induda-

<sup>2</sup> Cf. 37 1970 [1968].

<sup>3</sup> 18 1969 [1947], 15. En general, para las páginas siguientes, cf. *ibid.*, 9-50.

<sup>4</sup> Es una constante de Fromm que su perspectiva se centre siempre y en todos los sentidos en la sociedad y cultura occidentales, y sobre todo en la «americana».

ble: la pretendida satisfacción del ello no es por sí misma garantía de salud.

Localizados ya algunos puntos de orientación, veamos de qué diques se vale Fromm para contener el ataque del capitalismo contra el hombre. ¿Esos diques serán unos remedios etiológicos o simplemente sintomáticos? Hemos de decir que Fromm se nos queda en el nivel de la superficie. Localiza el síntoma, diagnóstica bien, pero trata de curar sin ahondar más. Así, puesto que el capitalismo se ha encargado de que el hombre pierda la visión de su propia totalidad, centrándolo en sus necesidades instintivas, a fin de convertir al hombre en un medio para su provecho, lo que hemos de hacer es volver a insistir en los auténticos problemas de la existencia: qué somos, cómo hemos de vivir, cuál será el mejor modo de liberar nuestras energías. En una palabra, hemos de volver a recuperar las ideas y las esperanzas de la ilustración —que en último término se remontan hasta el renacimiento y la reforma<sup>5</sup>—, hemos de recuperar aquella fe en el hombre que posibilitó la modernidad.

La ilustración profesó una fe en la razón y en el hombre que no se limitaba a creer en la capacidad humana para alcanzar su felicidad material mediante el progreso de la ciencia y de la técnica. Su fe era también una fe en la razón como guía capaz y suficiente para establecer juicios de valor sin necesidad de recurrir a la revelación o a la iglesia. Hoy esta fe en la autonomía de la razón se ha perdido y como la fe en la revelación es ya irrecuperable, el resultado es un relativismo ético fomentado y manipulado por el capitalismo, que puede imponer, así, los valores que respondan a sus propios intereses. Fromm sería aquí presa fácil del crítico minucioso por la generalidad y abstracción de sus juicios y valoraciones. ¿Puede afirmarse sin una matización posterior que el relativismo ético contemporáneo es sólo una consecuencia de la duda irracional sobre la autonomía de la razón? ¿no habría que decir más bien que esta duda tiene su buena dosis de racionalidad y que la historia y la ciencia han demostrado sobradamente que la irracionalidad habría de buscarse en el optimismo liberal e ilustrado? Lo paradójico es que el mismo Fromm, igual que toda la escuela de Frankfurt, ha subrayado, sobre todo en *El miedo a la libertad*, con toda radicalidad que la «irracionalidad» de ese optimismo liberal ha sido «racionalmente» utilizado y aprovechado en la sociedad de masas. Y lo que es más importante, cuando las ciencias de la historia y la misma filosofía nos

<sup>5</sup> Cf. 30 1962 [1961], 7-8.



demuestran que la razón no puede trazar ninguna antropología al margen de la relatividad de la historia, cuando la antropología cultural nos dice que la razón no puede emitir ningún juicio objetivo de valor si no es en y a través de la relatividad de las culturas, cuando la crítica social pone de relieve el carácter engañoso de la absolutez de la razón metafísica, cuando todo parece invocar una reconsideración del poder absoluto de la razón, entonces Fromm nos dice que el relativismo ético se debe únicamente a la duda irracional sobre el poder de la razón introducida por el capitalismo. Al parecer, Fromm cree que nuestra fe en la razón la podemos confesar hoy del mismo modo que la confesaban los ilustrados del siglo XVIII, como si entretanto no hubiesen surgido motivos suficientes, no para que no sigamos creyendo en el poder de la razón, pero sí para creer que este poder sólo puede hacerse con el ser y con el valor a través de la relatividad de la experiencia empírica, histórica y cultural. Fromm prefiere no ahondar en el sentido auténtico y último de este «relativismo» ético y sin considerar la posibilidad de distinguir entre «objetividad» y «absolutez», lo condena por el hecho —importante, sin duda— de que pueda ser éticamente manipulado.

No obstante, ese mismo crítico minucioso habrá de reconocer que, aun con brocha gorda, Fromm atisba algo que es fundamental en la vida política y económica y cuyo descuido tiene graves consecuencias sociales. Detengámonos en ello. No hay vida política, social y económica que no practique una concepción concreta del hombre y un sistema determinado de valores. La política se vale en su praxis de los conocimientos aportados por las ciencias particulares, pero como toda ciencia práctica, como toda ciencia que sea un «arte», no sólo acumula esos conocimientos sino que los ordena en función de una visión del hombre como totalidad, es decir, de una visión filosófica del mismo que va más allá de la visión que le pueda proporcionar cualquiera de dichas ciencias. Esto significa, por decirlo de otro modo, que la política aplica los conocimientos científicos a través de la mediación de una visión global del hombre, que a su vez es el presupuesto lógico —no «práctico»— del sistema ético de dicha política. Esto supuesto, Fromm entrevé que en nuestra civilización industrial se impone con urgencia una reflexión a fondo sobre el sentido global que da a la existencia humana, sobre su concepción del hombre y sobre su sistema de valores a fin de que esta civilización respete y fomente una jerarquía auténticamente humana de necesidades, jerarquía que sólo puede establecerse por una reflexión filosófica sobre los datos científicos. Son precisamente estos mis-

mos datos, los que ponen de manifiesto unas contradicciones, cuya superación exige, entre otras cosas, la reformulación de una antropología más acorde con los problemas contemporáneos. No creemos nosotros que la prioridad lógica de la antropología sobre la ética signifique la posibilidad de estructurar válidamente una concepción del hombre al margen de la praxis histórica en todos sus niveles, incluido el científico, praxis histórica que a su vez asumiría dialécticamente la realización de una determinada ética y una determinada antropología, cosa que Fromm nunca tiene en cuenta. Consecuentemente, tampoco creemos que los esfuerzos de redefinición antropológica y ética sean armas suficientes para superar las contradicciones de nuestra sociedad. Sin embargo, y a pesar de estos desacuerdos, compartimos absolutamente los esfuerzos frommianos en orden a desvelar la insuficiencia ética y antropológica del capitalismo, así como sus intentos por alcanzar una nueva impostación del sentido de nuestra existencia.

En cualquier caso lo importante es destacar que éste es el contexto desde el que hay que comprender las acusaciones de relativismo ético que hace Fromm contra el conductismo y, sobre todo, contra el psicoanálisis. Nada de extraño que él, como tantos otros, ponga de manifiesto la alianza del conductismo con el capitalismo y el relativismo, en la defensa de la plasticidad absoluta del hombre y en la insistencia en el enfoque biológico de la adaptación y del ajuste social<sup>6</sup>. Será, sin embargo, el psicoanálisis el principal punto de mira de los ataques de Fromm<sup>7</sup>. Merece la pena que analicemos detalladamente estos ataques. «El psicoanálisis, en su intento de establecer a la psicología como una ciencia natural, incurrió en el error de divorciar a la psicología de los problemas de la filosofía y de la ética. Ignoró el hecho de que la personalidad humana no puede ser comprendida a menos que consideremos el hombre en su totalidad, lo cual incluye su necesidad de hallar una respuesta al problema del significado de su existencia y descubrir normas con las cuales debe vivir. El *homo psychologicus* de Freud es una construcción tan irrealista como lo fue el *homo oeconomicus* de la economía clásica». Dice Fromm que la teoría psicoanalítica, no obstante, tiene el gran mérito de haber sido «el primer sistema psicológico moderno cuyo objeto principal no lo constituyen aspectos aislados del hom-

<sup>6</sup> Cf. 38 1971 [1970], 96 s.

<sup>7</sup> Apenas hay obra o escrito de Fromm que no haga mención a esto. Para las páginas siguientes, como hemos dicho anteriormente, cf. 18 1969 [1947], 9-50.



bre, sino su personalidad total». Además, con su descubrimiento de la motivación inconsciente ha aportado un elemento indispensable para el desarrollo de cualquier teoría ética, pues gracias al inconsciente podemos descubrir el verdadero sentido de las actitudes humanas, siempre ambiguas en su dimensión directamente observable. Pero, a pesar de las grandes posibilidades psicoanalíticas, el hecho es que ni Freud ni su escuela han hecho productivo su método para el estudio científico de los valores.

A decir verdad, contribuyeron en gran parte a la confusión de los problemas éticos. La confusión surge de la posición relativista de Freud, pues sostiene que la psicología puede ayudarnos a comprender la motivación de los juicios de valor, pero no nos ayuda a establecer la validez de los mismos.

Hemos de comenzar nuestra valoración crítica señalando que Fromm tiene razón, al menos, en un punto: en que Freud trató de abstenerse de todo juicio de valor, al menos en gran parte de su obra. En este sentido, hasta podríamos aceptar la por lo demás bien problemática ausencia de textos freudianos en la argumentación de Fromm. La cuestión entonces sería, en último término, si el no reconocimiento de la psicología para establecer juicios de valor significa necesariamente el reconocimiento del relativismo ético y, consecuentemente, —siempre desde la perspectiva frommiana— la alianza con un capitalismo que se aprovecha de él para imponer sus valores. En primer lugar, hay que decir que tras la actitud de Fromm se encuentra la sospecha, de vieja raigambre frankfurtiana, de que las ciencias naturales y positivas se erigen fácilmente en «metafísicas» o *Weltanschauungen* para después, desde esa posición, imponer los valores éticos que se les antoje. Es indiscutible que esta sospecha es fundada. Ya hemos dicho que todo programa político, social o económico tiene dos aspectos que hemos de considerar. Por una parte, siempre implica una normatividad ética. Por otra, aplica las ciencias positivas en sus proyectos, pero esta aplicación siempre acontece por la mediación de esa normatividad. Ahora bien, toda ciencia positiva y natural tiende por su propia dinámica a convertirse en una concepción del hombre y del mundo como totalidad, superando así los límites de su competencia. Con esto no pretendemos, naturalmente, postular la ausencia de todo presupuesto teórico en las teorías y en los sistemas científicos. Postularlo carecería de sentido y supondría reconocer en el dato un principio racional de orden y sistema del que carece si es abandonado a sí mismo. Se

trata, simplemente, de la tendencia que tienen las ciencias positivas a erigirse inconfesadamente como explicaciones últimas y totalitarias de la realidad. El riesgo ético que esto significa es evidente. Las ciencias positivas deben limitarse por su propia naturaleza a describir y explicar un ámbito de la realidad. De ahí, que cuando tratan de imponer sus leyes y sistemas a toda la realidad no hagan otra cosa que distorsionar los ámbitos de ésta que no les pertenecen. Pensemos, por ejemplo, en las consecuencias éticas de un hedonismo erótico indiscriminado, fundamentado y racionalizado a partir de un «principio de placer», válido como principio explicativo de ciertas dimensiones del comportamiento humano, pero incapaz de dar razón de algunos fenómenos «prehedónicos» o de otros «posthedónicos»<sup>8</sup>. Algo parecido podríamos decir de un «adaptacionismo» a toda costa, basado en el principio biológico de la adaptación, principio igualmente válido para explicar ciertos aspectos del comportamiento, pero inadecuado para otros que requieren una consideración del hombre como sujeto activo capaz de tomar postura ante la realidad, punto de referencia de la adaptación pretendida. Es evidente que estos ejemplos son reales y que los sistemas políticos no son ajenos a esta incursión de las ciencias humanas en ámbitos que no son los suyos.

Por otra parte, hemos de decir que Freud no eludió por completo el peligro de la «metafísica científica». Más bien, el hecho es que a partir de los años veinte sus escritos abundan en enunciados filosóficos e incluso éticos formulados desde la perspectiva limitada de su teoría científica. Pero comencemos por decir que Freud pretendió, primariamente, mostrar de qué tácticas y mecanismos se vale el hombre —pero el hombre en cuanto *Triebwesen* (como «ser pulsional») y sólo a este nivel— de un modo inconsciente y «pre-voluntario» en la búsqueda del placer y en la evitación del displacer<sup>9</sup>. Demostró, convincentemente, que estos mecanismos se remontan a la infancia —enfoque genético— y que en algunos casos alteran las funciones psicosomáticas o impiden el uso de las fuerzas psíquicas. La tarea fundamental del psicoanálisis sería entonces que el paciente se redescubriese descubriendo las formas ocultas de la búsqueda de placer y huida del displacer, a fin de que él mismo se recrease encontrando otras nuevas formas, más acordes con su realidad personal y con la realidad entorno que le ha tocado vivir. Freud elaboró su teoría

<sup>8</sup> Wolman, 1971, 326 s.

<sup>9</sup> Cf. Görres, 1957 y 1964.



científica y desarrolló su método terapéutico desde un modelo de hombre. Esto era algo inevitable, tan inevitable como que este modelo estuviera fuertemente marcado por el mecanicismo y biologismo de su época. Para Freud, el hombre era, ante todo, un organismo y, por tanto, un sistema físico-químico que cambia continuamente a través de sus procesos metabólicos. Estas transformaciones supondrían la destrucción si no se mantuviera un cierto equilibrio metabólico. Esto se consigue por la acción de ciertos mecanismos del organismo que regulan el equilibrio en el mismo proceso de cambio y crecimiento. Desde esta perspectiva, Freud atribuye a toda vivencia y acción un sentido único: conservar ese equilibrio metabólico. La tarea clave del hombre es dar una respuesta adecuada a las exigencias que le presenta el metabolismo biológico. Estas exigencias del cuerpo a la vida psíquica son las pulsiones. Así, el hombre con su obrar busca siempre un estado metabólico cargado con la mínima tensión. Aquí radica el placer y la felicidad, y todas nuestras acciones buscan en último término este tipo de placer sensual. Cabría añadir, sin embargo, que la meta final del hombre y de la naturaleza en general no es el placer, sino la vuelta al estado libre de tensiones, al estado inorgánico, es decir, a la muerte. Fromm va a atacar a Freud a lo largo de todos sus escritos agarrándose a este modelo de hombre. Objetará que es un modelo mecanicista, instintivista, biologista, que está basado en el «carácter acumulativo» del capitalismo del siglo XIX. Sobre todo, Fromm echará en cara a Freud que este modelo supone un descuido imperdonable de los aspectos éticos de la persona humana. Ni que decir tiene que Fromm es injusto y poco matizado en sus ataques. Fromm no cae en la cuenta de que Freud se vale de este modelo a un nivel estrictamente «pulsional», en el cual no tienen cabida, al menos directamente, las dimensiones éticas de la personalidad. La perspectiva genético-pulsional, desde la que Freud accede al hombre neurótico con propósitos tanto terapéuticos como científicos, no exige en absoluto la consideración ética que invoca Fromm. En este sentido carecen de objeto los ataques de Fromm en nombre de tópicos tales como «instintivismo», «biologismo», etc., tópicos que, por lo demás, él mismo no explicita y desarrolla en la medida que cabría esperar. La inadecuación del modelo freudiano hay que probarla por medio de su inoperatividad científica o terapéutica, tarea que jamás emprende Fromm de un modo serio y riguroso. A este respecto añadiremos, que a pesar de las debilidades del modelo freudiano —instinto de muerte, concepto de carga y descarga, energía, etc.—, el hecho es que nadie ha encon-

trado aún un modelo que describa mejor los fenómenos pulsionales e inconscientes o que explique con mayor eficacia terapéutica las neurosis. Entre tanto, es la ciencia misma la que tiene la palabra y no los tópicos más o menos gastados. Esto, por una parte. Por otra, diremos que Freud no hizo más que lo que tenía que hacer al abstenerse de cualquier consideración ética. Ninguna ciencia, en cuanto ciencia positiva y descriptiva, es competente para trazar o esbozar una visión metafísica del hombre y del sentido de su existencia, ninguna es capaz de acceder al bien o a lo que «debe ser» por sus propios métodos. Pretender lo contrario del psicoanálisis supondría, precisamente, atribuirle una competencia normativa impropia de él y de cualquier otra ciencia positiva. Lo realmente lamentable es que Fromm va a reivindicar esta competencia para el psicoanálisis arguyendo a partir de unas ambigüedades, que se nos antojan incomprensibles en un hombre de sus conocimientos históricos, psicológicos y filosóficos. Fromm insiste en que la «psicología» no debe divorciarse de la ética y que Freud ha contribuido de un modo especial a que este divorcio se consumase. ¿Cómo justifica Fromm esta actitud? La clave se la da la tradición de la ética humanista, cuyo estudio testimonia que todos los grandes «éticos humanistas» fueron al mismo tiempo «filósofos» y «psicólogos». De ahí, que la psicología deba situarse de nuevo en la tradición humanista contribuyendo al conocimiento ético. Fromm no se conforma con que la ética se valga de los conocimientos psicológicos, sino que quiere que la «psicología» se dedique a estudiar al hombre como totalidad, a descubrir el sentido y las normas de la vida. Fromm quiere que toda psicología retorne de su postura «naturalista» a la tradición humanista. Esto va, en primer lugar, contra Freud, que a pesar de haber sido uno de los primeros psicólogos en trazar una «teoría de la personalidad» no ha superado los esquemas naturalistas de la ciencia. Si analizamos la argumentación de Fromm veremos en seguida que ésta se basa en una doble ambigüedad: la del término «psicología» y la de la expresión «teoría de la personalidad». Sin duda, que los grandes «éticos humanistas» fueron «psicólogos» en el sentido de que reflexionaron *filosóficamente* sobre la naturaleza del hombre y sobre su sentido. Pero, ¿puede decirse lo mismo si entendemos por «psicología» una psicología *científica*? ¿no es ésta una disciplina reciente con apenas un siglo de vida? ¿no es Freud, ante todo y sobre todo, un psicólogo científico? ¿es que todo psicólogo científico debe ser filósofo y ético por el hecho de ser psicólogo? ¿no radica aquí, precisamente, el peligro de las ciencias naturales y positivas puesto de relieve por la



escuela de Frankfurt y por el mismo Fromm? Algo similar podríamos decir de la expresión «teoría de la personalidad». ¿El que Freud elaborase una teoría psicológico-científica de la personalidad desde una perspectiva genética y pulsional exige o significa que debiera haber elaborado igualmente una teoría psicológico-filosófica de la personalidad y de su sentido existencial?

Sin embargo, esto no es todo. Ya hemos dicho que a partir de los años veinte Freud manifestó un interés progresivo por los problemas de la cultura, de la historia, de la religión y de la ética. Su actitud es conocida y responde básicamente a lo que hemos indicado anteriormente: la perspectiva genético-pulsional se apoderó de su pensamiento y se constituyó en dueña y señora de todos los fenómenos históricos, culturales y sociales<sup>10</sup>. No hay por qué insistir en que tal explicación capta insuficientemente la complejidad de los niveles superiores del comportamiento humano. Esto supone que las críticas de Fromm, siempre que sean comprendidas desde esta perspectiva, son justas. No obstante, hemos de acentuar que cualquier intento —y el de Fromm es uno— de valorar a Freud sólo o primariamente desde tal perspectiva hemos de juzgarlo como tendencioso. La razón es que la *Weltanschauung* juega en la teoría psicoanalítica un papel secundario, que los psicoanalistas posteriores a Freud han tratado incluso de superar, precisamente, a partir de los presupuestos científicos de su maestro.

Ahora bien, hechas estas reservas, difícilmente podrá negarse que Freud hizo una serie de excursiones muy cuestionables y cuestionadas a los ámbitos de la metafísica y de la ética<sup>11</sup>. El hecho fundamental es que la explicación freudiana de la moral y de la conciencia —como tales— parece agotarse en su génesis a partir de la oposición entre los impulsos instintivos y las exigencias de la realidad sociocultural, representada especialmente por las instancias paternas. La auténtica debilidad de la explicación de Freud se pone de manifiesto a la hora de dar razón del carácter apriorístico de la absolutez con que los fenómenos éticos

<sup>10</sup> Cf. Matussek, 21950; Wolman, 41971, 312-326; etc.

<sup>11</sup> En este sentido ya es clásica la distinción entre los diversos sentidos que puede asumir el concepto psicoanálisis: *Weltanschauung*, teoría psicológica científica, método de investigación científica, teoría de las neurosis, método terapéutico, descubrimientos psicoanalíticos, etc. Hay que decir, con todo, que el hecho de que puedan distinguirse varios niveles analógicos, no justifica el uso indiscriminado de esta distinción, cosa que se ha realizado con frecuencia, especialmente por autores «humanistas», que no quieren renunciar a ser «psicoanalíticos». Lo mismo podría decirse de Horney y del mismo Fromm, naturalmente: cf. Fenichel, 1940, 1944.

se presentan ante el sujeto humano, absolutez formal que es independiente del hecho de que existan diversas morales y de que dentro de éstas se den errores y equivocaciones. Esta absolutez, que es constitutiva del fenómeno ético, no puede explicarse a posteriori ya que, como dice Kant, la experiencia nos dice lo que acontece, pero no lo que debe acontecer. Lo que hace que un hecho concreto adquiera relevancia ética no brota de la realidad empírica como tal, de la realidad mundana en su facticidad empírica. En este sentido, lo que hace que un comportamiento humano determinado sea ético no surge de ese mismo comportamiento en cuanto realidad constatable empírica y científicamente. El comportamiento no hace el principio moral, sino que el principio moral hace que el comportamiento sea moral. Este punto es el que Freud no puede explicar suficientemente desde su perspectiva puramente genética y psicológica. Según él, los hijos del *Urvater* no tenían ningún principio moral cuando perpetraron su asesinato; es después, con y por la interiorización del padre asesinado, cuando surge la moral. Igual ocurre en la ontogénesis: el individuo adquiere unos principios morales, que no posee en absoluto a priori, únicamente por la interiorización de la autoridad paterna. Efectivamente, la moral surge en el tiempo y tiene un contenido psicológico, pero, ¿su formalidad se agota en el tiempo y en la psicología? Este es el aspecto verdaderamente problemático de la explicación freudiana de la moral y es aquí donde creemos que un moralista debería poner su punto de mira al apuntar contra Freud. Fromm, sin embargo, obsesionado por el problema del relativismo de los *contenidos* de la moral, va a pasarlo por alto centrándose en lo que estimamos que es, precisamente, una de las grandes aportaciones de Freud a la moral: el haber descubierto que una postura absolutista no debe olvidar el valor de lo relativo, temporal y psicológico en la moral y en la conciencia. Fromm no ha podido comprender a lo largo de toda su vida que la absolutez moral no hay que buscarla en el terreno de los contenidos sino en el de la formalidad. Sin duda, que los contenidos y su determinación objetiva tienen gran importancia. Sin duda que esta determinación no puede derivarse únicamente de la percepción subjetiva de los individuos —cosa en la que Fromm insiste acertadamente—, sino de la reflexión sobre la totalidad del hombre, su sentido y su libertad. Pero esta libertad y este sentido —verdaderos fundamentos objetivos de la moral— son siempre vividos social, histórica y culturalmente, participando por eso de las dimensiones social, histórica y cultural de la existencia humana. Y esto es lo que Fromm olvida. El sentido de la libertad



humana —el de esas «necesidades humanas»— no es fijo y definible de una vez para siempre. Aunque la libertad no pueda existir sin moral y sin sentido, aunque esta moral y este sentido no se agoten en el ejercicio de esta libertad, Fromm no ve que ambos no pueden surgir más que del ejercicio de dicha libertad, libertad que no se ejercita más que en la praxis histórica, social y cultural. La objetividad de los contenidos de la moral es la objetividad de la praxis siempre cambiante de la libertad. Y fuera de esta objetividad la moral no tiene otra. La absolutez de los contenidos de la moral «se dará» en la escatología. «Allí» absolutez y objetividad serán una misma cosa. Pero allí ya no habrá historia, ni cultura, ni sociedad. Ni tampoco nos preocuparán estos problemas. Entretanto la tarea de todo moralista no puede ser otra que constatar cómo los hombres concretos practican su libertad, para desde esa praxis denunciar los signos que hablan de su manipulación, reflexionando al mismo tiempo sobre el modo como individuos y sociedad experimentan el sentido de su libertad y, desde ese sentido, la manipulación de la misma. La absolutez de la ética se le impone a la experiencia; su objetividad es la objetividad de la experiencia de sentido de la libertad, experiencia que no es vivida más que contradictoriamente en la praxis histórica, social y cultural.

Esta preocupación por el relativismo ético se pone, finalmente, de manifiesto en la crítica frommiana del superyó de Freud.

El relativismo de Freud quedó señalado muy distintamente en su teoría del superyó (conciencia). De acuerdo con dicha teoría, cualquier cosa puede convertirse en contenido de la conciencia con sólo ser parte del sistema de mandatos y prohibiciones personificado en el superyó del padre y en la tradición cultural. *La conciencia bajo este aspecto no es más que la autoridad interiorizada.* El análisis del superyó de Freud es únicamente el análisis de la conciencia autoritaria.

El tema de la conciencia autoritaria es uno de los favoritos de Fromm, como hemos podido constatar ya, y merece la pena que nos detengamos en él<sup>12</sup>. En primer lugar, la conciencia autoritaria es una conciencia que no se determina por juicios propios y racionales de valor, «sino exclusivamente por el hecho de que sus mandatos y prohibiciones son establecidos por las autoridades». La bondad o maldad inmanentes no le preocupan, lo importante es conformarse con la norma de la autoridad interiori-

<sup>12</sup> Para las páginas que siguen, cf. 18 1969 [1947], 155-187; 1936.

zada. Normalmente las personas con este tipo de conciencia no son como los obsesivos que prescinden por completo de las autoridades externas. Más bien, sucede lo contrario. La presencia de autoridades externas es la fuente que nutre constantemente a la autoridad interiorizada, o sea la conciencia. A su vez, la conciencia, dada su necesidad de ideales que admirar, influye simultáneamente en la imagen de las autoridades externas, revistiéndolas de cualidades idealizadas, que las hacen más aptas para la reinteriorización. Así como el contenido de la conciencia autoritaria procede de los mandatos de la autoridad, «su fuerza radica en las emociones de temor y admiración a la autoridad. *La conciencia tranquila es la conciencia de complacer a la autoridad (externa e interiorizada); la conciencia culpable es la conciencia de contrariarla.*» Los dos polos entre los que se mueve la escala de valores de la conciencia autoritaria son la obediencia y la desobediencia. Ninguna virtud más excelsa que aquélla, ningún vicio más reprochable que ésta. Por otra parte, «el deber de reconocer la superioridad de la autoridad engendra diversas prohibiciones. La más importante de ellas es la prohibición de sentir que uno es o puede llegar a ser como la autoridad...». Por esto, los sistemas autoritarios establecen que la autoridad sea algo distinto de sus sujetos: «posee poderes que no están al alcance de nadie más: magia, sapiencia, fuerza, que nunca pueden ser igualados por sus sujetos». No obstante, a pesar de los esfuerzos milenarios de la autoridad, el hombre no ha dejado de esforzarse por crear, producir y ser libre. «Sin embargo, en el grado en que se sienta depender de poderes que lo trasciendan, su misma productividad, la afirmación de su voluntad, le produce un sentimiento de culpabilidad». De este modo, «la conciencia autoritaria culpable procede, paradójicamente, del sentimiento de fuerza, independencia, productividad y orgullo, mientras que la buena conciencia autoritaria surge del sentimiento de obediencia, dependencia, impotencia e inquietud». Fromm acaba su desarrollo de la conciencia autoritaria señalando cómo el hombre autoritario se trata a sí mismo con el mismo rigor y crueldad con que se deja tratar por la autoridad. Finalmente, siguiendo el mismo esquema de *El miedo a la libertad*, hace ver cómo la cultura americana, a pesar de las apariencias, fomenta igualmente, aunque más sutil y anónimamente, los mismos esquemas autoritarios, tal como la experiencia psicoanalítica lo demuestra sobradamente. ¿De dónde proceden si no la incapacidad de criticar a los padres, la culpabilidad por no obedecerlos, etc.?

La descripción frommiana de la conciencia autoritaria es rica



y plena de colorido. Pero, ¿responde a una realidad empírica concreta o es más bien un conjunto de rasgos entresacados de distintas realidades? Mucho de lo que dijimos hablando del carácter autoritario podríamos repetirlo aquí. Bastará, pues, con que digamos que Fromm ha partido de algunas experiencias clínicas, base de la noción freudiana del superyó, para después añadirles indiferenciadamente una serie de fenómenos psicológicos irracionales propios, al parecer, de la psicología de las masas, en general, y de la «psicología del nazismo», en particular. Sin embargo, la perspectiva desde la que cobra todo su sentido la conciencia autoritaria es la conciencia humanista, contrapunto de aquella<sup>13</sup>. Resumiremos brevemente la noción de Fromm:

La conciencia humanista no es la voz interiorizada de una autoridad a la cual estamos ansiosos por contentar y temerosos de contrariar; es nuestra propia voz, presente en todo ser humano e independiente de sanciones y recompensas... La conciencia humanista es la reacción de nuestra personalidad total a su funcionamiento correcto o incorrecto; .. juzga nuestro funcionamiento como seres humanos...

La función de la conciencia en nuestra vida es la de guía que nos conduce y estimula «para que lleguemos a ser lo que somos potencialmente». O con otras palabras, «el objetivo de la conciencia humanista es la productividad y, por consiguiente, la felicidad puesto que la felicidad es el concomitante necesario del vivir productivo». Fromm se plantea a sí mismo el problema clásico de cómo la conciencia actúa tan precariamente sobre el comportamiento fáctico de los hombres. La respuesta es clara: la función de guardián del verdadero interés propio del hombre está viva sólo en la medida en que el hombre vive productivamente. Nada raro, pues, que el hombre actual, tan alienado, apenas la escuche. A esto hay que añadir que ignoramos cómo escucharla, que no se nos enseña a hacerlo. Por otra parte, «el prestar atención a la voz débil e indistinta de nuestra conciencia es difícil también porque no nos habla directa, sino indirectamente, y porque con frecuencia no advertimos que es nuestra conciencia la que nos inquieta». Hasta aquí, el análisis de la conciencia humanista. Valorarlo ahora supondría desviarnos excesivamente de los propósitos actuales de nuestra exposición. Podríamos, sin du-

<sup>13</sup> Una contraposición similar, que no aporta nada nuevo, ha vuelto a hacerla en 1970: cf. 38 1971 [1970], 63 s.

da, indicar algo a lo que ya nos tiene acostumbrados Fromm: su proclividad a otorgar rango ontológico a lo que no es más que un postulado lógico explicativo; en este caso, a considerar la conciencia como una entidad subsumida por la naturaleza del hombre productivo. Pero, al hacerlo, no haríamos más que abundar en algo que ya conocemos y que habremos de volver a considerar en un contexto más fundamental a la hora de comprender el carácter social: el contexto de la naturaleza humana. Será entonces, por otra parte, el momento de comprender todo el alcance de la noción de conciencia humanista. Pues, ¿qué es ésta sino la conciencia moral del hombre productivo, es decir, del hombre que puede desarrollar sin trabas todas sus potencialidades? Y, ¿de dónde este horror frommiano a que se introduzcan en la conciencia humanista factores autoritarios o tradicionales, incluso, sino de la confianza absoluta en que el hombre puede por sí mismo llegar a ser el hombre con carácter productivo?

Pero, aquí no acaba todo. El examen separado de ambas conciencias no debe hacernos creer que Fromm olvida su íntima interrelación. Todo lo contrario. Precisamente en este punto, Fromm se nos muestra como un observador que analiza la realidad clínica con una agudeza que para sí quisieran muchos psicoanalistas: por supuesto, ambas conciencias no se encuentran separadas en la realidad ni son mutuamente excluyentes en una persona. Al contrario, todo individuo posee efectivamente ambas «conciencias». El problema es saber distinguir entre su fuerza respectiva y su interrelación. Para corroborar su afirmación, Fromm añade una serie de casos clínicos, que no hacen más que poner de manifiesto lo que es una realidad psicológica cotidiana: que superyó y conciencia moral, que lo que «se suele hacer» y lo que «se debe hacer», no siempre son una y la misma cosa.

El análisis de la interrelación entre la conciencia autoritaria y la conciencia humanista tiene debilidades epistemológicas y antropológicas indudables, cosa que ya hemos insinuado. Pero, ¿por qué no prescindir momentáneamente de los residuos de nazismo y autoritarismo, a través de cuya generalización ve Fromm la realidad empírica y clínica del superyó? ¿Por qué no prescindir igualmente del turbio trasfondo «ontologizante» y «productivo», que tanto vicia e impurifica la descripción frommiana de la conciencia moral? Es decir, ¿por qué no fijamos nuestra atención en las dos realidades que se esconden tras las nociones de conciencia autoritaria y conciencia humanista? Si lo hiciésemos, ¿no nos quedaría entonces una aceptable, aunque parca, fenomenología del superyó y de la conciencia moral, así como de sus posibles





relaciones? Veamos, en efecto, qué nos dice un breve análisis de dichas relaciones a partir de los datos psicoanalíticos.

En todos los neuróticos descubre el análisis una instancia, análoga a la conciencia, en la que las actitudes de defensa se organizan en una unidad de estructura de la que proceden mociones normativas, preceptivas, prohibitivas y admonitivas: es el superyó<sup>14</sup>.

Görres insiste aquí en los aspectos de unidad, organización y estructura, porque lo que hizo que Freud acuñara el término superyó fue el ver que esas mociones afectivas y pulsionales se encuentran siempre estructuradas. Ahora bien, lo que todo ético o moralista debe comprender desde el primer momento es que tal estructura normativa está situada en un nivel de la personalidad que no es el personal, nivel propio de la conciencia moral. Por esto, debemos hablar de una «analogía» entre la conciencia moral y el superyó. Esta es también la razón por la cual las mociones o prescripciones «superyóicas» surgen o pueden surgir al margen e independientemente de las opciones morales de la persona, autonomía que a su vez explica el que pueda haber conflictos entre conciencia moral y superyó, así como el que éste sea sometido a los «juicios» de aquélla. En este sentido, podemos decir que Fromm distingue bien entre ambas instancias, aunque, como luego veremos, sitúe erróneamente esta distinción. Y la sitúa erróneamente porque olvida que «este superyó, tal como lo describe Freud, no es la conciencia... sino una estructura psíquica que forma más bien parte de la esfera del apetito, del instinto y del sentimiento del hombre, una formación prepersonal que procede más bien de adaptación y entrenamiento social, con matiz de impulso y de ansiedad, que de intuición, convicción y apreciación de valores»<sup>15</sup>.

El superyó se encuentra siempre en relación dinámica con el yo y las pulsiones del ello. En los neuróticos actúa normalmente apoderándose de fuerzas del ello para volverlas contra el yo, un yo debilitado, precisamente, porque se ha visto privado de aquellas fuerzas pulsionales. Sin embargo, aunque en los casos patológicos dificulta de este modo la actividad del yo, el hecho es que en los normales le ayuda organizando su actividad a un nivel previo al de las decisiones conscientes y libres. El superyó entonces le dice al yo —estructuralmente— que actúe del modo acu-

<sup>14</sup> Görres, 1963, 169.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 170.

ñado convencionalmente, ahorrándole, así, una toma de conciencia económicamente inútil. Cuando esto ocurre, el superyó se ha incorporado armoniosamente a la conciencia adulta. Un superyó bien constituido pone trabas al hombre «allí donde las trabas son un recurso en la vida y le deja obrar sin trabas allí donde realmente tiene el derecho y el deber de obrar»<sup>16</sup>. Aquí, en esta integración del superyó y la conciencia moral, radica precisamente al «experimentum crucis» para todo psicoanalista social críticamente orientado. Sobre este punto volveremos inmediatamente.

Desde la perspectiva en que nos encontramos se puede hablar con toda razón del superyó como una fase genéticamente previa de la conciencia. Es evidente que esta prioridad genética está íntimamente relacionada con el hecho de que el superyó se encuentre en el nivel pulsional previo al personal. La razón estriba en que la persona humana, aunque irreductible a su devenir, «deviene» a través de la dialéctica entre pulsiones y cultura. El mismo Fromm apunta a esta relación genética cuando escribe, «la conciencia autoritaria es aquello que Freud describió como el superyó; pero, como demostraré más adelante, ésta es solamente una forma de conciencia o posiblemente una fase preliminar en el desarrollo de la conciencia». A este respecto, podemos decir que toda persona pasa por una fase infantil con una instancia superyóica surgida del impacto de la educación —fundamentalmente familiar— sobre las pulsiones del ello. En esta instancia, que puede darse incluso en animales domesticados, están representadas las normas familiares y culturales, pero en cuanto el cumplimiento de las mismas puede ser origen de placer o displacer, independientemente de su valencia moral. No obstante, aunque dicha instancia sea originariamente moral, ella constituye el «dónde» y el «desde dónde» del surgimiento biográfico de la conciencia moral. Lo importante ahora es que el desarrollo psíquico de la persona sea armonioso y que el superyó madure —no que desaparezca— sin quedar infantilmente estancado. Al darse este estancamiento es cuando aparece la persona neurótica esclava de los caprichos de un superyó, que lejos de moverse en la escala que oscila entre la «bondad» y la «maldad», no conoce más criterio que el del placer o displacer. Como, aun en el mejor de los casos, la identidad o integración nunca es perfecta, a partir de aquí podemos imaginarnos una gama infinita de posibles relaciones entre superyó y conciencia moral. Aclaradas estas cuestiones,

<sup>16</sup> *Ibid.*, 171.



podemos emprender ya la valoración de las consideraciones frommianas.

En primer lugar, hemos de decir que el Freud científico, por razones metodológicas fáciles de comprender, centró exclusivamente sus fuerzas en la investigación del superyó patológico, para pasar desde aquí a la universalización de dicha instancia, como instancia constitutiva de la personalidad. Esta reducción metodológica no significa en absoluto que Freud identificara el superyó y la conciencia moral. Ni lo pudo pretender, pues como científico se limitó siempre a la descripción y explicación psicológica —no ética— de los hechos. Además, incluso a este nivel descriptivo y psicológico, es más que dudoso que identificara el superyó y la conciencia moral. En este sentido, para dilucidar el sentido freudiano de las relaciones entre superyó y conciencia moral, habría que acudir también a la noción de «ideal del yo». Aun así, todos los esfuerzos que se han realizado hasta la fecha para definir con exactitud la relación establecida por Freud entre estas tres instancias han sido baldíos. Por nuestra parte, creemos que éste es el destino a que está abocado cualquier esfuerzo, del tipo que sea, que se haga en esta dirección. Freud quería curar enfermos y no hacer una psicología fenomenológica, en la que podría diferenciarse la conciencia moral. Prescindiendo del problema del reduccionismo metafísico, Freud de hecho constató que podía curar a sus enfermos enfocando su tratamiento desde un determinismo pulsional. Si llegó a esto por condicionamientos históricos de la ciencia, es algo que no nos interesa ahora. Lo fundamental es que las neurosis tienen unas raíces pulsionales, cuyo origen se remonta a una edad —normalmente— en la que, por otra parte, difícilmente puede hablarse de libertad y responsabilidad. Naturalmente, esto no excluye indefectiblemente —aunque en esto hayamos de ser muy cautos— la intervención de ciertos factores «personales» en el surgimiento de una neurosis. Pero Freud tenía razones más que suficientes para mantenerse al margen de su consideración<sup>17</sup>. La principal es que hacerlo hubiese supuesto transgredir las fronteras impuestas por el mismo tratamiento psicoanalítico, ya que en él se pueden calificar las fuerzas motivadoras del enfermo, pero no se puede hacer lo mismo con la relación de éste, *como persona*, con sus propios motivos. Por otra parte, este distanciamiento de los aspectos morales y responsables ayuda extraordinariamente al clima del tratamiento. ¿No le ayudará al paciente saber que su agresividad no es un fenómeno que concierne

<sup>17</sup> Cf. Görres, 1964 b.

a su libertad, que no es «maldad», y sí, por el contrario, algo que se le impone desde la «naturaleza», como dimensión previa a la moralidad y a la libertad? ¿y qué sería de un neurótico a quien se le dijese que su angustia y su culpa son fenómenos que dependen de su responsabilidad? Además de esto, no debería olvidarse que la experiencia demuestra que cuando la atención se concentra en los aspectos morales y personales, se pasan por alto los pulsionales, que en cualquier caso son los decisivos, haciendo que la cura desemboque en una simple apelación voluntarista y moralizadora de fatales consecuencias. Freud sabía todo esto, y por unos motivos u otros, no se le ocurrió jamás tematizar en sus tratamientos y teorías conceptos o realidades, que superaban los ámbitos del determinismo y de la motivación estrictamente pulsional. Sin duda, que en su praxis tropezaría con fenómenos morales, pero ni quiso, ni en cierto sentido pudo tematizarlos. En todo caso, lo único que hizo fue aproximarse a ellos desde sus perspectivas, pero tales aproximaciones no podían ser más que tangenciales y cargadas de ambigüedades. De ahí, lo difícil que es llegar a un acuerdo unánime a la hora de determinar las relaciones entre conciencia moral, superyó e ideal del yo. La razón se encuentra más allá de la mera dificultad fáctica. Se trata de que, al plantearnos estas cuestiones, acudimos a Freud con unos esquemas propios de una problemática que él mismo no tematizó jamás, ya que no podía hacerlo desde sus planteamientos y perspectivas. La mejor prueba de ello es que, cuando al final de su vida, se decidió a hacer «metafísica» no llegó tampoco a tematizar, en su formalidad, estos fenómenos morales objeto de nuestra discusión. Su *Weltanschauung* no fue más que la absolutización, generalización y universalización de aquellas «formalidades» que había tematizado desde su perspectiva científica y terapéutica inicial.

¿A qué conclusiones nos conducen nuestras reflexiones? A unas muy similares a las que nos vimos conducidos anteriormente. Ante todo, hemos de decir que la teoría científica de Freud ni pretende suplantarse ni de hecho suplanta en absoluto la conciencia moral por el superyó; Freud se refiere a éste como una realidad análoga a la conciencia pero formalmente distinta. Más aún, es un mérito de Freud el haber demostrado que la conciencia moral no surge de la nada, sino que como todo lo humano tiene una génesis, génesis que es un aspecto del devenir total del psiquismo. Este devenir hay que comprenderlo —aunque no agotarlo— a través de la dialéctica pulsiones-cultura. Lo cual significa que la conciencia moral, aunque formalmente distinta del superyó, implica una referencia permanente e insuperable a la estructura surgida de la



interiorización de la cultura en el psiquismo humano. Desde otra perspectiva, podemos decir que la relación entre conciencia moral y superyó es la relación, igualmente insuperable, entre persona y pulsiones, entre libertad y naturaleza. Es en este punto donde la crítica de Fromm yerra el blanco. Porque, aun dando por sentado que a Freud no se le puede echar en cara el no haber tratado sobre la conciencia moral o haberla identificado con el superyó, lo que tampoco se puede hacer es contraponer conciencia moral y superyó como lo hace Fromm. No se trata de elegir entre ellos. El problema no se puede plantear en términos disyuntivos porque en el hombre no hay conciencia sin superyó ni superyó sin conciencia. En esto Fromm es consecuente con el resto de su antropología, antropología que prescinde completamente de los niveles no personales de la personalidad por el hecho de que tales niveles se encuentran hoy día «satisfechos».

Esto no significa que todo superyó haya de tener la misma estructura y los mismos contenidos que Freud descubrió en sus enfermos «occidentales», «burgueses» y «victorianos». Es sabido que este punto es uno de los más revisables y revisados de la teoría freudiana, a lo cual Fromm ha contribuido notablemente. Pero también aquí es preciso distinguir. Y se debe distinguir porque el «superyó autoritario», con esos trazos que le imprime Fromm, es a lo sumo patología, pero sobre todo patología «constructa» a partir de la experiencia nazi, tal como Fromm la interpreta. De ninguna manera se le ocurrió a Freud formular la hipótesis de una tal estructura superyoica como estructura universal del ser humano. No obstante, sí debe afirmarse que Freud universalizó injustificadamente la estructura concreta del hombre occidental de su época y que tal estructura debe ser relativizada en su concreción a partir del estudio de la historia y de las culturas. El superyó de Freud debe, pues, ser relativizado, pero relativizado por otros superyó y no por la conciencia.

Esto supuesto, tampoco debe ocultarse que la crítica de Fromm, aun con sus ambigüedades, aporta otro elemento positivo: el poner de relieve que la conciencia moral no puede reducirse al superyó o a sus contenidos y estructura psicológica. Tal aportación no resulta tan trivial, como pueda parecer a primera vista. A los psicoanalistas «ortodoxos» y al mismo Freud también conviene recordarles de vez en cuando: «zapatero, a tus zapatos».

Pero, ¿cómo se explica que un hombre con los conocimientos históricos, filosóficos, éticos y religiosos que tiene Fromm, con su praxis psicoanalítica ininterrumpida, pueda llegar a estas afirmaciones? Responder a esta pregunta nos exige revocar la preci-

sión metodológica en que hemos basado nuestras reflexiones últimas. Es decir, hemos de abandonar la «conciencia moral» y el «superyó», y retornar a los auténticos conceptos de Fromm, la conciencia autoritaria y la conciencia humanista. ¿Por qué estos ataques a la conciencia autoritaria? ¿por qué esta defensa incondicional de la conciencia humanista? Fromm cree en la dialéctica de la historia. Su dialéctica, sin embargo, ha llegado ya a la síntesis definitiva. Fromm es un convencido de que Freud es un «ideólogo» de una época histórica pasada necesaria pero ya superada<sup>18</sup>: consecuentemente, el superyó es parte de dicha ideología ya superada. Ha llegado ya la hora de abandonar a Freud y el superyó; estamos en la era del humanismo, en la edad definitiva.

Julian Huxley ha señalado que la adquisición de una conciencia autoritaria constituyó una fase necesaria del proceso de la evolución humana antes de que el raciocinio y la libertad humana hubieran evolucionado hasta alcanzar un grado tal que hiciera posible la subsistencia de la conciencia humanista; otros han sostenido esta misma idea con respecto al desarrollo del niño.

Ni que decir tiene que en Huxley, Fromm se identifica consigo mismo. Ya conocemos lo que le anuncia a Fromm la llegada de la era humanista: las necesidades básicas o fisiológicas están ya satisfechas. El hecho de que en América haya medios suficientes para satisfacerlas, cree Fromm que es motivo suficiente para despreocuparse del modo como estas necesidades son satisfechas y para despreciar teórica y prácticamente las estructuras psicológicas de dichas necesidades. Con una lógica marxista aplastante y supuesta la llegada de la era humanista, Fromm cree que todo su esfuerzo —el esfuerzo de un científico del «hombre»— ha de centrarse en acelerar y consolidar el humanismo poniendo de relieve sus valores. A partir de aquí se entiende perfectamente la actitud de Fromm hacia el superyó. Fromm teme que éste sea la puerta ideológica, a través de la cual se introduzcan en la conciencia humana los valores irracionales que imposibilitan la satisfacción «racional» de las auténticas necesidades humanas. Si a esto añadimos que Fromm cree —como hemos de probar— que el hombre satisfará sus necesidades «espontáneamente», por su propia dinámica, y que la sociedad a través de sus instancias cultu-

<sup>18</sup> Cf. además del lugar indicado para toda esta parte, 38 1971 [1970], 52-74.



rales y tradicionales no persigue otra cosa que convertir al hombre en una función de su estructura, entonces se explica con claridad toda su postura ante la conciencia autoritaria. Por otra parte, autoritarismo es lo mismo que autoridad irracional, y autoridad irracional es para Fromm cualquier pauta tradicional o cultural que impida la dinámica espontánea de la naturaleza humana, dinámica que como sabemos lleva por sí misma a la realización del hombre productivo. Desde esta perspectiva es de una lógica sin par que el único superyó admisible sea un superyó que interiorice solamente los grandes ideales humanistas de la filosofía y de la religión, que son los inmanentes a la naturaleza humana. Tal superyó sería la abolición y superación de todo superyó histórico, sería la interiorización de los valores del hombre surgido de la identificación del ser individual con el ser genérico. Planteada así la cuestión, no podemos más que admirar la elevación de los ideales éticos de Fromm, pero mucho nos tememos que de este modo se nos escape de las manos la realización del hombre histórico y alienado. ¿Cómo liberar a este hombre de su superyó, de su conciencia autoritaria? O con conceptos de Fromm, ¿cómo liberar al hombre sociológicamente «sano», al «adaptado», de la identificación de su conciencia moral con los valores convencionales que buscan su automatización? ¿cómo superar el riesgo del hombre sano, su tendencia a considerar que los contenidos de su superyó integrado y maduro son los valores que fomentan su libertad por el hecho de ser unos contenidos psicológica y sociológicamente integrados? A este respecto Fromm denuncia la degeneración de algunos psicoanalistas actuales preocupados únicamente por la «readaptación» y el «reajuste» de sus enfermos. Freud, aunque fuera sólo un reformador liberal, cumplió una función histórica de crítica social porque creyendo en la «razón» y en la «verdad» se constituyó en el gran liberador de una necesidad básica y fisiológica tan importante como la sexualidad. Sin embargo, sus seguidores, en lugar de actualizar esa crítica social, se han aburguesado e integrado en el sistema. No le falta a Fromm alguna —¿mucho?— razón. Pero, ¿qué solución nos va a proponer? ¿desde dónde va a relativizar esos valores culturales y sociales que se han revestido con la absolutez de la conciencia moral? ¿cómo va a «humanizar» la conciencia del hombre histórico actual? ¿qué armas va a suministrar al hombre alienado para que pueda constituirse en sujeto activo de su propia libertad y deje de ser una mera función social? Desde luego, Freud no se planteó estas cuestiones en los términos actuales. Quizá fuera sólo un reformador social liberal. Pero aun así y todo, el hecho es que en sus escritos encontramos la única

realidad *psicológica* que, liberada por la praxis psicoanalítica, es capaz de relativizar a la sociedad y sus valores: las mociones pulsionales. El enfermo neurótico sólo puede reestructurar libremente su personalidad a partir de su propia originalidad si es capaz de contraponer a la «sociedad» interiorizada una entidad cuya «materialidad» sea tan consistente como la de aquélla. El enfermo ha de comenzar por leer la oposición —siempre a superar— que existe entre las normas sociales, que interiorizadas pueden hacer de él un objeto, y las mociones pulsionales que en su búsqueda incesante de placer le ofrecen la única fuerza psicológica, que es capaz de dar a su libertad personal la densidad «material» necesaria para hacer de él un sujeto. Liberadas esas fuerzas «materiales» y relativizado el superyó, puede ya el sujeto enfermo comenzar su reestructuración psíquica. Sin duda, que a partir de aquí, tendrá que volver a dar a sus pulsiones unos cauces acuñados también social y culturalmente. Sin duda, igualmente, que en esta tarea participarán otras dimensiones personales o éticas de la personalidad. Pero el enfermo autodispondrá ahora sobre su «naturaleza», sobre sus pulsiones, adaptándolas a las normas o valores, que él mismo habrá elegido o creado, siempre dentro de sus posibilidades históricas concretas. Además, ese mismo enfermo habrá dado a su libertad personal el único substrato psicológico material que le puede dar: el pulsional. Este es el punto fundamental: una libertad, que carezca de substrato pulsional, que se autodetermine sin determinarse al mismo tiempo sobre su substrato pulsional, será siempre una marioneta de las «opciones de la sociedad» sobre ella. No basta con determinarse a favor de la justicia, de la «libertad para», de la autorrealización, etc.; es necesario, además, reestructurar los niveles pulsionales según aquellas opciones. O, desde otro punto de vista: cualquier oposición psicológica a la «sociedad», que no cuente con las pulsiones, está abocada a ser asumida por esa misma sociedad que se pretende atacar. Esta es la paradoja humana: la libertad personal está siempre impugnada por la moción pulsional a la caza del placer, pero no hay libertad real si no está sostenida por esa misma moción, amenaza permanente para la persona y para la sociedad; las normas sociales deben servir al desarrollo de la persona, pero esto no es posible más que si esa sociedad es cuestionada por las mismas fuerzas pulsionales que le sostienen a ella y a la libertad personal; las pulsiones deben sostener a la libertad y a la sociedad, pero esto no es posible más que si esta libertad y esta sociedad, en su propia dialéctica, se oponen a dichas pulsiones y las estructuran. Creemos que sólo a partir de estos principios es posible la autorrealización



que Fromm desea para el hombre contemporáneo. Una autorrealización, desde luego, muy limitada, en la que todas las partes tienen que ceder mucho para ganar, quizá, muy poco. Pero es la única realización «productiva» posible dentro de la historia. Sin duda, que nuestra sociedad, tal vez más que ninguna otra, está necesitada de ideales dignos y elevados. Pero, ¿qué servicio prestamos a estos ideales, a la sociedad y, en definitiva, a nosotros mismos si no les damos el apoyo de unas ideas científicamente fundadas y coherentes? ¿es que el mismo Fromm no tiene experiencia suficiente de la sabiduría capitalista para aprovecharse de la irracionalidad? Fromm, al parecer, cree que el capitalismo manipula únicamente la irracionalidad caracterológica. Pero, ¿qué diferencia hay cuando esta irracionalidad se agazapa tras las ideas en lugar de hacerlo tras el «carácter»?

En Fromm han convergido unos conocimientos sociológicos y filosóficos, una inquietud ética y una praxis psicoanalítica, que se nos antojan los instrumentos ideales para la elaboración de una teoría de orientación psicoanalítica de auténtica garra crítico-social. Es decir, lo que él mismo ha pretendido de alguna manera con su «psicoanálisis humanista». Pero el fantasma demoníaco del capitalismo y el paraíso del hombre productivo han distorsionado de tal manera su mirada crítica, que en sus manos el psicoanálisis se ha convertido exclusivamente en el paradigma del relativismo ético, en la expresión suprema de la ciencia del hombre alienado<sup>19</sup>, en el punto de referencia negativo sobre el que va a destacar con toda su fuerza y esplendor la auténtica ciencia del hombre.

Seríamos injustos si no hiciéramos alguna mención a la admiración que Fromm siente por Freud<sup>20</sup>. Admiración condicionada y crítica, pero, al fin y al cabo, admiración. Fromm no ha dejado nunca de reconocer que le debe a Freud dos conceptos fundamentales de su sistema: el carácter dinámico y el inconsciente. Todo nuestro estudio, centrado alrededor del primer concepto, nos ha de ir proporcionando igualmente la comprensión del segundo. No es cuestión, pues, de que les prestemos ahora nuestra atención. Más oportuno será que acentuemos los motivos de fondo que le indujeron a Fromm a elegir a Freud como maestro. Fromm confiesa, insistentemente, que Freud, aun con sus debilidades, ha sido junto con Marx, aunque en menor grado que éste, su gran maes-

<sup>19</sup> Cf. 38 1971 [1970], 75 s.

<sup>20</sup> Cf. 28 1959; 32 <sup>2</sup>1968 [1962]; 38 1971 [1970], 52-74. Las citas que siguen las hemos tomado de 32 <sup>2</sup>1968 [1962], 21-31.

tro. ¿En qué fundó su elección? En tres puntos fundamentales. En primer lugar, dirá Fromm, en su «actitud crítica», actitud que Freud la refirió «particularmente a los pensamientos que el hombre tiene sobre sí mismo y sobre los demás». Freud, igual que Marx, abrigó una «desconfianza implacable hacia las ideas gastadas, conceptos, racionalizaciones e ideologías que inundan las mentes de las personas y que forman la base de lo que éstas equivocadamente toman por realidad».

Este escepticismo hacia el pensamiento común está indisolublemente ligado a una «creencia en la fuerza liberadora de la verdad». Esta fe en la verdad, que es fe en la razón, constituye el segundo motivo. Esta actitud, según Fromm, se pone de manifiesto de un modo especial en la terapia psicoanalítica. En ella, «la verdad es el medio esencial» para transformar al individuo.

Es, sin embargo, el tercer motivo, el que actuó decisivamente en Fromm. Se trata del humanismo, y humanismo «en el sentido de que cada hombre representa a toda la humanidad». Según Fromm, la expresión principal del humanismo de Freud es su concepto del inconsciente. «Partió del supuesto de que todos los hombres comparten los mismos deseos inconscientes y que por lo tanto pueden entenderse entre sí tan pronto como se atreven a adentrarse en el mundo subterráneo del inconsciente». No es fácil adivinar a partir de estas simples afirmaciones, adónde quiere llegar Fromm con su interpretación humanista del inconsciente. Para esto hará falta que sigamos adentrándonos en la totalidad de su pensamiento. No obstante, estas líneas en su brevedad nos insinúan algo que ya tuvimos ocasión de constatar en el tratamiento frommiano de la noción marxista de alienación. Freud, igual que Marx, no le interesa a Fromm por sí mismo ni por su valor científico. Fromm se acerca a Freud, como a Marx, por lo que el mismo Fromm llama «humanismo». Así nos lo atestigua en un pasaje, que merece la pena que lo transcribamos a pesar de su longitud:

El terreno común del que emanaron los pensamientos de Freud y de Marx es, en último análisis, el concepto de humanismo y humanidad, que se remonta a las tradiciones judeo-cristiana y greco-romana, y que volvió a hacer una nueva entrada a la historia europea durante el renacimiento para desenvolverse plenamente en los siglos XVIII y XIX. El ideal humanista del renacimiento fue el desarrollo del hombre universal (*homo universalis*) a quien se consideró como la fructificación máxima del desarrollo natural. La defensa que hizo Freud de los derechos de los impulsos naturales del hombre contra las



fuerzas del convencionalismo social, así como su ideal de que la razón controla y ennoblece esos impulsos, forman parte de la tradición del humanismo. La protesta de Marx contra un orden social en el cual el hombre está invalidado por su subordinación a la economía, y su ideal del desenvolvimiento pleno del hombre total y desajenado, forman parte de la misma tradición humanista. La visión de Freud se vio limitada por su filosofía mecanicista y materialista que interpretó las necesidades de la naturaleza humana como esencialmente sexuales. La visión de Marx fue mucho más amplia precisamente porque vislumbró el efecto invalidante de la sociedad de clases, y en consecuencia pudo tener una visión del hombre no invalidado y de las posibilidades de su desarrollo una vez que la sociedad hubiese logrado ser completamente humana. Freud fue un reformador liberal; Marx, un revolucionario radical.

El testimonio no puede ser más sincero. Fromm confiesa sin tapujos su criterio de verdad. El humanismo es la medida de la verdad de Freud y de Marx. Hora es, pues, de que indagemos a fondo cuál es el rostro concreto de ese «hombre humano» de Fromm, para lo cual habremos de comenzar por localizar exactamente los instrumentos, mediante los cuales Fromm ha llegado a él.

### 3.2. *Del «ser» al «valor»*

La reorientación del hombre actual depende, pues, de que se deje conducir de nuevo por la brújula del humanismo ético<sup>21</sup>. Esta brújula es inmovible a pesar de los embates del relativismo capitalista, y lo es porque está arraigada en la roca de la razón y porque mira al norte fijo y permanente de la naturaleza humana. No basta con que nos sirvamos de la razón como, de hecho, lo estamos haciendo. Es necesario que la pongamos al servicio de la búsqueda de sistemas válidos de valores éticos. Es decir, que la apliquemos al conocimiento de la naturaleza del hombre, ya que «nuestro conocimiento de la naturaleza humana no conduce al relativismo ético sino que, por el contrario, nos lleva a la convicción de que las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre; que las normas morales se basan en las cualidades inherentes al hombre y que su violación origina una desintegración mental y emocional». La naturaleza humana, conocida y determinada por la razón, es por

<sup>21</sup> Para las páginas que siguen, cf. 18 1969 [1947], 20-43.

consiguiente la base de la ética humanista. Fromm considera, al parecer, que para contener al relativismo ético no basta con establecer un sistema de valores, cuyo centro sea la realización humana del hombre. Postula, además, la determinación de la naturaleza humana, una naturaleza que trasciende en su fijeza y permanencia la existencia humana histórica y concreta. De este modo, Fromm puede «establecer normas de conducta y juicios de valor que sean objetivamente válidos para todos los hombres, y, sin embargo, postulados por el hombre mismo y no por una autoridad que lo trascienda». Con otras palabras, la ética es una ciencia práctica, un arte, y como toda ciencia práctica o arte se debe basar en unos principios científicos establecidos por los métodos de la ciencia. En consecuencia, la ética humanista «propone que para saber lo que es bueno para el hombre debemos conocer su naturaleza». La ciencia que se ocupa de la determinación racional de esta naturaleza es bautizada por Fromm con el nombre de «ciencia del hombre». Su tarea consiste, pues, en definir la naturaleza del hombre a fin de deducir unas normas objetivas válidas para todos los hombres. Fromm cree que esta deducción es posible porque esta naturaleza posee una tendencia immanente a desplegar sus potencialidades de acuerdo con unas leyes que le son propias. De ahí, que si determinamos la naturaleza humana, sus potencialidades y sus leyes, podemos igualmente determinar las normas concretas que posibilitan la realización plena del hombre. Si fuésemos coherentes con los postulados de Fromm, tendríamos que decir que la reflexión ética tiene un carácter meramente negativo. No hay más norma que permitir al hombre desplegar las potencias de su naturaleza. Esta tiene ya su propia dinámica «buena». La maldad procede precisamente de las normas éticas positivas, que no hacen más que distorsionar esa naturaleza. La reflexión ética no tiene más que una función crítica: desvelar el sentido antihumano —autoritario— de toda ética que no sea su propia autoaboliación y autosuperación.

Este es el contexto exacto en que Fromm sitúa su «ciencia del hombre» y su «naturaleza humana». Pero el hecho de que lo hayamos determinado con exactitud no significa, ni mucho menos, que nos identifiquemos por completo con él. No nos identificamos porque, una vez más, Fromm estira tanto la cuerda que al final ésta se rompe. Fromm parte de unas consideraciones indiscutiblemente válidas: que toda ética presupone una antropología esbozada filosóficamente a partir de unos conocimientos científicos. Este presupuesto justifica, precisamente, el desvelamiento de la antropología como arma crítica contra el capitalismo. La insufi-



ciencia de la antropología capitalista es, así, una buena prueba del carácter explotador y autoritario del mismo. Este presupuesto postula, a su vez, que todo intento de reflexión ética deba contar con la ayuda de la reflexión antropológica así como de las ciencias humanas, en toda su complejidad, a fin de que el sistema de valores por establecer fomente el desarrollo armónico de la libertad humana, siempre situada en la «naturaleza» por la mediación de las posibilidades concretas de la historia, de la sociedad y de la cultura. Esto parece evidente. Pero lo que ya no lo parece tanto es que el conocimiento de la naturaleza del hombre pueda adquirir, como tal conocimiento y sin mediación alguna de la libertad como dimensión totalizante del ser humano, un rango ético<sup>22</sup>. Aun suponiendo, como supone Fromm sin que nosotros lo aceptemos, que esa naturaleza humana fuera una entidad con dinámica propia y que su conocimiento fuera posible, este conocimiento sólo nos diría cómo es la naturaleza humana, sin que jamás pudiéramos deducir directamente de él cómo *debería ser* o qué valores la harían «buena». Con otras palabras, de la determinación de las necesidades o tendencias de la naturaleza humana podríamos concluir que dichas necesidades exigen cierta satisfacción, pero no que sólo pueden satisfacerse con *este* tipo concreto de satisfacción. Desde otra perspectiva diríamos que el conocimiento de la naturaleza humana pertenece al ámbito de la ciencia teórica, mientras que el conocimiento ético, como tal, es propio de la razón práctica. Esto significa que el hombre no puede llegar a conocer los valores más que por la mediación de la praxis de la libertad, praxis que sólo es posible en la historia, la sociedad y la cultura. El conocimiento ético presupone, lógicamente, un conocimiento antropológico, pero el hombre no llega a la formulación de esta antropología más que a través de la experiencia práctica y libre de la misma. Y es que el valor no adquiere tal rango de valor más que a través de su praxis histórico-social, praxis que brota de la opción libre por el mismo. Es en esta misma praxis humana del valor, donde se inserta la reflexión antropológica como momento fundante de la propia reflexión ética, reflexión que a su vez es constitutiva de toda praxis humana en cuanto tal. Por mucho que Fromm se esfuerce, jamás nos convencerá de la posibilidad lógica del tránsito, directo y sin mediación alguna, del conocimiento de la naturaleza humana al conocimiento de los valores, que hacen de dicha naturaleza una naturaleza «buena». Y no nos convencerá por mucho que apele —como de hecho hace— a la autoridad de los grandes

<sup>22</sup> Cf. Schaar, 1966, 1-20.

filósofos de la tradición de la ética humanista. Los tres grandes maestros invocados son Aristóteles, Spinoza y Dewey, éste en un grado menor. El mismo Fromm dice que al referirse a ellos no pretende más que «dar una ilustración acerca de sus principios», que son los de la tradición de la ética humanista. No se trata, pues, de un fino análisis hermenéutico de sus sistemas éticos, sino de unas breves y pocas citas buscadas en apoyo de su tesis. El principio básico compartido por los tres grandes maestros es que la razón humana se basta para formular proposiciones de valor objetivo, sin tener que recurrir a ninguna autoridad. Esto supuesto, los tres creen igualmente que el fin de la vida del hombre es «el crecimiento y el desarrollo del hombre de acuerdo con su naturaleza y constitución». A partir de aquí comienzan las disensiones, disensiones que alcanzan el nervio de la argumentación y que, sin embargo, Fromm soslaya hábilmente. Se trata de que Aristóteles y, más elaboradamente, Spinoza entienden lo bueno como la realización de la «naturaleza del hombre», naturaleza que a su vez puede establecerse objetivamente. Quede claro que tal naturaleza es entendida no como una simple serie de rasgos humanos comunes, sino como una entidad común a todos los hombres, que está dotada de unas potencialidades teleológicas. Como era de esperar, Dewey no acepta esta «naturaleza humana» como concepto científico y al referirse al desarrollo del hombre sólo piensa en el hombre concreto, que establece sus medios y sus fines según su propia «naturaleza y constitución» y a partir de su situación vital concreta. Fromm opina que este desacuerdo no es suficiente para colocar a Dewey en el bando de los que disienten radicalmente de él y le argüirá, simplemente, que existe la posibilidad científica de establecer un «modelo de naturaleza humana», del que puedan deducirse sus fines, que no son otros que los que debe perseguir cualquier sistema ético.

Tarea no fácil la que se propone Fromm. ¿Conseguirá demostrarnos que existe realmente «el hombre» en los seres humanos concretos? ¿nos hará ver que en cada hombre existe una «naturaleza» dotada de una teleología establecida *a priori*? Y si lo logra, ¿conseguirá entonces demostrarnos la posibilidad de su conocimiento científico? Y, sobre todo, ¿podrá convencernos de que el camino del conocimiento ético pasa sólo por las «propiedades» de la razón teórica? ¿nos hará creer que las críticas de Hume y Kant en este terreno fueron absolutamente superfluas? ¿se da cuenta Fromm de que su enfoque conduce irremisiblemente a una ética sin libertad, a una ética donde domina lo que es previo a la ética, la «naturaleza»? Para tratar de responder a



cuestiones tan espinosas y peliagudas es necesario proveerse de un buen instrumental. Fromm cree tenerlo. El le llama la «ciencia del hombre».

### 3.3. *La naturaleza del hombre en la «historia del pensamiento»*

Antes de definir la «ciencia del hombre» y de precisar sus funciones, Fromm se detiene en sentar los presupuestos en que se basa.

El concepto de una ciencia del hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y de que hay una naturaleza humana que caracteriza a la especie humana <sup>23</sup>.

La proposición en sí misma nos dice bien poco mientras no precisemos su noción central, la naturaleza humana. De ahí, que comencemos por poner en claro el sentido exacto que Fromm confiere al término. Al hacerlo, nos sentiremos corroborados en una de las acusaciones fundamentales que venimos haciendo a Fromm a lo largo de nuestro trabajo: la ambigüedad con que trata sus nociones centrales, ambigüedad de la que en este caso se sirve, por una parte, para desarmar a sus enemigos y, por otra, para introducir subrepticamente su propia teoría. Será bueno que llevemos a cabo nuestra labor recorriendo las diversas posturas, que el pensamiento psicológico ha asumido, según Fromm, respecto a la naturaleza humana.

La primera *sententia* es la de los pensadores «autoritarios» <sup>24</sup>. Estos han determinado por conveniencia la existencia de una naturaleza humana fija e inmutable. No obstante —dirá Fromm—, tal naturaleza fue un simple reflejo de los intereses de la época y no el resultado de la investigación psicológica y científica. Para Fromm, el modelo del pensador autoritario es Freud <sup>25</sup>. Ya sabemos, por otra parte, que Freud logró grandes descubrimientos —el inconsciente y el carácter dinámico— pero que su marco teórico de interpretación era un simple reflejo del materialismo de su época. Más aún, Freud «tomó como punto de partida la suposición del *hombre* como tal, un hombre universal (y), lo mismo que Spinoza antes de él, construyó un modelo de naturaleza hu-

<sup>23</sup> 18 1969 [1947], 33.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*

<sup>25</sup> Cf., sobre todo, 38 1971 [1970], 52-74. De estas páginas tomaremos las citas sobre Freud que siguen.

mana». De este modo tan sencillo, Fromm clasifica a Freud entre los defensores de la «naturaleza humana». Pero sigamos adelante de la mano de Fromm. ¿Cuál es el modelo freudiano de la naturaleza humana? El hombre freudiano es un sistema cerrado movido por las pulsiones de autoconservación y por las sexuales. Estas tienen unas raíces químico-fisiológicas y se mueven según unos esquemas hidráulicos. El hombre de Freud es *l'homme machine* y, en cuanto su fuerza motivadora fundamental es la sexual, el *homo sexualis*. Fromm insiste en las raíces socioeconómicas e histórico-científicas de este modelo y apunta, en concreto, que es un fiel reflejo del espíritu capitalista acumulativo y del materialismo mecanicista del siglo XIX. Tras señalar la hipótesis, en principio admisible aunque de ningún modo probada, de la determinación social de la teoría de Freud, Fromm añade que esto «no significa que la teoría sea errónea, salvo en la medida en que pretende describir la situación del *hombre como tal*; como descripción de las relaciones interpersonales en la sociedad burguesa, es válida para la mayoría de las personas».

A partir del año 1920 Freud dio un viraje radical a su «concepción del hombre». Ahora el conflicto básico es entre la «vida» y la «muerte». Por su parte, este nuevo modelo obedece a unos esquemas más biológico-vitalistas que mecanicistas, en correspondencia —según Fromm— a la tendencia biologista de comienzos del siglo XX. A esta influencia hay que añadir la del pesimismo propio de aquella época de cambio social, pesimismo que, junto con otras razones personales, determinaría la teoría del instinto de muerte.

Como no era un crítico radical de la sociedad, ni un revolucionario, le resultaba imposible depositar sus esperanzas en cambios sociales esenciales, y se vio obligado a buscar las causas provocadoras de la tragedia en la naturaleza del hombre.

En este sentido, el instinto de muerte es, pues, otro reflejo teórico epocal y de ninguna manera una característica del hombre como tal. Estos testimonios son suficientes para nuestros propósitos. ¿Dónde se localizan las ambigüedades apuntadas? Podríamos comenzar indicando, que, ciertamente, Freud presupone «el hombre como tal, un hombre universal». Pero, ¿qué significa exactamente tal supuesto? Desde luego, si Fromm le atribuye a dicha expresión un significado similar al de una esencia (o alma) humana metafísica y abstracta, común a todos los hombres, entidad *quo* contrapuesta a la existencia histórica y dotada de





una dinámica teleológica que se manifiesta a través de ésta, entonces sí que podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que Freud no insinuó jamás un tal punto de partida. Dicha expresión aplicada a Freud no puede significar más que lo que significa aplicada a cualquier científico que se las tiene que haber con los problemas humanos: que todos los hombres tienen una dotación psicobiológica filogenéticamente semejante<sup>26</sup>. Si Fromm se refiriese únicamente a esta acepción, no tendríamos nada que decir. Pero mucho nos tememos que juegue con ambas significaciones, pasando de una a otra sin ninguna mediación. Si no, ¿por qué esa alusión al «metafísico» Spinoza? Por lo demás, existen otros pasajes en su obra que confirman nuestra sospecha:

Que todos los hombres —escribe Fromm— comparten las mismas características anatómicas y fisiológicas fundamentales es del conocimiento común; ...Pero, ¿tiene también en común el hombre una misma organización psíquica? ¿Tienen todos los hombres en común la misma naturaleza psíquica? ¿Existe esa entidad llamada «naturaleza humana»?<sup>27</sup>.

Por lo visto, para Fromm el hecho de que los hombres tengan una organización psíquica semejante exige, o es lo mismo, que posean una, «entidad llamada naturaleza humana». ¿No sería esto algo así como el «alma» de los griegos y de la escolástica? ¿Se puede atribuir a Freud la existencia de una tal entidad por el hecho de que aceptase una organización psicobiológica común a todos los hombres?

Fromm va más allá con sus ambigüedades. ¿Qué significa que Freud, «lo mismo que Spinoza», construyera un «modelo de naturaleza humana»? Si de este modo se nos quiere recordar que Freud elaboró una teoría del hombre, que tuvo una concepción determinada del mismo, entonces no tenemos nada que objetar. En esto no se diferenció no sólo de ningún filósofo —Spinoza o el que sea— sino también de ningún psicólogo. Ahora bien, ¿el que elaborase un tal «modelo de naturaleza humana» implica que Freud compartiese el presupuesto de una naturaleza metafísica? Al parecer, Fromm cree que la elaboración de un modelo del hombre implica, necesariamente, el reconocimiento de una entidad ontológica a dicho modelo. Una concepción o modelo del hombre, mientras no se nos demuestre lo contrario, no es un concepto

<sup>26</sup> Cf. Esteva, 1973, 11-18.

<sup>27</sup> 32 <sup>2</sup>1968 [1962], 32.

empírico, no es más que un *constructum logicum*, un postulado de la razón, cuyo valor se justifica por su fuerza explicativa y por su capacidad de ordenar coherentemente los datos empíricos. Que nosotros sepamos, a Freud jamás se le ocurrió transgredir las exigencias lógicas hasta el punto de atribuir una «entidad» a su concepción del hombre.

Análogo al primer foco de ambigüedades es el uso indiscriminado del término naturaleza en sentido metafísico y en sentido biológico. Es evidente que en este último sentido puede atribuirse su uso a Freud, pero siempre que tengamos presente que el hecho de que podemos hablar freudianamente de «naturaleza biológica», al referirnos al conjunto de pulsiones fisio-psíquicas en contraposición bipolar y dialéctica a la realidad socio-cultural, no supone el reconocimiento de una naturaleza metafísica contrapuesta a la existencia histórica.

Existe, finalmente, una última ambigüedad a la que nos referiremos brevemente por habernos ocupado de ella anteriormente, si bien en otro contexto. El modelo de hombre presupuesto y propuesto por Freud está, primariamente, en el fundamento de su teoría científica. En este sentido, aunque describe, en alguna manera, «la situación del hombre como tal», lo hace dentro del nivel psicológico-científico en que se sitúa, lo cual significa que no describe —al menos primariamente— al «hombre como totalidad», tarea que es propia de la antropología filosófica. Ahora bien, su validez como modelo científico no depende de que refleje o no a una sociedad burguesa, cuya hora ya ha pasado, sino de su capacidad para asumir coherentemente los datos aportados por el método psicoanalítico, método que, insistamos una vez más, enfoca el estudio del hombre a un nivel genético-pulsional y no necesariamente «personal» o «ético». De ese nivel no se puede prescindir, ni se puede acceder a él con categorías «humanistas», que le son extrañas. No se trata de absolutizar ningún «modelo» ni ningún método, aunque éstos procedan de Freud, pero sí queremos sentar de una vez que las categorías éticas o personales no pueden ser base de un método científico que quiere explorar lo que el hombre es a ese nivel intermedio que se da entre la fisiología y la persona. Por mucho que a Fromm le cueste, aunque el hombre como totalidad sea más que pulsión, la pulsión se da y desconoce unas categorías tales como bondad o maldad, «amor personal», «relaciones interpersonales», etc. La pulsión, satisfecha o no, siempre está ahí y nunca «más allá del principio de placer». Consecuente consigo mismo, Fromm agota su interpretación del psicoanálisis en sus condicionamientos so-



ciales. La lógica es aplastante una vez más, pues dadas las condiciones objetivas para la satisfacción de las necesidades auténticamente humanas, toda teoría psicológica carece de sentido en la medida en que se ocupe de otras necesidades. Como tal, dicha ciencia pertenecería a una época ya superada históricamente. De ahí, que el mismo psicoanálisis tenga sentido para Fromm, únicamente en la medida en que Freud, superando su época, haya alcanzado los valores humanistas. El psicoanálisis tiene sentido, igualmente, en cuanto algunos de sus conceptos pueden ser «asumidos» por una interpretación humanista. Tal sería el caso del inconsciente y del carácter dinámico. Las teorías psicológicas científicas tienen —según Fromm— una verdad histórica y una verdad perenne. En cuanto teorías científicas enfocadas a una parcela del ser humano, que no tenga que ver directamente con los niveles personales o éticos, tuvieron un valor, pero en cuanto tales deben ser abandonadas hoy, a menos que puedan contribuir a la «revolución de la esperanza». Tales teorías poseen, no obstante, una verdad perenne en cuanto no hayan surgido del «carácter social» de su época y se enraicen en la auténtica naturaleza humana. Esta es —creemos— la perspectiva epistemológica de Fromm y desde ella deben entenderse las transgresiones lógicas que comete en el uso de la «naturaleza humana». Desde ella se comprende que Fromm no sienta ningún reparo al cometerlas. Fromm no lo puede sentir porque ve las cosas *sub specie humanitatis*. Fromm tiene un sentido de la historia —de evidente raigambre bíblica, aunque «marxistificada»— que le obliga a pensar que los conceptos tienen sentido y verdad perennes sólo en cuanto apuntan «asintóticamente» a la verdad «humanista y productiva»; sentido y verdad que, por otra parte, sólo se revelarán a todas las gentes cuando se den las «condiciones objetivas» que permitan la realización del hombre productivo. ¿No es ésta, en definitiva, la razón por la que cualquier sentido de «naturaleza humana» queda asumido sin reparo alguno por el sentido que para Fromm es el *analogatum princeps*?

En oposición a Freud y a los «pensadores autoritarios», en general, hay una segunda «sententia»<sup>28</sup>. Es la de los que defienden la «infinita maleabilidad de la naturaleza humana». Estos, aunque en un principio supusieran una liberación de los estrechos marcos teóricos y prácticos que habían sentido los primeros, arribaron a una posición igualmente insostenible, por cuanto abocaron al hombre a un insostenible «relativismo socio-

lógico», reverso del temido «relativismo ético». Además de las repercusiones morales y políticas de este conductismo, Fromm considera también las implicaciones teóricas:

Si asumimos que no existe la naturaleza humana (salvo cuando se la define en términos de necesidades fisiológicas básicas), entonces la única psicología posible sería un conductismo radical, que estaría satisfecho con *describir* un número infinito de tipos de comportamiento, o bien con *medir* aspectos cuantitativos de la conducta humana.

Ni que decir tiene que estamos de acuerdo con Fromm, al tener presente las implicaciones éticas del conductismo —¿qué teoría científica no las tiene?— así como al poner de relieve sus debilidades teóricas, su «periferismo». Pero, ¿no exagera un poco al hablar de «infinita maleabilidad»? Tal vez esta expresión tuviera algún sentido aplicada a los inicios de Watson tan marcados negativamente por el «instintivismo», pero ¿podemos seguir hablando de este modo si nos referimos, por ejemplo, a los conductistas de los años cuarenta y siguientes? Por otra parte, ¿el que se deban tener más presentes de lo que se hace, las implicaciones éticas de la ciencia o, incluso, el que estas implicaciones puedan ser fecundas científicamente, autoriza el tránsito de lo que «debería ser» a lo que «es»? ¿no hay otra defensa posible contra el relativismo ético que la «naturaleza humana»? Y si vamos a la teoría, ¿cómo se le puede ocurrir a Fromm que sin una «naturaleza humana» no definida «en términos de necesidades fisiológicas básicas» no se llega más que a un conductismo radical meramente descriptivo? ¿es que el psicoanálisis es conductismo descriptivo? ¿es que las necesidades fisiológicas básicas carecen de relevancia psicológica? ¿es que desconoce Fromm los esfuerzos de la psicología por establecer un puente entre la fisiología y la psicología? ¿es que no sabe que las pulsiones de Freud y los reflejos condicionados de Paulov son, al parecer, los dos caminos más fecundos para establecer sólidamente este puente? Fromm prefiere prescindir de todo esto y piensa que en una época, en la que está en juego el hombre como hombre, este hombre sólo puede ser «llenado» con «naturaleza humana», y con una naturaleza humana que no tenga nada que ver con las necesidades fisiológicas. Pero, ¿qué es una naturaleza humana así concebida? ¿no es esto la vuelta al «alma» y al dualismo cartesiano? Sólo nos queda añadir algo que resulta casi superfluo, después de todo lo que llevamos dicho. Una vez más, Fromm se refiere a la naturaleza humana en un doble sentido: mientras él habla desde

<sup>28</sup> Cf. 18 1969 [1947], 33-37; 24 1971 [1955], 18 s.



una perspectiva metafísica o esencialista, los conductistas no lo hacen más que biológica o fisiológicamente, en contraposición a aprendizaje o socialización. Sin embargo, en este caso Fromm no sólo reconoce esta dualidad de sentidos, sino que la resalta. Y al resaltarla revela claramente sus propósitos: parafraseando a Freud, diríamos «donde había fisiología, que devenga humanismo». Y así como la fisiología se localizaba en la «naturaleza», que el humanismo se localice en esa misma «naturaleza». Lo que Fromm olvida es que la «naturaleza biológica» no es una «entidad oculta» tras el hombre empírico, sino este mismo hombre en cuanto viene al mundo y existe en él como un ente biológico individual. Este es el sentido empírico del concepto y fuera de este sentido dicho concepto no es más que un postulado de la razón, que podrá llenarse, ciertamente, con otros contenidos, pero que por eso nunca dejará de tener la única existencia que puede poseer, la lógica. Fromm ha querido enriquecer a la psicología científica con la aportación de una dimensión ética y personal. Este enriquecimiento podría tener un sentido, aunque un sentido muy restringido. Serviría sólo para recordarles a las teorías científicas que no deben erigirse en visiones totalizantes del hombre total. Ya hemos visto que Fromm no siempre se mantiene dentro de estos cauces. Sin embargo, lo grave no radica sólo en esta transgresión de competencias. Hay algo más. Fromm establece un paralelismo absoluto entre «necesidades fisiológicas» y «necesidades humanas superiores». No pretendemos discutir que exista una cierta analogía, expresada acertadamente por el uso común del término «necesidad». No discutimos tampoco la realidad de dichas necesidades como algo irreductible a las necesidades fisiológicas. ¿A dónde apuntamos, pues? La psicología científica hasta ahora ha conseguido dar una explicación científica y empírica de las necesidades fisiológicas. Por el contrario, en cuanto a las necesidades superiores apenas ha hecho algo más que constatarlas como problema, sin que haya podido dar una explicación científica y empírica de las mismas. No quiere decir esto que tales necesidades carezcan de «su» realidad. Pero sí significa que, entre tanto, no podemos emitir juicios de valor científico sobre esta realidad. Cosa que Fromm no admite ni acepta. Fromm pretende que el hecho de que tales necesidades existan, significa que se de una «ciencia» ya estructurada de las mismas, igual que hay una de las necesidades fisiológicas. Más aún, del hecho de que las necesidades fisiológicas tengan un substrato objetivo, material, empírico, constatable científicamente, al que en ciertas ocasiones denominamos «naturaleza»; de este hecho, Fromm concluye, o

supone, que las necesidades «humanas» deberán tener también su substrato aparte. Quizá sea así, pero mientras la ciencia no lo constate empíricamente no tendremos más remedio que conformarnos, a lo más, con reconocer la existencia de tales necesidades «humanas» absteniéndonos de todo juicio científico sobre su «substrato». De todos modos, quizá sería conveniente recordarle a Fromm que el camino que sigue la ciencia para llegar a él pasa a través de las necesidades fisiológicas. ¿Acaso hay otro camino capaz de conducirnos a una naturaleza humana, que sea algo más que una «realidad lógica»?

Frente a las posturas psicoanalítica y conductista, Fromm va a optar por una tercera vía intermedia entre las dos «sententiae» anteriores<sup>29</sup>. Según él, la naturaleza humana no es fija, pero tampoco se adapta a la «cultura» de una manera pasiva y total: así por ejemplo,

el hombre puede adaptarse a la esclavitud, pero reacciona frente a ella disminuyendo sus cualidades intelectuales y morales... puede también adaptarse a una cultura que demande la represión de los impulsos sexuales, pero con el logro de esta adaptación desarrolla —tal como Freud demostró— síntomas neuróticos. Puede adaptarse a casi cualquier tipo de cultura, pero en tanto ésta se contraponga a su naturaleza, desarrollará perturbaciones mentales y emocionales que lo obligarán, con seguridad, a modificar tales condiciones puesto que no puede modificar su propia naturaleza.

Fromm señala con acierto que si el hombre se adaptara sólo a un tipo de condiciones, sería un animal sin historia. Cosa que ocurriría de la misma manera, si fuera la completa adaptabilidad. La historia presupone que la naturaleza humana sea adaptable y que posea unas cualidades indestructibles, que le impulsen sin cesar a la búsqueda de unas condiciones más ajustadas a sus necesidades intrínsecas. Podemos constatar que esta postura es casi idéntica, formalmente, a la del Fromm de los años treinta. ¿Cuáles son las diferencias? En primer lugar, Fromm hablaba entonces de la «adaptabilidad» de los instintos. A partir de los años cuarenta hablará de la «naturaleza humana». El significado exacto de ésta lo delimitaremos en seguida. Ahora cabe decir que el tránsito a esta naturaleza no ha sido difícil, no ha podido serlo. No ha podido serlo porque Fromm nunca fue un psicoanalista que

<sup>29</sup> Cf. 18 1969 [1947], 33-37. Esta idea es una constante de todas sus obras.



otorgara a los instintos el lugar y la fuerza que les corresponde. En sus manos, los instintos eran marionetas de la estructura socioeconómica porque su psicoanálisis era un psicoanálisis sin ello. La experiencia psicoanalítica en América sirvió para confirmarle en la línea iniciada. Presuntamente satisfecho el ello, la atención se fue centrando cada vez más en otros niveles más superiores de la personalidad, a los que paradójicamente se les otorgó una fuerza y una dinámica que nunca conoció la «naturaleza biológica». Aquel determinismo y cuasirreduccionismo socioeconómico inicial tuvo que ir cediendo ante el empuje de la nueva «naturaleza humana», empuje que le obligó a Fromm —como hemos de ver— a explicar la historia por una difícil dialéctica entre las fuerzas de la naturaleza humana y las socioeconómicas, aunque éstas a veces encubiertas y adulzuradas por el término cultura.

Sin embargo, para comprender el verdadero sentido de la evolución de Fromm hacia la «naturaleza humana» debemos acudir a la tradición filosófica, humanista y religiosa en la que cree insertarse. A pesar de que Fromm entiende dicha tradición de un modo muy característico y personal, por no decir ecléctico y superficial, ella nos servirá, al menos, de propedéutica de su «naturaleza humana». A la cabeza de esta tradición deberíamos colocar a Spinoza, porque aunque Fromm haga referencias continuas a la tradición filosófica humanista que se remonta hasta Grecia, es el filósofo judío, el primer filósofo en el tiempo con el que Fromm se identifica expresamente. Hasta dónde llegue esta identificación, es algo difícil de determinar. Ya sabemos que a Fromm lo que le va es la identificación selectiva, la de la cita que ajuste, en una palabra, el eclecticismo. En este sentido, Fromm se parece a aquellos viejos escolásticos que acudían a donde fuera con tal de encontrar algunas citas que «pegaran» a sus tesis. Por esto, con Spinoza —igual que con los otros— Fromm no se entretiene en una exégesis detallada y a fondo; se conforma con tomar un par de citas o generalidades. De ahí, que nos limitemos en nuestro trabajo a transcribir las brevísimas versiones frommianas de sus maestros con la única intención de descubrir a través de ellas su propia concepción.

Las menciones a Spinoza son numerosas en la obra de Fromm, pero siempre se reducen a simples menciones muy abstractas y generales, sin apoyo o fundamento alguno. Sólo en dos ocasiones le dedica un espacio más considerable: en ambos casos un par de páginas y unas pocas citas no amplias<sup>30</sup>. Para nuestras consi-

<sup>30</sup> Cf. 18 1969 [1947], 39-40; 34 21970 [1964], 171-173.

deraciones nos basaremos, fundamentalmente, en uno de esos dos pasajes<sup>31</sup>. En él, Fromm llega a la conclusión de que el carácter objetivo de la ética de Spinoza «se funda en el carácter objetivo del modelo de la naturaleza humana, el cual, a pesar de consentir numerosas variaciones individuales, es en su esencia el mismo para todos los hombres». Es este modelo el que nos permite determinar objetivamente el bien, que no puede ser otra cosa que lo que nos acerca más a dicho modelo. Acercándonos a dicho modelo no hacemos más que llegar a lo que somos potencialmente. Estas son las ideas fundamentales que Fromm saca de Spinoza. Sin embargo, hemos de decir que a partir de *los textos aportados* por Fromm, no se concluye ni que ese «modelo» deba entenderse como una realidad ontológica en cada individuo, ni que esa «potencia» implique necesariamente que el hombre o su naturaleza tiendan teleológicamente a la realización de ese modelo. Es cierto que Fromm tampoco lo afirma, pero tanto aquí como en otros pasajes insiste, sobre todo, en que Spinoza defiende que «el hombre vive sólo en tanto que es productivo, en tanto que capta el mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas»<sup>32</sup>. Expresiones como ésta no exigen una teleología immanente. A pesar de todo apuntamos y señalamos esta ambigüedad, porque de hecho Fromm va a comprender así su «naturaleza humana», comprensión a través de la cual se siente vinculado precisamente a la tradición spinoziana.

Fromm es aún más parco con Hegel. Basándose en unas brevísimas consideraciones sobre unas pocas citas tomadas de *Razón y revolución* de Marcuse, escribe:

La culminación de todo el pensamiento de Hegel es el concepto de las potencialidades inherentes a una cosa, del proceso dialéctico en el que se manifiestan y la idea de que este proceso es un movimiento activo de esas potencialidades<sup>33</sup>.

Esta acentuación del «proceso activo del hombre», opina Fromm, Hegel se la debe a Spinoza, el cual influyó también en este sentido sobre Goethe. Tras esta presunta —presunta porque no probada— constatación, Fromm se considera a sí mismo un eslabón más de la tradición «esencialista-potencialista» representa-

<sup>31</sup> Nos basamos en el primero de los citados anteriormente. Hemos de volver a tratar la relación entre Spinoza y Fromm en la cuarta parte.

<sup>32</sup> 30 1962 [1961], 41; cf. 32 21968 [1962], 33; 38 1971 [1970], 75-93.

<sup>33</sup> 30 1962 [1961], 39.



da por Spinoza, Hegel y Goethe<sup>34</sup>. El, como ellos, sostendrá que «en tanto que el hombre no es productivo, en tanto que es receptivo y pasivo, no es nada, está muerto. En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia, que en el lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios»<sup>35</sup>. Sin embargo, por mucha admiración que Fromm sienta por esta tradición, cabe preguntarse si esta admiración no se hubiera tornado en indiferencia, de no haber constatado él mismo, que Marx es otra de sus partes integrantes. La importancia que Fromm otorga a Marx bien merece que le dediquemos un tratamiento aparte, tratamiento que, por otra parte, nos acercará definitivamente a la idea frommiana de la naturaleza humana y a la epistemología que la funda.

### 3.4. La versión frommiana de Marx

Desde sus primeros escritos Fromm pone de manifiesto una gran preocupación por el descuido del hombre en los sistemas y en las teorías inspiradas en Marx. La publicación por aquellos mismos años de los *Manuscritos económico-filosóficos* le proporcionó el arma definitiva para la defensa, contra viento y marea, de lo que desde un principio entreveía: que el hombre debe ser el sentido último y definitivo de cualquier reforma socialista. Pero no sólo esto. Aquellos primeros escritos de Marx le revelaron, además, la versión secular más actualizada que se podía pensar de un utopismo mesiánico, que no acababa de encajar en las categorías antropológicas freudianas. Marx le había proporcionado ya a Fromm la versión secular del mal: la configuración del carácter por la acción de las fuerzas socioeconómicas sobre la libido. Pero, aunque en posesión de una explicación secular del mal histórico, Fromm veía que su esquema era insuficiente para dar razón de una visión mesiánico-profética de la historia, supuesta, por otra parte, la aceptación de la crítica marxiana y freudiana de la religión<sup>36</sup>. ¿Dónde situar la dinámica hacia la realización escatológica y plena del hombre si la sociedad pervierte y Dios no existe? No quedaba otra posibilidad que el hombre mismo. Desde el primer momento, Fromm mantiene, de acuerdo con un psicoanálisis dualista extraño a la experiencia, que el hombre his-

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, 36 s.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>36</sup> Fromm se identifica desde sus primeros escritos con la crítica marxiana y freudiana de la religión. Cf. 2 1964 [1930]; 6 1971 [1932], 180, n. 2; 36 1971 [1966], introducción.

tórico, el que posee un «carácter», surge de la interacción entre «sociedad» y «naturaleza». Dado que la sociedad sigue siendo mala aunque se interiorice —el carácter alienado—, resta sólo la «naturaleza». Fromm no encuentra a su disposición más que la naturaleza biológica de Freud con sus pulsiones libidinosas y destructivas. ¿Cómo podrían dar asiento unas pulsiones libidinosas, narcisistas, egoístas y destructivas a una dinámica que tiende a la felicidad plena del hombre, a su «bondad»? En esta encrucijada llega la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx<sup>37</sup>. Sus categorías antropológicas —¿qué importa si filosóficas o empíricas?— respondían perfectamente a los propósitos de Fromm. De este modo, y más en concreto, la «naturaleza» o «esencia»<sup>38</sup> del hombre de Marx se erige en el concepto salvador del dilema frommiano. Fromm no es un autor desagrado y desde entonces toma conciencia plena de su deuda con Marx. De ahí, que gran parte de sus esfuerzos de los años posteriores se hayan aplicado a saldarla.

Los ojos humanistas y utópicos de Fromm no han podido ver en Marx más que a un filósofo hondamente enraizado en la tradición humanista occidental<sup>39</sup>. Igual que ésta, Marx habría profesado una fe inquebrantable en el hombre, en su capacidad para liberarse de las ilusiones que le encadenan y para realizar sus potencialidades. O, con otra expresión de Fromm, Marx es un representante del «existencialismo humanista»<sup>40</sup>. Marx nos ha ofrecido la «expresión más articulada» de este humanismo en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, según Fromm, «una de las principales obras de la filosofía posthegeliana»<sup>41</sup>. Aunque nos parezca que Fromm está en lo cierto al afirmar que los *Manuscritos* son la expresión más articulada del humanismo marxista, lo que ya no nos parece tan claro es que dicha obra sea el escrito definitivo de Marx, aquel desde el cual se haya de interpretar el resto de sus obras. En una palabra, su obra de madurez. Y decimos esto porque éste es el criterio, según el cual se comporta Fromm. En este punto la valoración frommiana de Marx no se distingue de la del resto de sus «fuentes». La verdad inmanente de éstas depende del mismo criterio por el cual pueden llegar a ser fuentes frommianas: el humanismo. Si Marx se distingue de las restan-

<sup>37</sup> Exactamente, el año 1932.

<sup>38</sup> Fromm no las distingue.

<sup>39</sup> Cf., sobre todo, 24 1971 [1955]; 30 1962 [1961]; 32 1968 [1962].

<sup>40</sup> Cf. 30 1962 [1961], 10.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, prefacio.



tes en algo, es porque en sus escritos se encuentra una obra que es, precisamente, la versión más actual del humanismo.

Para demostrar que nuestra afirmación no es gratuita, basta con que acudamos a la valoración frommiana de las dimensiones políticas y socioeconómicas de la obra de Marx<sup>42</sup>. Para ello comenzaremos por exponer la versión frommiana de éstas. El análisis de la sociedad debe partir y parte del hombre, no abstracto, sino real y concreto. «Debe comenzar con una concepción de la esencia del hombre» y el estudio socioeconómico sirve sólo para ver cómo mutilan al hombre las circunstancias, a fin, claro está, de conseguir la «emancipación humana». ¿Cómo lograr ésta? La idea básica es que en el capitalismo el proceso de alienación ha llegado a su culminación. La clase trabajadora es la más alienada de todas y es ella, por tanto, la que debe dirigir la lucha por la emancipación humana. La condición necesaria para esta emancipación es la socialización de los medios de producción. Entonces, el trabajo se convertirá en una expresión significativa de las potencias humanas y no será una tarea sin sentido. Se puede decir que para Marx la transformación de la sociedad del capitalismo al socialismo era el medio decisivo para la liberación del hombre. Pero, «aunque en sus últimos escritos el estudio de las cuestiones económicas tiene un papel mayor que el hombre y sus necesidades humanas, la actividad económica no por eso se convierte en un fin en sí misma, y no deja nunca de ser un *medio* para satisfacer las necesidades humanas».

Más complicadas son las opiniones de Marx y Engels sobre el estado y el poder político. Es claro que para ellos la finalidad del socialismo era una sociedad sin clases y sin estado. Esta actitud antiestatal y la oposición a toda forma de centralización de autoridad halla, por ejemplo, una expresión muy clara en las declaraciones de Marx sobre la comuna de París. A pesar de esto, Lenin pretendía que Marx no estaba en contra de la descentralización. Tal vez la solución haya que buscarla en que Marx veía la descentralización como algo que sólo podía ocurrir *después* y no *antes* de que la clase obrera hubiera tomado el poder político. Sin embargo, dadas las actividades de Marx en la primera internacional, es indudable que la interpretación de Lenin no era injusta con Marx. «Este mismo centralismo de Marx está en la base del trágico desenvolvimiento que la idea socialista tuvo en Rusia». Esta actitud contradictoria de Marx hacia el poder estatal

es expresión de una contradicción más profunda. Por una parte, él compartía la opinión de los otros socialistas sobre la emancipación del hombre. Creía, como éstos, que era fundamentalmente una cuestión económica y social, y no política. Por otra parte, estaba imbuido del concepto tradicional del predominio de lo político sobre lo socioeconómico. No pudo librarse de la idea burguesa, que ha guiado a las revoluciones de esta clase, sobre la importancia del poder político. A este respecto, Marx fue un pensador mucho más burgués «que hombres como Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Landauer». Relacionada con esto se encuentra la actitud de Marx hacia la acción revolucionaria. Creía Marx que la clase trabajadora tenía que tomar el poder por una revolución, pero la idea de la revolución política «no es una idea específicamente marxista ni socialista, sino que es la idea tradicional de la clase media, de la sociedad burguesa, en los trescientos últimos años... Fue un error trágico de Marx, error que contribuyó al desarrollo del stalinismo, no haberse librado de la supervaloración tradicional del poder político y de la fuerza; pero estas ideas formaban parte de la herencia antigua, y no de la nueva concepción socialista».

¿Qué decir del materialismo histórico, «la contribución quizá más importante» de Marx al conocimiento de la sociedad? En este punto, Fromm se limita fundamentalmente a insistir en unas ideas que ya conocemos: la distinción entre «materialismo mecanicista» y «materialismo histórico»; la distinción entre «materialismo ético» y «materialismo histórico»; la distinción entre el sentido psicológico y el sentido objetivo del factor económico; la distinción entre determinación socioeconómica de la conciencia y reduccionismo materialista de carácter metafísico<sup>43</sup>. A partir de aquí, Fromm pasa ya a la crítica. Esta va dirigida, en primer lugar, contra los secuaces dogmáticos de Marx y no es más que una repetición de la crítica de los años treinta: estos «secuaces» no han desarrollado ulteriormente la correlación entre economía y cultura sin llenar la laguna que dejó Marx en su sistema al subestimar la complejidad de las pasiones humanas. Marx no tuvo un «concepto adecuado del carácter humano» y no vio que, aunque lo socioeconómico moldea a éste, luego el carácter repercute en la estructura social. De todos modos, esto no son más que deficiencias de la unilateralidad de la ciencia, y la crítica hay que hacérsela a los que se aferraron a un dogmatismo estéril. El hecho es que Marx se fue centrando cada vez más en el análisis

<sup>42</sup> Cf. 24 1971 [1955], 205-223. En estas páginas se encuentran las citas que siguen.

<sup>43</sup> Sobre este punto, cf., 30 1962 [1961], 13-35.



puramente económico del capitalismo. El valor de su teoría no se altera «por el hecho de que sus supuestos básicos y sus predicciones sólo en parte eran acertados; y erróneos en grado considerable», sobre todo en lo que concierne a su valoración de la clase obrera. Sin embargo, la fuerza de su análisis económico fue al mismo tiempo su debilidad.

Aunque Marx comenzó su análisis económico con la intención de descubrir las condiciones que produjeron la enajenación del hombre, y aunque creía que esto sólo requeriría un estudio relativamente corto, gastó la mayor parte de su trabajo científico casi exclusivamente en el análisis económico, y aunque nunca perdió de vista el fin —la emancipación del hombre—, tanto la crítica del capitalismo como la finalidad socialista en *términos humanos*, fueron rebasados cada vez más por las consideraciones económicas.

La consecuencia fue una fe ingenua en la bondad del hombre, expresada en aquella frase final del *Manifiesto comunista*: «No tienen nada que perder sino sus cadenas». Como dice Fromm, «además de sus cadenas, también tienen que perder todas esas necesidades y satisfacciones irracionales que nacieron mientras llevaban las cadenas»<sup>44</sup>. En este respecto, Marx y Engels no trascendieron nunca el ingenuo optimismo del siglo XVIII. Finalmente, hay que añadir que esta subestimación de las pasiones humanas, condujo a Marx a tres errores gravísimos: el olvido del factor moral; el sobreestimar la posibilidad histórica del socialismo sin sospechar siquiera «la posibilidad de una nueva barbarie en la forma de autoritarismo comunista y fascista, y de guerras de una destructividad inaudita»; el pensar que la socialización de la producción era condición *suficiente* para la transformación del hombre y de la sociedad.

Esta es la panorámica frommiana de las dimensiones políticas y económicas del pensamiento de Marx. ¿Qué podemos decir sobre ella? Lo primero que debemos decir es que los escritos de Fromm sobre Marx tienen fundamental y casi únicamente un valor divulgador; el tono general y la carencia de fundamentación científica exigen que los consideremos bajo esta perspectiva. Esto supuesto, hay que recordar que Fromm escribe, sobre todo, para unos lectores americanos con un gran desconocimiento del sistema marxista y llenos de prejuicios contra él. De ahí, los esfuerzos

<sup>44</sup> ¿No supone esto lo que ya hemos constatado en otros lugares: que el carácter social es la versión del mal histórico?

de Fromm por crear una nueva imagen de Marx, la imagen de un Marx humano y no «materialista». A partir de aquí, se ha de reconocer que Fromm se ha convertido en un auténtico pionero entre los defensores del Marx humanista. Como prueba de sus esfuerzos, ahí está el famoso tomo *Humanismo socialista*, editado bajo su dirección<sup>45</sup>. En este sentido, y aun con su brocha gorda, Fromm ha contribuido notablemente a crear la imagen de un Marx, que es algo más que un «científico». Y ha contribuido con una pureza y una nobleza de ánimo que sólo es propia de los que, como él, tienen una fe limpia, por su misma ingenuidad, en el hombre. Tal vez esta misma ingenuidad, que está presente y activa en toda su obra, sea también la responsable última de los graves errores que acusa su interpretación de Marx. ¿Qué sentido puede tener, por ejemplo, la respuesta frommiana a la complicada actitud de Marx ante el poder político? En primer lugar, ¿se puede hablar de una actitud «contradictoria» —radicalmente contradictoria—, más, suponiendo, como el mismo Fromm reconoce, que se trata de una actitud «dialéctica»? Y en lo que concierne a la relación entre estructura socioeconómica y poder político, ¿no apunta Marx hacia un enfoque dialéctico, supuesta la prioridad de lo económico? Fromm, sin embargo, en lugar de situarse en esta perspectiva opta por emitir su juicio salomónico; Marx en lo político no se liberó del espíritu burgués, aunque en lo económico apuntase a soluciones humanizadoras. Pero, ¿se puede liquidar con un plumazo así el factor político en Marx o en donde sea? ¿era Marx «burgués» porque creía que la «naturaleza humana» no tiene fuerzas suficientes como para hacer que los que tienen el poder político lo suelten con o sin gusto? ¿el hecho de que Stalin convirtiese el poder en barbarie no es, precisamente, una prueba de que el poder político tiene, al menos, la importancia que le atribuye Marx? ¿no nos dice la historia concreta y real que la ambigüedad del poder exige, además de otras «cosas», una reflexión antropológica, ética y sociológica permanente sobre él? Una vez más asoma aquí la epistemología de Fromm: lo que importa no es lo que *es*, sino lo que *debería ser*, puesto que lo que debería ser ya tiene las condiciones objetivas para que sea. El poder político es, así, un residuo de la época burguesa, que carece de sentido en la humanista. Esta idea es tan poderosa en Fromm —y esto es fundamental también para valorar su interpretación de Marx— que incluso le llevará a decir que, aunque Marx defendiera la idea revolucionaria, esta idea no es «espe-

<sup>45</sup> 35 1971 [1965], cf. introducción.



cíficamente marxista ni socialista». ¿No nos sugiere esto que el criterio de interpretación de Fromm se sitúa, incluso, más allá de los mismos *Manuscritos*?

A unas conclusiones similares nos lleva la reflexión sobre la valoración frommiana de los aspectos económicos de Marx. Esto no significa que rechazemos las observaciones críticas hechas a Marx, aunque sí deseáramos que estas observaciones fuesen más matizadas. En concreto, a Marx y a sus secuaces les reprocharíamos su dogmatismo exclusivista —donde lo hubiese—, pero seríamos más cuidadosos en exigir —igual que hicimos con Freud— a su método y teoría científicos, que se hubiesen ocupado expresa y directamente, por ejemplo, del factor moral o del psicológico. Al mismo tiempo, creemos que una crítica sería exigiría una revisión a fondo de las posibilidades del método y de la teoría para asumir inmanentemente esas mismas experiencias históricas que han puesto en entredicho las propias predicciones. Entretanto, la teoría y el método no deben ser desechados. Más reveladora es la actitud global de Fromm hacia la teoría económica de Marx. Desde luego, comienza por reconocer que Marx dedicó la mayor parte de su tiempo al análisis de la economía. Pero, aceptado esto y el valor del análisis, Fromm parece oscilar entre el lamento, por el hecho de que Marx no hubiese calculado mejor su tiempo, y el reproche, por no haber dedicado más atención a los aspectos humanos. En consecuencia, Fromm jamás se ocupa en lo más mínimo —fuera de lo dicho— de los aspectos científicos y económicos de Marx, para centrarse exclusivamente en su «humanismo», un humanismo que dominó en el joven Marx y que «debería» haber dominado en el maduro. Este afán por poner de relieve el humanismo de Marx, le hace afirmar a Fromm que éste nunca «perdió de vista el fin, la emancipación del hombre». No nos atreveríamos nosotros a negar lo que —con algunas excepciones— es algo aceptado: la permanencia en el Marx maduro de un cierto trasfondo ético-humanista<sup>46</sup>. Pero

<sup>46</sup> Ya es sabido que en este punto las opiniones oscilan, con multitud de matices, desde las posturas de Y.-J. Cálvez, H. Popitz, E. Thier y otros (la mayoría no marxistas), que atribuyen una función central en el sistema de Marx a las nociones humanistas, hasta las de L. Althusser, M. Godélier, J. Rancière, etc., que sostienen que dichas nociones no tienen más que un valor ideológico. Entre ambas posturas está la de los que afirman que las nociones humanistas son constantes en el sistema de Marx, pero participando de la evolución general de su pensamiento, es decir, haciéndose progresivamente más concretas y científicas. Esta nos parece la postura más coherente con los textos de Marx. Por lo demás, es claro que no

seamos más concretos: ¿qué entiende Fromm por no «perder de vista el fin»? ¿cómo entiende Fromm las citas de la época de madurez, unas citas que, por lo demás, estimamos suficientes para demostrar que el Marx de *El capital* no es ajeno —aunque sí distinto— al Marx de los *Manuscritos*<sup>47</sup>? La respuesta a estas cuestiones exige que nos detengamos en los conceptos «naturaleza humana» y «alienación», como sabemos, dos conceptos centrales en la obra de Fromm.

El punto de partida de Fromm es la «esencia» humana de los *Manuscritos*<sup>48</sup>. A partir de este concepto, Marx ha puesto en cuarentena crítica a la sociedad capitalista de su tiempo y ha llegado a concebir la historia como historia de la negación de esta esencia, al mismo tiempo que como historia de su autorrealización a través del proceso de trabajo y producción. Esta contradicción histórica —negación y autorrealización— quedará superada en el comunismo, donde la esencia humana se realizará plenamente tras haberse creado en la historia las condiciones objetivas para su realización, la cual, por otra parte, es posible porque esa misma esencia ha ido desplegando sus potencialidades en la misma historia que es su negación. De este modo, el comunismo será la «esencialización» de la existencia y la «existencialización» de la esencia. Tras identificarse plenamente con esta concepción, Fromm se adentra en la determinación de la esencia humana basándose en los mismos *Manuscritos*<sup>49</sup>. Hay que decir que en el manejo de éstos, Fromm se muestra como un buen conocedor de los mismos. En realidad, es el único caso en que se esfuerza por ofrecer una interpretación verdaderamente coherente con el texto;

podemos entrar aquí a dirimir esta cuestión. Resta decir que esta tercera postura la mantienen, entre otros, que son la mayoría, A. Cornu, R. Garaudy, K. Kosik, T. Oizerman, I. Pajitnov, A. Schaff, etc.: cf. Sánchez Vázquez, <sup>2</sup>1972, 331-361. Fromm no encajaría, propiamente, en ninguno de estos grupos, por su desprecio de los aspectos científicos de Marx, pero es claro que él mismo se identifica más con los primeros.

<sup>47</sup> Como veremos a continuación, Fromm hace referencia a algunos pasajes válidos que bien interpretados, en su contexto y dentro de la evolución general de Marx, hacen perfectamente defendible la postura tercera de las mencionadas anteriormente. Pero el error de Fromm va a ser no sólo citar libremente y sin contexto, sino además prescindir por completo de la evolución de Marx, evolución que no es, como piensa Fromm, únicamente hacia unos contenidos distintos, del «hombre» hacia la «economía». Hay también un cambio de método. Así, Fromm no va a ver que el hecho de que los términos se mantengan (naturaleza humana, alienación, etc.) no supone que se mantengan los conceptos; como veremos, más bien, opina que los términos cambian y las nociones permanecen...

<sup>48</sup> Cf. 30 1962 [1961], 36-38.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, 38-54.





tanto que sus páginas más que una interpretación son una antología «ordenada» y parafraseada de pasajes antropológicos de los *Manuscritos*<sup>50</sup>. Así podríamos resumir la conclusión, algo general aunque acertada, a que llega Fromm: la esencia del hombre es «actividad productiva», es decir, actividad que exprese sus capacidades o potencialidades en relación con la naturaleza y sus semejantes; ahora bien, el trabajo como relación fundamental —no la única— del hombre como tal, es la relación fundamental de la esencia humana como «actividad» y «autocreación» del hombre.

Definida la esencia humana, toca habérselas con la «existencia», y Fromm, fiel al pensamiento de Marx, pasa a tratar sobre la «alienación», que no es otra cosa que la existencia histórica del hombre<sup>51</sup>. Ya conocemos el contexto en el que Fromm sitúa el problema de la alienación. ¿Tenemos algo más que añadir? Simplemente, que Fromm se identifica, consecuentemente, con el concepto de alienación como negación de la esencia humana, de la «productividad»<sup>52</sup>, negación que se «expresa», precisamente, en el trabajo alienado<sup>53</sup>. Como simple interpretación de los *Manuscritos*, apenas tenemos nada que objetar a Fromm. Sólo en un punto adivinamos cierta reserva motivada. Esta reserva atañe al «trabajo». No nos atreveríamos a afirmar que Fromm interpreta erróneamente este concepto, más bien ocurriría todo lo contrario<sup>54</sup>. Sin embargo, supuesto esto, Fromm no se decide a precisar con exactitud la relación existente entre esencia (y paralelamente alienación) y trabajo. ¿Es la esencia humana el trabajo como trabajo productivo? ¿es el trabajo como relación con la na-

turalidad y con los semejantes lo que constituye a la esencia? ¿es una de esas relaciones constitutivas, aunque la fundamental? La prueba mejor de la indecisión de Fromm la encontramos en esta afirmación: «Para Marx el proceso de la alienación se expresa en el trabajo». ¿Cuál es el sentido preciso de «expresa»? ¿significa que es el «signo constitutivo»? ¿o se trata de una relación concebida en términos de causa y efecto? La razón de esta indecisión creemos que es el temor que siente Fromm de encontrarse con un Marx, para quien el trabajo sea la esencia del hombre. Parece evidente que para Marx el trabajo implica ya el momento social, es decir, que para él el intercambio del hombre con la naturaleza es inseparable de la dimensión socio-histórica<sup>55</sup>. Sin embargo, creemos que, para Fromm, Marx se queda demasiado corto. Pensamos que las dos dimensiones del hombre «productivo» frommiano son el trabajo y el amor<sup>56</sup>. Esto no cuadra bien con la primacía que Marx otorga al trabajo, ya que aunque éste comprenda e implique la dimensión social, ésta no se identifica directa e inmediatamente con la dimensión «interpersonal». Esto explicaría también que Fromm ponga de relieve los pasajes en que Marx habla del amor<sup>57</sup> y, por otra parte, que no se meta a definir con precisión la relación entre el trabajo y la esencia humana, a pesar del lugar preeminente que el trabajo ocupa a lo largo de los *Manuscritos*. Insistimos en este punto para demostrar que, aun a la hora de definir el concepto antropológico fundamental —frommianamente— de los *Manuscritos*, la esencia humana, Fromm no se preocupa por llevar a cabo una elaboración a fondo. Se limita a señalar, *aditivamente*, los aspectos antropológicos indicados, pero sin establecer lo que realmente interesa: sus posibles relaciones. En este sentido, la contribución de Fromm es escasa; se limita a divulgar unos conceptos antropológicos de Marx, sobre cuya existencia nadie duda<sup>58</sup>: actividad, productividad, relación con la naturaleza, con los demás hombres, trabajo, etc. La verdadera dificultad comienza a la hora de establecer las relaciones entre ellos. Pero ahí Fromm no quiere tomar partido.

<sup>50</sup> Hemos de decir que Fromm no ha llegado a una verdadera elaboración de la antropología marxiana; a pesar de que en escritos posteriores ha seguido ocupándose del tema, su aportación ha sido similar: destacar, pero sin elaborar y relacionar, aspectos distintos de la antropología de los *Manuscritos*: cf. 38 1971 [1970], 75-93. En este sentido, Fromm ha destacado, sobre todo, que Marx tiene una concepción antropológica que considera al hombre como ser en relación con la naturaleza y con los demás. Fromm compara polémicamente tal concepción con la mecanicista de Freud, resaltando la primacía de aquélla. Aunque en principio estemos de acuerdo, Fromm confunde con frecuencia los niveles considerando a Marx como «psicólogo» científico —no filosófico— y a Freud, por el contrario, como «antropólogo» filosófico —no científico.

<sup>51</sup> Cf. 22 1971 [1955], 105 s; 30 1962 [1961], 55-68; 32 1968 [1962], 45-59.

<sup>52</sup> Cf. 30 1962 [1961], 55.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, 58.

<sup>54</sup> En cuanto le concede un lugar de preferencia dentro de la antropología marxiana.

<sup>55</sup> Cf. Marx, 1972. El tema del trabajo recorre todos los *Manuscritos*, quizá pueda indicarse preferentemente 51 s; 103-119; 135-139; 156-176. Son especialmente reveladoras las páginas contra Hegel, 187-190.

<sup>56</sup> Recordemos que una de las obras más famosas y divulgadas de Fromm está dedicada, precisamente, a desarrollar *El arte de amar*; cf. igualmente la descripción del «hombre productivo» en 18 1969 [1947], 97-121.

<sup>57</sup> Cf., por ejemplo, 30 1962 [1961], 41-42; 44.

<sup>58</sup> Creemos que esta afirmación no puede entenderse como una fácil evasión.



Pero, ¿y qué decir de la interpretación frommiana del Marx de la madurez? El asunto no ofrece dificultades para Fromm:

El hecho es que las ideas básicas sobre el hombre, tal como las expresó Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* y las ideas del viejo Marx expresadas en *El capital* no experimentaron un cambio básico<sup>59</sup>.

La argumentación de Fromm tiene dos partes<sup>60</sup>. En primer lugar, hará ver las razones históricas e ideológicas, por las cuales se quiere distinguir entre lo dos Marx; luego acudirá a los mimos escritos de Marx. Vayamos con la primera parte. La resumiremos brevemente: los que pretenden la distinción son los «comunistas rusos», pero esto lo hacen porque les interesa, ya que ellos son más antihumanistas que los mismos capitalistas; prueba de este antihumanismo es la actitud del partido comunista ruso hacia los humanistas Lukács y Bloch; el que intérpretes clásicos de Marx como Bernstein, Kautsky, Plejanov, Lenin o Bujarin no toquen el «existencialismo humanista» de Marx se explica, en parte, por su desconocimiento de los escritos de juventud de Marx y, sobre todo, porque dichos autores estaban influidos por el positivismo mecanicista de su época, un positivismo que les impidió, incluso, ver el humanismo de *El capital*; esto mismo explicaría la alergia de Marx a la *terminología* idealista (subrayado por Fromm), aunque no por el humanismo<sup>61</sup>. Esta última frase nos ofrece ya el tránsito a la segunda parte de la argumentación, pues el nervio de ésta radica en que, en Marx, aunque cambiasen los términos no cambiaron los conceptos.

Veamos, concretamente, la argumentación de Fromm. Esta se basa en ver el curso seguido por la «alienación» y la «esencia» humana. Dejemos sentado desde ahora que la tesis que se trata de demostrar no es sólo la continuidad, sino la identidad. Comencemos por el concepto de alienación. Fromm comienza por afirmar que Marx sigue sirviéndose del concepto en *La ideología alemana* (1845). Digamos que la referencia a esta obra no carece de sentido, puesto que para algunos es el inicio del «marxismo». Fromm basa su afirmación en tres citas muy breves y sin contexto<sup>62</sup>; no obstante, puede comprobarse que los pasajes correspondientes pre-

<sup>59</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, 80-93.

<sup>61</sup> No es necesario que nos detengamos en decir o probar que esta parte de su argumentación no prueba absolutamente nada.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 85.

suponen y tratan el concepto. A pesar de todo, lo cierto es, que Fromm prueba de este modo demasiado poco. La razón es clara: no hay ningún vestigio de análisis del concepto dentro del contexto de toda la obra, cosa en este caso especialmente importante supuesta la tesis defendida por algunos y que acabamos de señalar. Así, ¿es ahora todavía una noción central como en los *Manuscritos*? ¿cómo explica el tono respectivo de Marx hacia el concepto, al mencionar a los idealistas alemanes<sup>63</sup>? ¿sigue siendo la alienación de la «esencia humana»? ¿sigue siendo el concepto vago que fundamentaba todo o casi todo en los *Manuscritos* o ha pasado a ser un fenómeno más precisado, más concreto que, a su vez, está basado en otro: la división social del trabajo? Cuando los problemas se plantean, ya son irreversibles, y estos problemas se han planteado sin que Fromm se haga ningún eco de ellos<sup>64</sup>. Entretanto, lo más que ha conseguido Fromm es indicar unas citas que parecen presuponer una cierta continuidad. Hasta dónde llegue ésta y qué sentido tenga, es lo que falta determinar. De *La ideología alemana* Fromm pasa a *El capital*. Su modo de proceder es muy similar. Y sus afirmaciones igualmente tajantes:

Es de la mayor importancia para la comprensión de Marx advertir cómo el concepto de alienación era y siguió siendo el punto central del pensamiento del joven Marx, que escribió los *Manuscritos económico-filosóficos*, y del viejo Marx que escribió *El capital*<sup>65</sup>.

Lo primero a objetar es que Fromm no considera en absoluto lo que es fundamental: la diferencia entre la orientación filosófica de los *Manuscritos* y el carácter científico-económico de *El capital*, centrado en el análisis del sistema de producción del capitalismo. Esto es importante porque cualquier vestigio del concepto en cuestión habría de ser interpretado dentro de las respectivas orientaciones. No obstante, y a pesar de no hacerlo, Fromm apunta —simplemente— algo que parece justificado: que la *temática* de la alienación sigue en *El capital*. Fromm lo demuestra con una cita, que hace referencia al «fetichismo de la mercancía»<sup>66</sup>. Cree-

<sup>63</sup> Fromm parece hacer una referencia tangencial a esto, pero no da ninguna explicación coherente con su interpretación, ni se detiene en ello: cf. *ibid.*, 84-85.

<sup>64</sup> Ni se los plantea en el año 1961 ni en años posteriores a pesar de volver sobre el tema y de ser cuestiones suficientemente debatidas, como para que se les preste atención.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 61.



mos que tal mención, aún sin elaborar, es válida, pues si en los *Manuscritos* (y aun en *La ideología alemana*) la alienación se expresa, entre otras cosas, en la oposición entre el trabajador y el producto del trabajo, a esto mismo hacen referencia los primeros capítulos del primer tomo de *El capital*. En él elabora Marx el concepto de «fetiché», expresión de la forma misteriosa y cosificada que adquiere el producto del trabajo en el sistema capitalista; la mercancía en lugar de expresar la *relación social*<sup>67</sup>, que objetiva, se torna en poder misterioso sobre el productor. Ahora bien, supuesta esta «continuidad», ¿puede hablarse de «univocidad» o más bien de simple «analogía»? El hecho es que ya las dos simples citas, una de los *Manuscritos* y otra de *El capital*, de que se vale Fromm para probar su tesis traicionan claramente sus propósitos, al revelar, aun en su brevedad, la diversidad de las orientaciones de sus obras de origen<sup>68</sup>. ¿Qué resonancias evocan estos conceptos: «ser ajeno», «poder independiente», «trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física», «objetivación del trabajo», «realización del trabajo» como «invalidación del trabajador», «objetivación» como «servidumbre al objeto», «apropiación como enajenación»? ¿Acaso las mismas que estos otros: «el sistema capitalista», «métodos encaminados a intensificar la pieza productiva social se realizan a expensas del obrero individual», los «medios de producción» como «medios de explotación y esclavizamiento del productor», rebajado a la «categoría de apéndice de la máquina», la «tortura de su trabajo» (concreto)?

Es evidente que con sus pruebas Fromm no puede llegar tampoco a lo que pretende alcanzar: no sólo la permanencia del concepto, sino incluso el lugar central de éste en toda la obra «madura» de Marx. Quede claro, que Fromm no aporta más pruebas de las que hemos mencionado. Mejor dicho, las que hemos mencionado y unas pocas líneas, añadidas pocas páginas después, escritas polémicamente contra D. Bell<sup>69</sup>. Este había sostenido que Marx en su madurez prescinde por completo de la «alienación en sentido humano» para convertirla en una «categoría puramente económica». En este punto, sí que estamos completamente de acuerdo con Fromm, cuando se rebela contra Bell. Al menos si éste quiere decir que Marx en *El capital* prescinde del obrero co-

<sup>67</sup> Aquí creemos que radica la diferencia clave entre alienación y fetiché. La primera —en los *Manuscritos*— se refiere a la alienación de la esencia humana. El segundo, a la alienación de la relación social que debería expresar la mercancía.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 62-63.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 86-89.

mo hombre explotado, mutilado, esclavizado y —según Marx citado por Fromm— «enajenado de sus potencias espirituales». Por muy carentes de contexto que estén, las citas de Fromm son testimonio suficiente, si no para demostrar que la alienación es una noción central, sí, al menos, para reconocer que Marx no perdió de vista que de lo que se trata es, en último término, del hombre, y de un hombre que no se acaba en su esfera económica.

De todo lo dicho resulta que el humanismo de Fromm ha estirado la cuerda con la alienación de Marx, pero sin llegar a romperla. No ha demostrado lo que creemos es indemostrable, que el concepto de alienación se mantenga idéntico a lo largo de toda la obra de Marx; menos aún ha conseguido establecer que tal concepto es la noción central de Marx. No obstante, la mirada ética de Fromm ha logrado localizar —simplemente localizar— unos textos que indican una indudable continuidad, continuidad que, desde luego, habría que determinar y precisar ulteriormente. Vayamos ahora al otro concepto central, la «naturaleza humana».

La argumentación de Fromm se dirige a probar que la «esencia» del hombre de los *Manuscritos* no es abandonada por Marx en ningún momento de su vida<sup>70</sup>. El gozne de la argumentación es el famoso pasaje de *El capital*, en el cual Marx arguye contra Bentham:

...Si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. ...si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época<sup>71</sup>.

Como siempre, Fromm se limita a citar sin preocuparse en absoluto del contexto. El mismo se lo va a crear. Según Fromm, el hecho de que *El capital* hable de «la naturaleza humana en general» es una prueba fehaciente de «la continuidad de la concepción de la esencia del hombre» en el viejo Marx. El que Marx no aplique ya el término «esencia» tiene una explicación sencilla:

(Marx) no utilizó ya después el término esencia, por considerarlo abstracto y ahistórico, pero conservó claramente la noción de esta

<sup>70</sup> *Ibid.*, 36-38; 32 <sup>2</sup>1968 [1962], 32-36. Cf. la argumentación de García en Kalivoda, 1971, n. 6 y 7.

<sup>71</sup> 18 1969 [1947], 40-41, n. 10; sobre todo, 30 1962 [1961], 36.



esencia en una versión más histórica, en la diferenciación entre la naturaleza humana en general y la naturaleza humana condicionada históricamente en cada período<sup>72</sup>.

Por lo visto, Marx consideraba abstracto el «término», pero no la «noción». ¿De dónde se saca Fromm esta sutil distinción? Además, Fromm debería tener presente algo que él, como buen conocedor de los *Manuscritos* conoce ya sobradamente; a saber, que Marx en 1844 escribía:

El hombre es ineditamente ser natural. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; ...de otra parte como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado y limitado... El que el hombre sea un ser corpóreo, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida... Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza...<sup>73</sup>.

Hasta aquí Marx se ha dedicado, pues, a describir al hombre como ser natural, con una naturaleza, pero con una naturaleza que podríamos llamar «natural», corpórea, fisiológica, centrada en las necesidades biológicas. Esta naturaleza, evidentemente, no se puede identificar con la esencia humana entendida como esencia metafísica, contrapuesta a la existencia y referida, en cualquier caso, al hombre como totalidad. Viniendo a nuestro auxilio, el mismo Marx escribe pocas líneas después:

El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural humano, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse tanto en su ser como en su saber... Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser humano en forma adecuada...<sup>74</sup>.

Será bueno que antes de sacar nuestras conclusiones añadamos un par de citas tomadas del mismo Fromm:

<sup>72</sup> 30 1962 [1961], 36.

<sup>73</sup> Marx, 1972, 194-195.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 195-196.

El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior<sup>75</sup>.

Y pocas páginas después:

Marx va aún más lejos. En el trabajo no enajenado, el hombre no sólo se realiza como individuo sino también como especie (*Gattung* y *Gattungswesen*, es decir, ser genérico)<sup>76</sup>.

¿Qué nos dicen las dos últimas citas de los *Manuscritos* junto con estas líneas de Fromm sobre el ser genérico? Al menos una cosa: que el Marx joven habla también de naturaleza humana refiriéndose a la «esencia» del hombre. ¿O no es la esencia del hombre a lo que se refiere ese ser natural humano, que como ser genérico tiene que afirmarse y que se afirmará en el comunismo, paraíso donde, realizada la esencia humana, ser individual y ser genérico serán una misma cosa, y donde la naturaleza «natural» quedará satisfecha en la totalidad de la naturaleza «esencial»?

La cuestión que debería plantearse, pues, Fromm, en primer lugar, es ver si la naturaleza humana en general se encuentra en continuidad con la «esencia» o con la naturaleza «corpórea», «natural», «sensible»; esto, sin prescindir, por supuesto, de la posibilidad de que el sentido auténtico no fuera ni uno ni otro, cosa que no podría revelar más que un análisis de todo el contexto de la cita de *El capital*. Pero lo realmente curioso y paradójico es que el mismo Fromm nos va a decir que la «naturaleza humana en general» es la «esencia humana» y que ésta está constituida por los impulsos constantes y fijos: el hambre y el instinto sexual.

De acuerdo con esta distinción entre una naturaleza humana en general y la expresión específica de la naturaleza en cada cultura, Marx distin-

<sup>75</sup> Fromm cita a Marx en 30 1962 [1961], 44-45. En la versión castellana de los *Manuscritos* de que nos servimos, se encuentra este pasaje en la pág. 143. Conviene añadir que en un punto importante Fromm «permite» traducir libremente. «Der Kommunismus als positive Aufhebung... als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens...» es traducido, como podemos ver en el texto, «el comunismo es la abolición (¿superación?)... apropiación real de la naturaleza humana...». El original según Landshut, 1964.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 60.



gue —como ya lo hemos mencionado— dos tipos de impulsión y apetitos humanos: los constantes y fijos, como el hambre y el instinto sexual que son parte integrante de la naturaleza humana y sólo pueden modificarse en su forma y en la dirección que adoptan en las diversas culturas y los apetitos relativos, que no son parte integrante de la naturaleza humana <sup>77</sup>.

Así, pues, Fromm demuestra que *El capital* contrapone una «naturaleza humana en general» y una «naturaleza humana históricamente condicionada». Esta contraposición no demuestra, de ninguna manera, que siguiera vigente en dicha obra la «noción» metafísica de «esencia» expuesta en los *Manuscritos*. Por el contrario, hace muy viable la hipótesis de que dicha «naturaleza humana en general» esté en continuidad con la «naturaleza corpórea», que en los *Manuscritos* está contrapuesta a la «esencia»; la viabilidad de esta hipótesis se funda en que en *La ideología alemana* se contrapone dicha «naturaleza corpórea», como «hambre e instinto sexual», a los instintos relativos y surgidos de «ciertas estructuras sociales». Ante esto ¿cómo procede Fromm? Su proceder no deja de revelar una cierta ingenuidad. A él lo que le interesa, sobre todo, es demostrar que Marx ha mantenido siempre una «naturaleza» fija y constante. Cuál sea el contenido de esta noción, no le importa. Y no le importa porque él le asignará el contenido que le convenga. El que Marx hable en *El capital* de la «naturaleza humana en general», le importa a Fromm en cuanto hace referencia a una cierta fijeza y constancia. El que *La ideología alemana* hable de impulsos constantes y fijos, le importa a Fromm por la misma razón. Con estas fijeza y constancia en sus manos, Fromm decidirá qué es constante. Y su decisión ya la conocemos: constantes y fijos son los impulsos de hambre y los sexuales, y constante es también la «naturaleza humana» como esencia metafísica.

El mismo Fromm corroborará nuestra opinión. Se trata de nuevo de un contexto polémico <sup>78</sup>. Bell se ha apoyado en la *Sexta tesis sobre Feuerbach* para afirmar que según Marx «no hay

<sup>77</sup> *Ibid.*, 37. Fromm dice tomar esta idea de *La sagrada familia*, Mega V, 359. Se trata de un error —tanto del original inglés como de la traducción castellana— pues en Mega V no está más que *La ideología alemana*. No obstante, el error queda subsanado, en parte, por el mismo Fromm porque en la misma obra, pág. 26, hace referencia a la misma distinción entre impulsos fijos y relativos citando correctamente: Mega V, 596.

<sup>78</sup> Cf. 30 1962 [1961], 86-89.

una naturaleza humana inmanente a cada individuo»; a partir de aquí, Bell llega a decir que el individuo se reduce a ser una simple red de relaciones sociales. ¿Cuál es la réplica de Fromm? Acudir al mismo texto de Marx y constatar que, efectivamente, en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, Marx no escribe «no hay una naturaleza humana inmanente a cada individuo», sino «la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales». Teniendo en cuenta el contexto polémico antif Feuerbachiano de Marx, Fromm tiene toda la razón al afirmar que este texto no significa, necesariamente, un reduccionismo sociológico. Pero, ¿qué núcleo fijo y constante, «natural», impide hablar de reduccionismo sociológico? Fromm olvida que Marx escribe en ese mismo pasaje en contra de la «naturaleza abstracta»; olvida que en *La ideología alemana*, escrita casi simultáneamente a las *Tesis sobre Feuerbach*, se habla sólo de los impulsos fijos y constantes de naturaleza fisiológica; olvida que en *El capital* parece hablarse en el mismo sentido; olvida todo esto y escribe él mismo:

Marx nunca renunció a su concepto de la naturaleza humana (como lo hemos demostrado al citar el pasaje de *El capital*) pero esta naturaleza no es puramente biológica y no es una abstracción; es una naturaleza que sólo puede entenderse históricamente, porque se desenvuelve en la historia. La naturaleza (esencia) del hombre puede inferirse de sus manifestaciones distintas (y distorsiones) en la historia; no puede contemplarse como *tal*, como un ente con existencia estática «detrás» o «encima» de cada hombre, sino como aquello que existe en el hombre como potencialidad y se desarrolla y cambia en el proceso histórico <sup>79</sup>.

El pasaje no tiene desperdicio. Es completamente revelador tanto de la interpretación frommiana de Marx como de la propia antropología frommiana. Aunque no podamos detenernos ahora en su interpretación y discusión, cosa que dejamos para la última parte de nuestro estudio, sí queremos añadir algunas consideraciones. Fromm atribuye a la naturaleza humana un doble contenido: el biológico y el metafísico. Marx entendió así dicho concepto *en diversas etapas* de su vida y, a partir de ahí, Fromm parece mantener que la naturaleza humana de Marx *siempre* comprendió ese doble contenido. Fromm se comporta en este caso como siempre: se sirve de sus fuentes para «racionalizar» sus opiniones. Fromm

<sup>79</sup> *Ibid.*, 88.



dice también que lo no biológico de la naturaleza humana ni es abstracto, ni puede contemplarse como tal, como un ente «detrás» o «encima» de cada hombre. Hasta aquí no tenemos nada que objetarle a Fromm. Pero, ¿qué es esa parte de la naturaleza ni biológica ni abstracta, que es común a todo hombre, que existe en él como potencialidad que se desarrolla y cambia en la historia? ¿no es algo tan abstracto como puede ser la misma naturaleza biológica en cuanto tal? ¿deja de ser abstracta una idea por muchos contenidos lógicos que tenga y por mucho que nos empeñemos en conferirle una realidad ontológica, aunque ésta no sea más que una realidad «potencial»? Fromm, al parecer, quiere explicar el psiquismo humano, las necesidades relativas y cambiantes, es decir, el carácter social, por la interacción entre las relaciones sociales y esa parte de la naturaleza humana que es idéntica en todos los hombres como potencialidad. Pero ¿dónde y cómo constata y verifica tal naturaleza no biológica idéntica en todos los hombres? ¿el hecho de que cada hombre hubiera podido llegar a ser —hablando en un nivel de *pura abstracción*— lo que cualquier otro ha sido en cualquier etapa histórica de la humanidad, supone que aquél y éste poseen la misma naturaleza, como algo que existe en ellos, y como algo que existe con una realidad *no puramente lógica*? Pero dejemos esto, momentáneamente, y sigamos con la parte final de la interpretación de Marx.

Ya hemos dicho que Fromm aporta algunos pasajes, incluso de el mismo *El capital*, que hacen difícil la hipótesis de un Marx que no tuviera presente al hombre como meta final de toda reforma social. Tras insistir en este aspecto, escribe:

¿No significa todo esto que el socialismo de Marx es la realización de los impulsos religiosos más profundos, comunes a las grandes religiones humanistas del pasado?... Marx combatió la religión precisamente porque está enajenada y no satisface las verdaderas necesidades del hombre. Al combatir a Dios está combatiendo, en realidad, al ídolo llamado Dios... El ateísmo de Marx es la forma más avanzada de misticismo racional, más cerca de Meister Eckhart o del budismo Zen que la mayoría de aquellos que dicen combatir en favor de Dios y la religión y lo acusan de ateísmo<sup>80</sup>.

Fromm cree que para poder hablar de la relación de Marx con la religión, se ha de comenzar por mencionar la relación entre su filosofía y la esperanza mesiánica de los profetas del anti-

<sup>80</sup> *Ibid.*, 74.

guo testamento. Estos son algo único en la historia del pensamiento: no son sólo «líderes espirituales», como Lao Tsé o Buda, son también «líderes políticos»<sup>81</sup>. Le dicen al hombre cómo debe ser. La mayoría de ellos —prosigue Fromm— comparten la idea de que la historia tiene un sentido, de que el hombre se perfecciona en el proceso de la historia y de que, eventualmente, creará un orden social de paz y justicia. Pero estos conceptos no significan la mera ausencia de injusticias o de guerras, implican el desarrollo de las cualidades específicamente humanas, de las facultades de amar y comprender, suponen la unión recuperada con el mundo y los demás, unión que perdió el hombre en la caída «original».

Esta nueva unidad es diferente, sin embargo, de la preconsciente que existía antes de comenzar la historia. Es la concordia del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con sus semejantes, basada en el hecho de que el hombre se ha creado a sí mismo en el proceso histórico<sup>82</sup>.

No es necesario que sigamos adelante. Basta para comprender que la interpretación frommiana del mensaje profético es tan poco «inmanente» a la realidad del mismo como el resto de sus interpretaciones. En primer lugar, aun reconociendo la incidencia política de los profetas, convendría precisar más y mejor lo que significa «líder político». En segundo lugar, y sobre todo, la realización escatológica del hombre, predicada por ellos, acontece *en el hombre*, pero no es de ninguna manera consecuencia de un progreso moral del hombre *a partir de sus propias* potencialidades o facultades. Precisamente la historia del hombre es, para los profetas, historia de «caída y prevaricación», a pesar de que Dios ofrece de continuo su ayuda y su apoyo. Y es la experiencia histórica de esta continua caída la que les hace concebir a los profetas la esperanza de que sus *anhelos o deseos* (no facultades o potencias) de realización escatológica se cumplan por la acción de Dios. Ya que el hombre no puede cumplir lo que *sueña*, confiemos en Dios: éste es el mensaje profético. Más aún: la plenitud del fin de la historia, aunque sobrevenga a la historia y salve al hombre real e histórico, es la superación de la historia y de tal hombre histórico. En este sentido, la plenitud o realización escatológica supone, simplemente, que el hombre puede *recibir* dicha realización,

<sup>81</sup> *Ibid.*, 74 s.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 75.



pero excluye que la puede realizar *desde sí mismo*. Y lo excluye tan radicalmente, que dicha realización es *el final* mismo del hombre como ser histórico.

Fromm no se detiene en los profetas del antiguo testamento. Y encuentra «ideas semejantes» en el pensamiento griego, helenístico y romano. El mismo cristianismo, a pesar de san Pablo, mantuvo viva la llama mesiánica y profética. Así lo prueban los padres primeros de la iglesia, y «el pensamiento cristiano de la alta edad media (que) critica a la autoridad secular y al estado, desde el punto de vista del derecho divino y natural»<sup>83</sup>. Sin preguntarse por el sentido de esa crítica —¿lucha *por* el poder o lucha *contra* el poder?—, Fromm menciona algunas sectas cristianas previas y posteriores a la reforma, entre ellas a los cuáqueros.

La principal corriente de pensamiento mesiánico no se expresó, sin embargo, después de la reforma, en el pensamiento religioso sino en el pensamiento filosófico, histórico y social. Se expresó un poco indirectamente en las grandes utopías del renacimiento, ...en el pensamiento de los filósofos de la ilustración y de las revoluciones francesa e inglesa. Encontró su última y más completa expresión en el concepto del socialismo de Marx. Cualquiera que haya podido ser la influencia directa sobre él de las ideas del antiguo testamento, a través de Moses Hess, no hay duda de que la tradición mesiánica de los profetas le influyó indirectamente a través del pensamiento de los filósofos de la ilustración y, especialmente del pensamiento de Spinoza, Goethe y Hegel<sup>84</sup>.

Tras un sinuoso caminar histórico, la idea de la «sociedad buena» como condición —¿suficiente?— para la realización humana ha sido revitalizada por el socialismo. De este modo, el marxismo y otras formas de socialismo son las herederas de la gran tradición humanista, son la «síntesis de la idea profético-cristiana de la sociedad como el plano de la realización espiritual y de la idea de la libertad espiritual»<sup>85</sup>. Este es para Fromm el contexto fundamental en el que hay que situar a Marx. Un Marx, en cuya vida, llegados aquí, carece por lo visto de sentido entretenerse en distinguir etapas o fases. El problema no radica en que aceptemos un cierto trasfondo mesiánico, utópico o escatológico en su pensamiento. El mismo Fromm hace referencia a autores, como Löwith o

<sup>83</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 76-77.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 79.

Lukács, que lo han mostrado. No han faltado tampoco otros autores, sobre todo cristianos, que han puesto de relieve un cierto paralelismo entre algunas categorías veterotestamentarias y marxistas: entre pecado y alienación, entre unidad con Dios y unidad con la naturaleza y con uno mismo, entre la función redentora del proletariado y la de Cristo, etc. Pero, todos estos autores, aunque con diferencia de matices y orientaciones, hablan de «influencias», de trasfondos comunes, de pautas hermenéuticas, etc. Fromm no solamente no se encarga de precisar esas influencias, de que él mismo habla, de probar exactamente hasta dónde llegan, de indicar siquiera en qué sentido preciso hablan los autores que cita, sino que va a llevar la cosa mucho más lejos.

La esencia del hombre de los *Manuscritos* participa del carácter lógico y estrictamente especulativo de la esencia feuerbachiana. En algo, no obstante, se diferencia el carácter abstracto de la esencia de Marx, diferencia que nota bien Fromm<sup>86</sup> y que consiste fundamentalmente en que Marx refiere dicha esencia a la historia. Esta referencia del «hombre» a la historia, creemos que es, precisamente, la que evoca esos paralelismos con la visión veterotestamentaria. La historia es, para Marx, la historia de esta esencia humana; una historia que es, en una primera etapa, historia de su alienación y que acabará por ser historia de su realización. Esto significa que, según Marx, la esencia del hombre está abocada a identificarse un día con su existencia. Este momento de la «esperada» identificación será el momento, en que la esencia quedará desnuda y despojada de las vestimentas de la abstracción. Entonces la esencia llegará a ser realidad histórica. Podríamos decir, pues, que la esencia del hombre de Marx es, asintóticamente, real e histórica, y que en esto se diferencia de la de Feuerbach. Pero, aunque asintóticamente real, el hecho es que, entretanto, sigue siendo una simple realidad lógica. La razón es que dicha esencia surge de la negación lógica de la negación real. Es decir, dicho concepto de esencia humana es la negación mental de la realidad histórica, realidad histórica que es comprendida como negación real o alienación de la realidad lógica. En este sentido, podríamos decir, que la esencia del hombre tiene unos contenidos lógicos: un hombre que llega a la plenitud de sus posibilidades al realizarse en un trabajo que es su propia afirmación y confirmación. Esta sería toda la concreción —concreción cuya realidad es meramente lógica— de la esencia humana de Marx. Sería lo mismo que Fromm llama «actividad» o «productividad». Es aquí donde

<sup>86</sup> Cf. 30 1962 [1961], 88.



Fromm va a intervenir de nuevo aditivamente. Basándose en ese trasfondo utópico y escatológico de Marx, va a concretar aún más el contenido de la esencia humana y le va a atribuir los contenidos de la esperanza escatológica de los profetas veterotestamentarios. De este modo, al atribuir una realidad ontológica a lo que no es más que una realidad lógica, Fromm deposita en el hombre una «potencia ontológica» dotada de una fuerza immanente que tiende teleológicamente a realizar los ideales de paz, justicia, libertad y amor que formularon los profetas.

Al llegar a este punto sería injusto ensañarse con Fromm. Y lo sería porque, como escribe Schaff, hablando precisamente de Fromm y de su naturaleza humana, «lo importante es captar y comprender el núcleo del problema, de la idea fundamental que puede llegar a convertirse en impulso para ulteriores reflexiones»<sup>87</sup>. Ciertamente, el problema central de la naturaleza humana de Fromm es el no poner límites a ningún programa de reforma social, y esto ha de ser captado y no abandonado a ningún precio. Pero ¿qué reforma social se puede hacer si uno se arma con una epistemología y una ontología como las de Fromm? Para que una reforma social sea auténtica se ha de partir de la realidad a reformar tal como es y de sus posibilidades reales. Fromm se confiesa identificado con la crítica de la religión de Marx y de Freud, pero en realidad nunca ha calado en el sentido de dicha crítica. Es Paul Ricoeur, comentando la crítica de la religión de Marx, Freud, Nietzsche y del mismo Feuerbach, quien nos ha sugerido la idea de que el verdadero problema de la ilusión religiosa no es propiamente el proyectarse un Dios, el creárselo, sino el apropiárselo<sup>88</sup>. En realidad, diríamos, que cuando uno se crea un Dios siempre es para apropiárselo. Y apropiárselo es lo que hace Fromm. Esta es la inconsecuencia adonde le ha conducido su fe en el hombre, a apropiarse de Dios. El título de uno de los libros preferidos de Fromm es *Más allá de las cadenas de la ilusión*. Ninguna prueba mayor de la «ilusión» de Fromm: él sigue estando más aquí. Paradójicamente, porque su epistemología está más allá de la razón.

### 3.5. La «ciencia del hombre»

En la parte final de nuestro trabajo hemos querido centrarnos en la epistemología y en la antropología frommianas, a fin de llegar a comprender plenamente a Fromm a través de la comprensión

<sup>87</sup> Schaff, 1965, 120.

<sup>88</sup> Ricoeur, 1965, 508-510.

de las lagunas y contradicciones encontradas en el desarrollo y aplicación de la que en principio estimábamos una teoría científica. Ambos aspectos, el epistemológico y el antropológico, están estrechamente relacionados. No obstante, hasta ahora hemos procurado ocuparnos preferentemente del primero, partiendo del principio de que debemos comenzar por comprender los instrumentos fundantes antes de adentrarnos en lo «fundado». Nuestro caminar, aunque lento y quizá sinuoso, creemos que no ha perdido de vista en ningún momento los propósitos perseguidos y que se habrá visto compensado con su logro. Sin embargo, antes de pasar a tratar más directamente la antropología frommiana, será bueno que veamos cómo el mismo Fromm formula sus principios epistemológicos, al definir lo que él llama la «ciencia del hombre»<sup>89</sup>. Tal definición se nos mostrará como la justificación pretendidamente racional, confesada y explicitada de lo que nosotros hemos creído constatar como debilidad epistemológica o irracionalidad. De este modo, comprenderemos, al mismo tiempo, lo que en principio nos parecía incomprensible, desde unos principios racionales, en quien pretendía presentársenos como un autor «científico». Como dijimos anteriormente, quien accede a la historia y a los hombres mortales con un criterio de verdad que está más allá de la historia y de la razón histórica, no puede experimentar como contradicción o irracionalidad lo que se muestra como tal a quien vive en la historia, es mortal y se encuentra aún «más acá de las cadenas de la ilusión».

Fromm confiesa que, aunque conozcamos ya muy satisfactoriamente al hombre desde los puntos de vista anatómico y fisiológico, «nuestro conocimiento (de él) es aún tan incompleto que todavía no podemos dar una definición satisfactoria del hombre en un sentido psicológico»<sup>90</sup>. ¿A qué ciencia le incumbe tratar de llegar a tal definición «psicológica»? No, como era de esperar, a la psicología, ya que «este empeño trasciende lo que se conoce como psicología»<sup>91</sup>. La ciencia competente para esta tarea no es más que la «ciencia del hombre», que es la que debe «llegar finalmente a una

<sup>89</sup> Esta noción la ha tomado Fromm, evidentemente, de los *Manuscritos* de Marx: cf. Marx, 1972, 153. Fromm la empezó a elaborar al comienzo de los años cuarenta. La ha seguido repitiendo a lo largo de toda su obra sin modificarla en absoluto, prueba evidente de que no está dispuesto a renunciar por nada a su epistemología y a su antropología. Para ver la permanencia de esta noción en la obra de Fromm, cf. 18 1969 [1947]; 1947 (1969); 37 1970 [1968], 64-67.

<sup>90</sup> 24 1971 [1955], 18.

<sup>91</sup> 37 1970 [1968], 64.





definición correcta de lo que merece llamarse naturaleza humana»<sup>92</sup> Retengamos que para Fromm definir psicológicamente al hombre es definir la naturaleza humana y sigamos adelante. ¿Cómo conseguirá esta ciencia llegar a su objeto, de qué método se valdrá?

Su método consiste en observar las reacciones del hombre frente a diversas condiciones individuales y sociales, y hacer inferencias acerca de la naturaleza del hombre a partir de la observación de tales reacciones<sup>93</sup>.

En este sentido, Fromm reconoce que la ciencia del hombre debe valerse de la ayuda de las ciencias humanas particulares, aunque sea más que cualquiera de ellas, y sea a ella a quien le toca ordenar los conocimientos parciales de dichas ciencias. La ciencia del hombre sería, pues, «una disciplina que trabajaría con los datos de la historia, la sociología, la psicología, la teología, la mitología, la fisiología, la economía y el arte, en cuanto fuesen relevantes para comprender al hombre»<sup>94</sup>. Retengamos de esta cita el «en cuanto» y añadamos que Fromm olvida aquí la «antropología cultural», ciencia a la que apela él mismo en otras ocasiones. Es importante subrayar que Fromm habla correctamente, al menos en apariencia, de «inferir», término que queda corroborado en expresiones como las siguientes:

La naturaleza humana, como tal, nunca puede ser observada, sino únicamente en sus manifestaciones específicas en situaciones también específicas. Es una construcción teórica que puede inferirse del estudio empírico de la conducta del hombre<sup>95</sup>.

Pero, ¿no confiere este mismo pasaje una ambigüedad manifiesta al término inferir? ¿significa inferir que la naturaleza humana es realmente una «construcción teórica», significado lógico al que no tendríamos nada que objetar? ¿o significa simplemente que no se puede «observar», aunque exista como realidad ontológica «potencial» existente en cada hombre y que se manifiesta y despliega en la historia? ¿o son ambos sentidos para Fromm una y la misma cosa? Esta ambigüedad radical que Fromm nunca ha acabado de captar creemos que es la tragedia epistemológica

<sup>92</sup> 24 91971 [1955], 18.

<sup>93</sup> 18 1969 [1947], 36.

<sup>94</sup> 37 1970 [1968], 64.

<sup>95</sup> 18 1969 [1947], 37.

frommiana. Fromm no distingue entre ambos sentidos de «inferir» y cree, como hemos visto y veremos, que el hecho de que se puedan abstraer lógicamente algunas características comunes de todos los hombres, justifica hablar de la naturaleza humana como ente potencial existente en cada hombre. Así, él mismo escribe que el problema de la ciencia del hombre consiste «en inferir el núcleo común a toda la especie de las innumerables manifestaciones de la naturaleza humana, tanto normales como patológicas, según podemos observarlas en diferentes culturas e individuos. La tarea consiste, además, en reconocer las leyes inherentes a la naturaleza humana y las metas adecuadas para su desarrollo y despliegue»<sup>96</sup>.

Este error lógico, sin embargo, no es suficiente para descalificar absolutamente una «ciencia del hombre», que se presenta con un programa tan importante y con un método tan poco desdénable. Pero, ¿cómo entiende Fromm, exactamente, el que nuestro conocimiento psicológico del hombre sea aún insuficiente? ¿qué significa que «esta ciencia no se inicia con un cuadro completo y adecuado de la naturaleza humana; lograr una definición satisfactoria del objeto de su estudio es su fin y no es su premisa»<sup>97</sup>? ¿qué sentido tiene esa apelación constante al término «ciencia» y a las restantes ciencias? A esto hemos de responder comenzando por decir que la ciencia del hombre de Fromm parte, por supuesto, de una idea muy precisa y precisada del hombre. Casi resulta superfluo probar que esa idea del hombre es la que tantas veces nos hemos encontrado a lo largo de nuestras páginas y que no es otra que la idea filosófico-religiosa del hombre utópico y escatológico de Fromm. Lo verdaderamente paradójico es que el mismo Fromm después de tanto hablar de ciencia y de programas y métodos de la ciencia del hombre acabe por recurrir a los grandes maestros de la filosofía humanista y de la religión para argüir a partir de ellos en contra de la ciencia, al menos de la psicología, diciendo que la imagen humanista-religiosa del hombre es suficiente puesto que «las grandes enseñanzas de todas las culturas se basaron en un conocimiento racional de la naturaleza humana»<sup>98</sup>. Nuestro conocimiento de la naturaleza humana ha de lograrse, pues, por una vuelta a los grandes maestros humanistas. Esta es la ciencia del hombre de la era humanista, de la era en que los hombres pueden y deben preocuparse únicamente de la realización de sus ne-

<sup>96</sup> 1955 (1971, 19). 24 91971 [1955], 19.

<sup>97</sup> 18 1969 [1947], 36.

<sup>98</sup> 24 91971 [1955], 64.



cesidades «humanas». Es verdad que la naturaleza humana —dirá Fromm— no se ha realizado hasta ahora en la historia, y que esto ha influido en la ciencia y en el conocimiento de tal modo que el hombre ha definido «su humanidad en función de la sociedad con la que se identifica».

Sin embargo, aunque esto ha sido la regla, ha habido excepciones. Siempre han existido hombres que vieron más allá de las dimensiones de su propia sociedad... y que trajeron a la luz algo que puede calificarse de universalmente humano y que no se identifica con lo que una sociedad particular supone que es la naturaleza humana. Siempre ha habido hombres que fueron lo bastante audaces e imaginativos para ver más allá de las fronteras de su propia existencia social<sup>99</sup>.

Este es el sentido final que Fromm ha dado a la relación entre infraestructura e ideología: el verdadero conocimiento del hombre corresponde a los hombres que, superando su situación social y colocándose más allá de ella, tienen una experiencia directa de la naturaleza humana. Ni que decir tiene que el mismo Marx «utópico» jamás llegó a afirmar que haya habido en la historia hombres «genéricos» que superando la alienación socio-histórica se hayan identificado con la esencia del hombre.

Pero, si Fromm tiene ya un «modelo de naturaleza humana», ¿por qué apela a las otras ciencias humanas y se vale, de hecho, de ellas? En primer lugar, hemos de decir que Fromm no pretende, o al menos no lleva a cabo, una reflexión filosófica a partir de los datos de las ciencias, reflexión que, por otra parte, tampoco establece una jerarquía o un orden de competencias y de ámbitos según los niveles de los diversos tipos de reflexión bien científica, bien filosófica. En este sentido, basta recordar cómo confunde Fromm los niveles éticos, religiosos, filosóficos y empíricos. Por si esto fuera poco, señalemos aquellos pasajes, en los que con un evidente confusiónismo nos habla del lamentable olvido de la contribución de Marx no sólo a la «ciencia del hombre», sino a la misma «psicología». Y todo, según Fromm, porque la «psicología académica y experimental moderna es en gran medida una ciencia que trata del hombre alienado, estudiado por investigadores alienados, con métodos alienados y alienantes»<sup>100</sup>. Por el contrario, «la psicología de Marx, basada en la plena conciencia del hecho de la alienación, logró transcender este tipo de enfoque psicológi-

<sup>99</sup> 37 1970 [1968], 64.

<sup>100</sup> 38 1971 [1970], 76.

co»<sup>101</sup>. La confusión entre psicología científica y filosófica llega a tanto que, según Fromm, Marx ya, antes que Freud, había desarrollado una «psicología profunda», sólo que humanista.

Fromm recurre, sin duda, a las ciencias humanas. Sus páginas están llenas de citas y referencias científicas; de datos empíricos sociológicos, psicológicos, antropológicos, etc. Pero Fromm recurre a ellas sólo en la medida en que encajan en su visión del hombre. Es el momento de recordar aquel «en cuanto»: en cuanto encajan en la visión frommiana del hombre, en esa medida y según ese criterio, valen los datos de la ciencia. La verdad de la «ciencia del hombre» está más allá de la ilusión de la epistemología científica. Por esto, si algún dato científico no «encaja» la salida es fácil. Basta con decir que el armazón teórico de la teoría científica es el que tiene la culpa; éste será el caso, sobre todo, con el psicoanálisis. Otras veces, en concreto hablando de *El arte de amar*, Fromm nos dirá que el conocimiento del hombre como hombre no es cuestión de la razón o del «pensamiento» sino del amor, de la compenetración, de la simpatía<sup>102</sup>. Como podemos ver y constatar, siempre «medias verdades», que sin análisis ulterior son aplicadas como verdades absolutas. Hay otras ocasiones en las que Fromm, no sin esa cierta ingenuidad que le es propia, aún nos revela más claramente su rostro epistemológico. Recordemos, por ejemplo, la negativa que le dio a Althusser, cuando éste le ofreció una colaboración para la obra *Humanismo socialista*, negativa que sin duda estaba motivada por el temor al «antihumanismo científico» de aquél. Aún es más claro en su valoración de Konrad Lorenz. «Los autores recientes más populares que subrayan nuestra herencia instintiva animal, como Konrad Lorenz (*On aggression*) o Desmond Morris (*The naked ape*) no ofrecen ningún conocimiento nuevo o valioso del problema humano específico, cosa que sí hizo Freud»<sup>103</sup>, que nos descubrió el inconsciente y el carácter dinámico. Sin embargo, tras escribir esto, Fromm añade una nota con el fin de matizar mejor su juicio sobre Lorenz: «Esta crítica de Lorenz —escribe Fromm— se refiere solamente a esa parte de su obra en que trata por analogía de los problemas psicológicos del hombre, no a su trabajo en el campo de la conducta animal y de la teoría del instinto». Realmente, tiene razón Fromm, si el hombre tuviera sólo una pizca de la agresividad que le atribuye Lorenz, difícilmente podríamos hablar de una naturaleza huma-

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Cf. 26 1970 [1956], 42 s.

<sup>103</sup> 37 1970 [1968], 53.



na que en potencia es el hombre productivo, que trabajando y amando se identifica consigo mismo y con todos los hombres.

¿Es necesario que sigamos? Siempre desembocaríamos en lo mismo: la «ciencia del hombre», la ciencia de Fromm, es la ciencia cuya tarea consiste en revelar los datos de las ciencias actuales, y si éstas son de orientación marxista y psicoanalítica mejor, el negativo de hombre escatológico que nos ha legado la tradición humanista-religiosa occidental. Si alguno de esos datos no encaja en ese negativo, tal dato debe ser desechado, porque ese negativo, en su especificidad, es el único criterio de verdad. Recogiendo el hilo conductor de nuestra investigación diríamos que hemos desembocado en la misma ambigüedad que constatabamos tras nuestro estudio sobre las aplicaciones del carácter social. Ambigüedad que consiste en esa apelación continua al valor científico de unos conceptos, de unos métodos y de unos criterios epistemológicos, para luego refugiarse en un criterio de verdad que está más allá de la razón y de la ciencia históricas. Es ahora, además, cuando podemos comprender plenamente la epistemología sobre la que descansa la obra de Fromm incluidos los aspectos científicamente válidos de la misma, y, en concreto, la teoría del carácter social. Sin duda, que el carácter social admite una lectura válida, que es una noción basada en unas hipótesis científicas, que pueden y deben ser valoradas. Y es que los valores científicos no deben ser excluidos de la obra de Fromm por el hecho de que ésta repose en su totalidad sobre una epistemología inadmisibles. En la obra de Fromm lo científico tiene, *también*, un lugar, pero con tal que encaje, claro está, en la totalidad de su sistema. Diríamos que la epistemología de Fromm asume la epistemología racional y científica, pero que esta asunción significa sólo y exclusivamente abolición. El problema radicaría, pues, en liberar las nociones o las hipótesis científicamente válidas, que puedan encontrarse en la obra de Fromm, de su propia epistemología. De ahí, que el carácter social, como hipótesis válida, creada por Fromm, debería ser liberada del sistema de su propio creador a fin de que pudiera desplegar toda la fecundidad científica que encierran las hipótesis que le sirven de base.

Desvelada ya la epistemología de la obra frommiana, hora es que nos centremos en su antropología. De este modo llegaremos a la comprensión total del sistema de Fromm. Al mismo tiempo, esta comprensión nos dará la verdadera clave que nos abra el sentido último, que el mismo Fromm atribuye al carácter social.

## 4

### El carácter social: coraza de la naturaleza humana

#### 4.1. *La soledad del hombre*

Según hemos podido constatar, Fromm sostiene que la naturaleza humana tiene dos partes. Una de ellas está constituida por las necesidades arraigadas en la constitución anatómico-fisiológica, en el cuerpo. Tales necesidades serían el hambre, la sed, el sueño, etcétera.

Todas estas necesidades fisiológicamente condicionadas pueden resumirse en la noción de una necesidad de autoconservación. Esta constituye aquella parte de la naturaleza humana que debe satisfacerse en todas las circunstancias y que forma, por lo tanto, el motivo primario de la conducta humana<sup>1</sup>.

Pero, ¿y el sexo? Hemos de decir que Fromm es muy parco, sobre todo a partir de los años cuarenta, a la hora de referirse a él. Es un tema que apenas menciona directamente. Incluso en el famoso *El arte de amar* nos ofrece una visión marcadamente espiritualista, por no decir abstracta, del amor. No obstante, todo el contexto de su antropología —al que nos remitimos— nos sitúa claramente ante una visión absolutamente prefreudiana de la sexualidad: el «instinto sexual» —¿genital?—, por un lado; el «amor personal», por otro. La sexualidad no aparece nunca en la obra de Fromm en el sentido psicológico y totalizante, ante el que tienen que inclinarse la experiencia psicoanalítica y la expe-

<sup>1</sup> 14 1971 [1941], 43.