de retorno a ella no manifestaba sino la resistencia a verse arrojado de su seno -al fin y al cabo una resistencia contra lo que iba siendo la misma realidad del hombre-. La salida de esa "prehistoria", y por consiguiente el punto de arranque de la historia del humanismo, lo ve Fromm -que considera la evolución religiosa como catalización y manifestación privilegiada de la evolución social- en la transición desde esas religiones arcaicas y de tono regresivo a las **grandes religiones de salvación.** Estas implican la superación de la "fijación a la tierra" y el rebasamiento de los "lazos de sangre", de los vínculos clánicos y tribales, para situarse en la perspectiva de **la humanidad.** Su pretensión universalista -que rompe el "etnocentrismo espontáneo" de cualquier sociedad humana, aunque no se abandone del todo en tanto la difusión del mensaje universalista conlleve la asimilación de los otros a la propia identidad[48]- es ya un claro indicio de la **experiencia humanista** que ellas vehiculan. De ella forma parte el vislumbre del "hombre plenamente nacido" que se articula en los conceptos y símbolos en los que se expresa la "nueva meta" de la humanidad, desde el Nirvana budista hasta el mesiánico "fin de los días" prometido por el Dios bíblico de la historia[49]. Tales conceptos y símbolos deben sus diferencias a los distintos contextos socioculturales desde los que se formulan,pero en el fondo -piensa Fromm- apuntan en una misma dirección:

> "Esos conceptos estaban en gran medida determinados por los modos de pensamiento, y en último análisis por la práctica de vida y la estructura socioeconómica (y política) de cada una de las culturas. Pero aunque la forma particular en que se expresaba la nueva meta dependía de diversas circunstancias históricas, la meta era esencialmente la misma: resolver el problema de la existencia humana dando una solución adecuada a la cuestión que la vida plantea, la de que el hombre se haga plenamente humano y pierda así el terror al aislamiento"[50].

Dependiendo del grado de desarrollo de cada una de las respectivas culturas de las que emergen esas grandes religiones -que a su vez pasan a desempeñar un papel clave en la configuración de aquéllas, tanto en Oriente como en Occidente[51]-, la transición que su aparición supone no es simultánea en todas ellas, pues sus diferentes "historias" no van al mismo ritmo. Esas transiciones "revolucionarias" se producen, pues, cuando la maduración de las

---

en su lugar el amor "condicional" del padre (o de la figura paterna de Dios) y la obediencia a sus normas, etc.. Ahora bien, Fromm ve como **propio** de las **tendencias humanistas** que se desarrollan en el seno de las religiones patriarcales el **conservar** esos valores de las **superadas** religiones matriarcales apuntando a su plena recuperación en un **nuevo nivel** distinto ya del de la regresividad matricéntrica. (Cf.RE,72 ss. (VI,309 ss.) y LO,166 ss., especialmente 170,n.34 (IX,286 ss., especialmente 291)).

48 Un tratamiento interesante de esta cuestión puede verse en J. JIMENEZ: Filosofía y Emancipación, Ed. Espasa-Calpe, Madrid,1984,pp.136 ss..

49 Cf. PSC,36 (IV,23); BCI,149 (IX,139-140); PBZ,102 (VI,317); AA,28 (IX,451).

50 CH,139 (II,243). (Lo que va entre paréntesis lo hemos añadido porque se omite en la traducción castellana).

51 Cf. PR,32 (IV,239) y ADH,238 (VII,210).- Fromm destaca además que el desarrollo de cada una de esas culturas, en lo que tiene de progreso **humano**, está vinculado a los principios éticos **humanistas** que sus respectivas tradiciones religiosas contienen. (Cf. EP,186-187 (II,109); PSC,64 (IV,53)).

condiciones en cada cultura proporciona el momento oportuno -su **"kairós"**- para ellas[52]. Es por ello por lo que Fromm habla de una larga época de dos milenios -desde el 1500 a. C. hasta el 500 d. C. aproximadamente- a lo largo de la cual va teniendo lugar la eclosión y expansión de esos nuevos movimientos religioso-culturales que cambian el panorama de la historia humana. Sin embargo, si nacieron en un momento preciso y bajo unas condiciones determinadas, y lo hicieron con el potencial humanista -o con las características "protohumanistas"- que retrospectivamente cabe apreciar en ellos, es porque en su origen, y en su evolución, hubo hombres con una fuerte **experiencia religioso-humanista** que impulsaron ese cambio y concitaron en torno a su proyecto las mejores energías de su sociedad. Así, sobre el telón cultural de fondo, subraya Fromm el papel clave de los **fundadores** de esas grandes religiones universalistas, o como él prefiere llamarlos, los "grandes maestros" o "guías espirituales de la humanidad". Especialmente destaca Fromm las figuras de Buda en Oriente -a la que añade con frecuencia las de Confucio y Lao-Tsé-, de Sócrates en Occidente -considerando su enseñanza como ejemplo de "religiosidad humanista" especialmente relevante por el papel que juega en ella una racionalidad reconocida ya en su autonomía-, y de Moisés e Isaías en el mundo judío, así como la de Jesús de Nazareth como punto de arranque de la tradición cristiana a partir del judaísmo[53].

De esos "grandes maestros" de la humanidad, cuya vida y enseñanzas desbordan los límites de su concreta existencia personal para convertirse en "hechos-encrucijada" de la historia de la humanidad[54], lo más importante para Fromm es la profundidad de su **experiencia** humana, que además de empujarles a afrontar con "espíritu crítico" la realidad del hombre en su más inmediato contexto socio-político[55], les capacita también para penetrar hasta el fondo de la condición humana y a la vez vislumbrar y expresar desde ahí un ideal de plenitud atento a los más profundos anhelos del hombre. A Fromm no le cabe la menor duda: todos ellos comparten la misma **preocupación por el hombre**, y encauzan **progresivamente** dicha preocupación en la búsqueda de respuestas "liberadoras", humanizantes, al problema de la existencia humana. El que éstas se tematicen en términos teológicos en la mayoría de los casos no debe inducir a confusión: tras su interés teológico late su interés antropológico[56]. Si su marco de referencia es teológico, ello se debe -piensa Fromm- a un condicionamiento cultural irrebasable en su momento, pero, aun desde él, su objetivo -pasando por la confrontación del hombre consigo mismo- está puesto en la "salud" **del hombre**, en la "salvación" **del hombre**, en la "liberación" **del hombre**. De hecho, además, ninguno de los "grandes maestros" es dogmático; nunca ponen el acento en la **ortodoxia** sino en lo que cabe llamar la **ortopra-**

---

52 Cf. PSC,291 (IV,246).

53 Cf. PR,57-58 (VI,249); PSC,30 y 49 (IV,23 y 39); PSH,46 y 147 s. (V,64 y 115 s.); PBZ,103 (VI,319); BCI,149-150 (IX,140); "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,68 ss.(IX,19 ss.). En éstos y otros lugares Fromm no pretende presentar una "lista" exhaustiva. Así, a los mencionados añade con frecuencia otros nombres: Mahoma, para el mundo árabe; Quetzalcóatl, en Méjico; Maimónides, como figura especialmente relevante en la tradición judía, etc..

54 Tomamos la expresión "hecho-encrucijada" de J. M. G. GOMEZ-HERAS, quien en una línea muy "frommiana" considera que es aplicable, en la historia de la cultura occidental, a las figuras de Sócrates, Jesús de Nazareth y Marx (Cf. Ob. cit., p.316).

55 Cf. "El carácter revolucionario", en CHA,70 ss. (IX,350 ss.). Fromm destaca la actitud crítica ante las "opiniones" imperantes y, especialmente, ante la realidad del **poder**.

56 Cf. BCI,150 (IX,140).

xis. En ese sentido Fromm hace hincapié en la coherencia existencial de todos ellos -la muerte de Sócrates y Jesús son casos paradigmáticos-: respaldan con sus vidas el ideal que proponen, y desde esa coherencia personal cuentan con la autoridad moral suficiente para señalar los principios morales que han de regir el modo de vida de quienes opten por el mismo ideal, entendido como la meta que plenifica al hombre[57]. Los "grandes maestros" no ejercen desde el poder una autoridad irracional, ni siquiera coaccionan psicológicamente; presentan desde cada contexto la **alternativas** a las que el hombre se enfrenta y ante las cuales él tiene que decidir sobre sí mismo[58]. Ellos señalan el camino del "hacerse humanos" y proponen el seguimiento, no respecto de ellos, sino tras la meta en cuya consecución se cifra el **sentido** de la existencia humana. Por eso los denomina Fromm "guías espirituales"[59].

Desde el punto de vista de Fromm, las enseñanzas de esos "grandes maestros" confluyen, pues, en una misma dirección. Esta se concreta en lo que él considera el "núcleo ético común" en el que coinciden las tradiciones religiosas que ellos inauguran o a las que dan nuevo impulso. A su juicio, dicho **núcleo ético** se vertebra en torno a la verdad, el amor y la justicia: el conocimiento de la **verdad** como condición y medio para la liberación[60], el **amor** como principio rector de las relaciones interindividuales[61] y la **justicia** como principio rector en el ámbito sociopolítico[62], en base al cual puede edificarse esa **paz** asentada en el verdadero reconocimiento de la dignidad de todos los hombres que es objetivo de todas las corrientes humanistas[63]. Que las grandes religiones compartan ese núcleo ético significa, además, que entre ellas hay cierto acuerdo básico acerca de la condición humana y de la finalidad que ha de orientar la existencia del hombre. Puede hablarse así de un denominador común en cuanto a sus presupuestos antropológicos, lo cual es consonante con la experiencia de la "humanidad" en que se fundan. Al núcleo ético y a los presupuestos antropológicos hay que añadir también la

---

57 Sobre la coherencia personal de esos "maestros" o "profetas", cuyas ideas aparecen **encarnadas** en sus vidas, cf. "El carácter revolucionario", en CHA,74 (IX,351); "La desobediencia como problema psicológico y moral", en SDEE,12 (IX,369); "Profetas y sacerdotes", en SDEE,46 (V,296); y especialmente EP,155 (II,91).

58 Cf. CH,140 (II,244).

59 Cf. ADH,239 (VII,211).

60 Puede verse el respecto TS,53 (II,301 ss.).

61 Así se destaca con énfasis en PR,114 (VI,275).

62 La solidaridad con los débiles y la exigencia de justicia traducen al ámbito sociopolítico el principio del amor. Así viene a indicarlo Fromm en LO,34-35 (IX,190-191).

63 Fromm insiste reiteradamente en esa convergencia y en ese "núcleo ético común"; véase, por ejemplo, PSC,64 y 283-284 (IV,53 y 240); CH,107 y 141 (II,222-223 y 244); RE,95 (IV,237); PR,32-33 y 131 (VI,239 y 282). En esta última obra citada -Psicoanálisis y religión- presenta Fromm esta descripción del **núcleo común** que merece la pena recoger por el énfasis en la **autonomía moral** y en la exigencia de coherencia: "Sin tratar de llegar a una formulación completa y precisa, la siguiente es una descripción aproximada de este núcleo común: el hombre tiene que luchar para reconocer la verdad, y sólo puede ser totalmente humano en la proporción que ha logrado esto. Tiene que ser independiente y libre, un fin en sí mismo, y no el instrumento de otra persona. Tiene que unirse a los demás por medio del amor. Si carece de amor es una concha vacía, aun cuando fuera todo poder, riqueza e inteligencia. El hombre tiene que reconocer la diferencia entre el bien y el mal, tiene que aprender a escuchar la voz de su conciencia, y a ser capaz de seguirla" (p.103 (VI,270)). Páginas antes ya había señalado Fromm que la "realidad humana" en que se apoyan las enseñanzas de todos los "grandes maestros" está "determinada por la búsqueda de amor, verdad y justicia" (p.86 (VI,263)).

convergencia en el despliegue de la "función utópica" a través de la simbología de la salvación, la cual, en su diversidad, apunta siempre a un estado de plenitud, de reconciliación y nueva armonía del hombre consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Simbolizada de diversas maneras, según las diferencias culturales, siempre se trata de "la nueva meta que está en el futuro"[64].

La orientación ética, la profundización antropológica y la función utópica que las religiones universalistas de salvación ponen en juego es, además de la base experiencial que subyace a todo ello, lo que da pie a Fromm para ver en ellas la matriz del humanismo, descubriendo el aliento común que late tras sus diferentes modos de expresión religiosa históricamente condicionados. Es verdad que tales diferencias tampoco se pueden minimizar, pero Fromm viene a sostener que es tarea de la **hermenéutica de las tradiciones religiosas** mostrar el humanismo latente en ellas y hacer ver justamente la confluencia de sus respectivas **corrientes principales** en esa dirección humanista[65]. Su propuesta hermenéutica comporta, pues, esta apreciación global:

> "Desde el punto de vista del hombre, los elementos comunes a estas enseñanzas son más importantes que sus diferencias. Si las limitaciones y las distorsiones de estas enseñanzas se interpretan como resultados de la situación histórica, socioeconómica y cultural particular en la cual se originaron, encontramos una semejanza asombrosa entre todos los pensadores cuya meta ha sido el desarrollo y la felicidad del hombre"[66].

También respecto a los "grandes maestros" del pasado propone Fromm que se discrimine entre el núcleo valioso de su doctrina y aquellos elementos que, por razón del mismo horizonte histórico-cultural en que se inscriben, aparecen como una limitación de su propio pensamiento. Pero además de eso, y como sugieren las palabras arriba citadas, una hermenéutica crítica ha de atender especialmente a las distorsiones a que se han visto sometidos los "mensajes" originarios, y desde muy pronto en cada caso, al hilo de la dinámica de la institucionalización de lo religioso:

> "Pero tan pronto como el hombre oyó el mensaje, empezó a falsificarlo;

---

64 PBZ,103 (VI,319).

65 De cara a esa **hermenéutica de las tradiciones religiosas** Fromm valora especialmente las aportaciones de Freud para, yendo con todo más allá de él, acceder a "una nueva comprensión de los símbolos religiosos en el mito, el dogma y el ritual", pues sus claves para la interpretación del "lenguaje de los sueños" abrieron nuevos caminos para la **comprensión** del lenguaje simbólico en general. Mediada por la crítica, "esta comprensión del lenguaje de los símbolos -dice Fromm- no lleva a una vuelta a la religión", pero tal tarea hermenéutica "sí conduce a una nueva apropiación de la profunda significación y sabiduría expresadas por la religión en el lenguaje simbólico" (cf. PR,146 (VI,289); véase también, como especialmente relevante en cuanto a la posición frommiana respecto a los mitos, los sueños y el lenguaje simbólico: LO,13-16 y 148 ss. (IX,173-176 y 272 ss.))

De nuevo encontramos que, a nuestro parecer, cabe asimilar el planteamiento de Fromm al de Ricoeur, cuando éste propugna una hermenéutica que si por su vertiente crítica supone una **desmitificación**, ésta ha de producirse como **desmitologización** capaz de retener la dimensión de verdad contenida en el lenguaje simbólico de los mitos, y no como mera **desmitización** a la que escapa esa dimensión de verdad del mito porque "racionalistamente" lo toma unilateralmente como falsedad sin más. (Sobre la problemática en torno a "desmitificación", "desmitologización" y "desmitización" puede verse P. RICOEUR: Finitud y culpabilidad, Ed. Taurus, Madrid,1982, pp.316 y 414; y también "Démythiser l'accusation", en Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique, Ed. du Seuil, Paris,1969,pp.330-331).

66 EP,187 (II,109).

en vez de hacerse él mismo plenamente humano, convirtió en ídolos a Dios y a los dogmas como manifestaciones de la "nueva meta", sustituyendo así con una figura o una palabra la realidad de su propia experiencia"[67].

No es que Fromm considere las instituciones como negativas **per se**; su punto de vista al respecto es netamente funcional. Pero lo que ocurre en el caso de las instituciones religiosas es que la patología generada por la propia dinámica institucional con el desarrollo de un "funcionariado burocrático" (sacerdotal en este caso) que acaba haciendo de la institución misma un fin, es que desemboca en una disfuncionalidad absolutamente insostenible en confrontación con las mismas premisas que emergen desde la experiencia religioso-humanista. Si ésta es universal, más universal **de facto** -si cabe decirlo así- es la alienación del "mensaje" religioso, debida en gran parte, aunque no exclusivamente, a la "burocracia" de las mismas instituciones religiosas[68]. A este respecto recuerda Fromm que, en todas las latitudes, a los "profetas" han seguido los "sacerdotes". Estos usufructúan las ideas de aquéllos, las "administran", confinándolas en los estrechos límites de una **ortodoxia**, esclerotizándolas al cortar sus vínculos con el sustrato experiencial que hacía de ellas las ideas vivas de una verdadera convicción. Los "sacerdotes" patrimonializan monopolísticamente la herencia de los "profetas', presentándose como sus legítimos sucesores y además como los necesarios e irreemplazables mediadores de la salvación de la que éstos hablaban. La incoherencia de la casta "sacerdotal" la convierte además en paradigma del doble lenguaje, en cuya trama queda aprisionada la herencia profética para devenir crasa ideología -la ideología religiosa también como paradigma de toda ideología- al servicio de las estructuras de poder, con las que pacta la institución religiosa entrando en el juego de las alianzas, empujada ella misma por la afección del virus corrosivo del ansia de poder[69].

Afortunadamente -señala Fromm- las distorsiones de las ideas originarias, las patologías institucionales, las alianzas con el poder ... no han llegado a acabar con el potencial humanista de las tradiciones religiosas. Este se ha conservado, transmitido y enriquecido a través de los sucesivos movimientos de reforma -hasta que fueron integrados y otros los reemplazaron-, con frecuencia a través de sus grupos heréticos, y de manera especial también a través de las corrientes místicas, siempre sospechosas a los ojos de la institución[70]. Por esos cauces transcurre lo que a la mirada retrospectiva del **humanismo radical** constituye la **corriente principal** -no en el sentido de

---

67 CH,139 (II,243).

68 Tras considerar cómo "todas las grandes religiones han procedido, desde la formulación negativa de los tabúes del incesto, a fórmulas de libertad más positiva" (PR,111 (VI,273-274)), escribe Fromm más adelante:
"La tragedia de todas las grandes religiones es que violan y pervierten los mismos principios de la libertad en cuanto se convierten en organizaciones gobernadas por una burocracia religiosa. La organización religiosa y los hombres que la representan toman hasta cierto punto el lugar de la familia, la tribu y el Estado. Mantienen esclavizado al hombre en lugar de dejarlo libre. Ya no se venera a Dios, sino al grupo que dice hablar en su nombre. Esto ha ocurrido en todas las religiones. Sus fundadores guiaron al hombre a través del desierto, le sacaron de la esclavitud de Egipto, pero luego, otros, le han vuelto a un Egipto nuevo, llamándole Tierra Prometida" (Ib.,113-114 (VI,274-275)).

69 A este respecto véase especialmente "Profetas y sacerdotes", en SDER,48 ss. (V,296 ss.).

70 Cf. CH,139 (II,243) y EP,226 (II,132), donde Fromm resalta cómo en muchos de esos grupos y corrientes se ha conservado bajo las formas del simbolismo religioso la actitud de una "fe racional" -y preservado, por tanto, su contenido humanista-.

mayoritaria- de esas tradiciones. Por ella se transmite la antorcha de la **experiencia humanista.** Pero donde esa tendencia llega más lejos en su maduración progresiva es en Occidente, donde en la misma tradición judeocristiana se fraguan las fuerzas que acaban propiciando el "salto" a una humanismo explícito, secular, en el que los valores anteriormente vinculados a la fe religiosa-teísta pasan a ser propugnados y sostenidos desde una racionalidad autónoma[71]. Ese humanismo explícito, que gana su coherencia conceptual articulándose en un marco de referencia no-teísta, es así un producto típicamente occidental.

Si en la historia del pensamiento occidental es donde se ha abierto camino una "filosofía global del hombre" a la que con todo rigor conviene el calificativo de "humanista", habiendo llegado a la altura del **humanismo radical** esa "filosofía global del hombre" ha de abrirse también, por la vía de la comprensión hermenéutica mediada críticamente, al potencial de humanismo desarrollado en otros ámbitos culturales. El **diálogo intercultural** es en ese sentido mediación indispensable para seguir avanzando hacia un **nuevo humanismo** que, con toda legitimidad, pueda hacer valer su pretensión universalista, porque, superadas las barreras etnocéntricas, su punto de vista es efectivamente el de la "humanidad", asentado en una racionalidad íntegramente humana, cuya dimensión crítica, ética y utópica se apoya a su vez en su condición de racionalidad dialógica. Como tal, con la misma fuerza que se opone al relativismo que cierra el paso a todo humanismo universalista, también se opone a toda concepción, aunque se presente como pretendidamente humanista, que venga a sostener una verdad "absoluta". No hay verdades absolutas; la verdad es histórica -lo cual no quiere decir que una vez ganada no sea objetiva en el sentido de universalmente válida- y en todo caso el conocimiento de la verdad, nunca absoluto, es el "óptimo" posible en cada momento. Y en el actual momento histórico la aproximación a la verdad sobre el hombre **exige** el diálogo intercultural desde el reconocimiento de que las distintas culturas "han destacado -escribe Fromm- distintos aspectos de la verdad, y cuanto más llegue la humanidad a unirse culturalmente tanto más se integrarán estos distintos aspectos en una totalidad significativa"[72].

Desde la perspectiva frommiana, por tanto, la pretensión universalista del **humanismo radical** no supone ningún larvado intento de imposición hegemónica desde la prepotencia de una cultura dominante. En primer lugar, porque esa pretensión entronca, como él quiere mostrar, con la universalidad del humanismo, si no como "saber" racional articulado al modo del humanismo occidental, sí como "experiencia" que, por lo demás, no deja de articularse racionalmente en otros marcos categoriales. Y en segundo lugar, porque la misma tradición humanista occidental que desemboca en el **humanismo radical**, además de aportar, por la maduración de su pensamiento humanista, el marco desde el que es posible reconocer y asumir crítico-hermenéuticamente las tendencias humanistas de otras culturas, es en su singularidad una tradición **abierta**, cuyo mismo origen ya se debe al "diálogo" entre el mundo griego y el mundo judío; es una tradición **crítica** que además ha sido **autocrítica** con la propia cultura occidental -en este sentido presenta como propia una tendencia antietnocéntrica-; y es, en fin, la tradición a la que Occidente debe sus mejores logros **humanos**, es decir, los logros que por su carácter emancipatorio son universalizables.

El mismo Fromm, con sus propias raíces hundidas en esa tradición del humanismo occidental que él percibe como abierta, crítica y emancipatoria, se

---

71 Cf. PSH,46 (V,64).

72 EP,257 (II,150).

nos presenta como paladín de ese diálogo intercultural en pos de un nuevo humanismo a la altura de nuestro tiempo. Su sintonía con las tendencias humanistas que descubre en otras culturas satisface, por otra parte, lo que es una necesidad interna de su propio pensamiento: hallar respaldo para sus planteamientos ético-utópicos universalistas en una tradición humanista transcultural que, en su pluralidad, es universal. Antes de pasar a su visión de esa tradición de Occidente, requiere por nuestra parte un comentario su valoración del budismo -y en especial del budismo zen- en cuanto humanismo oriental que en el diálogo promovido por Fromm se ofrece como **contrapunto** más relevante al humanismo occidental.

Sabemos que las simpatías de Fromm hacia el budismo se remontan a sus años de juventud, cuando lo "descubrió" en su condición de "religión sin Dios", motivo por el cual le resultó desde entonces sumamente atractivo[73]. Ahora, desde su posición de un humanismo no-teísta, el budismo queda para él más revalorizado si cabe, y no sólo en su condición de religión no-teísta, sino también como religión **humanista**. No cabe duda de que la ausencia de un concepto e imagen de Dios en el budismo es apreciada por Fromm como un elemento clave para desde él poder hablar de un "humanismo budista"[74] -que Fromm refiere al budismo "clásico" y sobre todo al budismo zen como la rama más significativa y "humanista" de entre las diferentes corrientes budistas[75]-. Con todo, ese "ateísmo" no sería suficiente por sí mismo para hablar de humanismo[76], y, ciertamente, desde la óptica occidental la religiosidad budista presenta, cuando menos, ciertos aspectos que no son fáciles de encajar en una concepción humanista. No obstante, Fromm siempre se muestra decidido a incluir a Buda entre los "grandes maestros" a los que se remonta el humanismo, y al budismo entre las tradiciones religiosas que han desarrollado en su seno una inequívoca tendencia humanista. Naturalmente, eso no quiere decir que todo lo que ha sido y es la realidad del budismo sea igualmente "humanista", como por lo demás ocurre también con el judaísmo, el cristianismo, y cualquier otra tradición religiosa o cultural.

Fromm subraya con énfasis la **experiencia humanista** que hay a la base de la religiosidad budista, experiencia de la que brota un penetrante análisis de la condición humana cuyo rasgo más significativo es afrontar sin rodeos ni

---

73 Cf. Supra, cap. 1.

74 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,69 (IX,19).

75 Tras su temprano interés por el budismo "clásico" o "primitivo", siempre considerado por Fromm como ejemplo de religiosidad humanista (cf. PR,58 (VI,250)), éste se volcó de manera especial en el budismo zen, y más todavía después de sus contactos con D. T. Suzuki -juntos publicaron Budismo zen y psicoanálisis (1960), resultado de un seminario que ambos dirigieron en Cuernavaca (México), en 1957, patrocinado por la UNAM-. Posteriormente, a través de los escritos de N. Mahàthera, Fromm vuelve a reactualizar su interés por el budismo "clásico", como queda bien reflejado en su colaboración a la obra colectiva en homenaje a dicho autor budista: "Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyànaponika Mahàthera für die westliche Welt", en K. ONKEN (ed.): Des Geistes Gleichmass (Festschrift zum 75. Geburtstag des Ehrwürdigen N. Mahàthera), Christiani Werlag, Kanstanz, 1976,pp.35-38 (VI,359-361). (Para más detalles de la relación Fromm-Mahàthera, pueden verse las aclaraciones de R. FUNK en E. FROMM: Gesamtausgabe, VI,pp.379-380).

76 No obstante, para Fromm, ya es importante que en el budismo su no-teísmo -que obliga a "forzar" un tanto el usual concepto occidentalista de religión (cf.EP,60 (II,35))- se vea acompañado por una notable ausencia de los aspectos mágicos (o "mágico-científicos") de otras formas de religión. Así, el desinterés metafísico del budismo le ha evitado los conflictos que se han dado en Occidente entre la dogmática cristiana y el desarrollo del pensamiento científico (cf. PR,137-138 (VI,285)).

mistificaciones la realidad del sufrimiento[77]. A partir de ahí la religiosidad budista propone una vía de liberación, de liberación de las causas del sufrimiento, que conduzca al hombre a un estado de plenitud. Fromm insiste a ese respecto en la dimensión praxeológica del budismo[78], cuya meta "soteriológica", el Nirvana, no hay que entender en términos nihilistas, sino como la consecución de ese estado en el que el hombre se verá libre del sufrimiento que atenaza su existencia, ahogándola en el sin-sentido[79].

En el budismo, por tanto, se presenta el intento de hallar una respuesta al problema de la existencia humana, respuesta que ha de darse en una praxis cuyo presupuesto es el conocimiento de la verdad acerca del hombre[80]. De dicho conocimiento, tal como se plantea sobre todo en el budismo zen, señala Fromm que se trata de un conocimiento fundamentalmente experiencial, cuyo objetivo es aproximarse a la "iluminación" (satori) como experiencia radical en la que el hombre penetra hasta el fondo de su ser[81]. No es un conocer intelectualista al modo del predominante en Occidente, lo que no significa que sea irracional[82]. Cuenta con la disciplina intelectual de un proceder dilemático cuya esencia radica en afrontar sin concesiones las aporías de la realidad humana[83]. Su instrumento es una "lógica paradójica" de carácter dialéctico[84] -que conceptualmente no comporta, sin embargo, la apertura a una superación positiva de las contradicciones-. La patentización que se hace de ellas no busca una resolución teórica, sino despejar el camino de la experiencia, una experiencia que en último término será la experiencia mística de la unidad del propio ser (consigo y con la naturaleza)[85]. La "iluminación" es entonces la

---

77 Cf., por ejemplo, "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,69 (IX,19); BC1,26-28 (IX,55-56); PBZ,152 (VI,356).

78 Cf. AA,85 (IX,486).

79 Cf. PR,58-59 (VI,250); GL,139,n.5 (VIII,345,n.5) y especialmente "Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyànaponika Mahàthera für die westliche Welt", en Ob. cit.,p.37 (VI,360).- En contra de la interpretación nihilista del Nirvana, puede verse, por ejemplo, H. DUMOULIN: Encuentro con el budismo, Ed. Herder, Barcelona,1982, pp.70 ss.

80 Un conocimiento que trasciende el conocimiento **intelectual**, siendo una **premisa** del zen el que "la respuesta última a la vida no puede darse en el pensamiento" (cf. PBZ,129 (VI,338)). Fromm destaca, citando a Suzuki, la primacía que se concede en el budismo a la voluntad sobre el entendimiento (cf. Ib.,132 (VI,340)).

81 Cf. Ib.,124-126 y 132 ss. (VI,334-336 y 341 ss.).

82 Cf. Ib.,129 (VI,338).- A nuestro juicio, denota una mala comprensión tanto de Fromm como del budismo la acusación de irracionalismo que J. H. SCHAAR hace recaer sobre ambos (cf. El miedo a la autoridad, Ob. cit.,pp.225 y 273 ss.).

83 Cf. PBZ,130 y 136-137 (VI,339 y 344). También en este punto establece Fromm una analogía entre el método budista del "Koan" y el proceder psicoanalítico de ir confrontando al paciente, sin dejarle "escapatoria", a sus propias **racionalizaciones** hasta que rompa sus ficciones para que aflore lo que le era inconsciente.

84 Cf, Ib.,111 (VI,325); AA,80 ss. (IX,483 ss.).

85 Fromm valora singularmente el misticismo ("misticismo racional") del budismo, y sobre todo del budismo zen (cf. PR,122,n.9 (VI,279,n.4); PBZ,85 (VI,303); MCH,74 (V,380); "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,82 (IX,26)).

intuición inmediata de esa unidad y la correlativa vivencia de su "sentido"[86]. El conocimiento como tal sólo tiene valor propedéutico respecto a ella y su **función** es primordialmente de índole negativa: es un conocimiento "desilusionante"; su objetivo es romper las "ilusiones" en que se ve apresado un yo narcisista cuyo autoengaño no hace sino sumirle más en el sufrimiento[87]. Pero ese conocimiento negativo tiene una determinada orientación **ética** en tanto que al señalar la codicia como fuente del sufrimiento del hombre que no se conoce a sí mismo y queda preso de sus ilusiones, delinea los criterios para un modo de vida orientado al **ser** y no al **tener**[88]. Por lo demás, ese conocimiento, precisamente por su índole negativa y su funcionalidad propedéutica, no da lugar a ninguna dogmática[89], lo cual es visto por Fromm en estrecha relación con el carácter "racional" de la autoridad del maestro zen, llamada a autodisolverse y no a velar por ninguna ortodoxia[90].

Si este perfil de la religiosidad budista que tan sucintamente trazamos es el que proporciona a Fromm los argumentos para hablar de un "humanismo budista", ello no debe dar pie para pensar que su interpretación y valoración del budismo acaban precipitándose hacia el romanticismo ingenuo de quien ha quedado encandilado por lo exótico. Fromm es bien consciente de la distancia cultural que le separa del budismo[91] -y de que sus raíces están en otra parte, como igualmente se muestra reticente frente a los consabidos "experimentos" de trasplantar el budismo a las sociedades occidentales[92]. Su postura es la de una aproximación respetuosa desde el reconocimiento y valoración de **la diferencia** para, a partir de ahí, explorar los puntos de contacto, las "convergencias humanistas" en tradiciones tan diferentes, y plantear la necesidad de un mutuo enriquecimiento por la vía del diálogo intercultural[93]. Por lo demás, y a pesar de su valoración positiva, sobre todo del zen, Fromm no deja de distanciarse frente al budismo debido fundamentalmente a la cuestión de qué

---

86 Cf. PBZ,143-144 (VI,349). La "iluminación" como "pleno despertar a la realidad" (Ib.,126 (VI,336)), la compara Fromm al "insight" psicoanalítico, por una parte, y a la **intuición** de la que hablaba Spinoza como forma superior de conocimiento, por otra.

87 Véase también CH,101 (II,219). Fromm, aun insistiendo como lo hace en los paralelismos que se pueden trazar entre el psicoanálisis y el budismo zen, también resalta sus diferencias de método -y objetivos- dados sus distintos contextos culturales, filosóficos y existenciales (cf. PBZ,85-86 y 150-151 (VI,303-304 y 355)).

88 cf. PBZ,147 (VI,352).

89 No obstante, tampoco las ideas budistas se han visto libres de verse sometidas a procesos de "ideologización" (cf.BCI,126 (IX,124)); de ahí las referencias selectivas de Fromm al zen y al budismo "clásico".

90 Cf. PBZ,131 y 134-136 (VI,339 y 342-344); también PR,60 (VI,251).

91 Cf. PBZ,124 (VI,334).

92 RE,137,n.19 (IV,362,n.8).

93 Fromm manifiesta su divergencia con la opinión de Jung de que el **satori** representa "un arte y una forma de iluminación prácticamente imposibles de ser apreciados por el europeo", afirmando por su parte a ese respecto que "el zen no es más difícil para el europeo que Heráclito, Meister Eckhart o Heidegger" (PBZ,124 (VI,334)). Lo que sí hace Fromm es apostar con toda coherencia por los intentos de **traducir** el pensamiento oriental -y en especial el "precioso regalo de Oriente" que constituye el zen- al pensamiento occidental (cf. Ib.,152 (VI,355-356); véase también TS,36 (II,287)).

papel juegan la razón y el amor en la autorrealización humana[94], así como está lejos de compartir la proclividad budista a una visión trágica -con lo que ello comporta de resignación- enraizada en una dialéctica negativa que no permite pensar en términos históricos ninguna superación dialéctica de las contradicciones. Sin duda, los pies de Fromm están en otro suelo, pero desde él señala hacia Oriente, porque si el humanismo occidental tiene mucho que aportar a las culturas orientales, también de éstas tiene aquél mucho que aprender[95].

9.2.2. La tradición humanista occidental. Sócrates, Spinoza y Marx como hitos fundamentales.

Después de lo expuesto en las páginas precedentes se puede convenir en que Fromm presenta una clara voluntad antietnocéntrica -que no relativista- al defender con ahínco la universalidad de la "experiencia humanista" y, por consiguiente, el origen multipolar de una tradición humanista a escala de la humanidad en su conjunto, que emerge por la convergencia de las corrientes humanistas -si se quiere, "proto-humanistas"- que surcan las historias de diferentes culturas. No desdice en nada esa amplitud de miras de Fromm el que él se ubique inequívocamente en la tradición en la que tiene sus raíces y la valore atendiendo a la singularidad que le es propia. No hace falta decir que se trata de la **tradición humanista de Occidente**, "nuestra tradición espiritual", o esa "gran tradición del pensamiento occidental", como también se refiere Fromm a ella en ocasiones, poniendo el énfasis en que somos sus herederos.

Los orígenes del humanismo occidental dice Fromm que se remontan "a los profetas hebreos y a los filósofos griegos"[96]. A fin de cuentas, la misma cultura occidental es el resultado de la **síntesis**, desarrollada en una larga y variada historia, entre la herencia cultural del judaísmo y la del mundo griego[97], con el cristianismo como factor de mediación decisivo para esa síntesis, puesto que nace del judaísmo y se "adapta" al ámbito helenístico a la vez que lleva a éste el bagaje que trae de aquél[98]. En cuanto a la conformación de los rasgos peculiares del humanismo occidental, la aportación desde el judaísmo se cifra sobre todo "en la idea profética del tiempo mesiánico de paz y justicia que alcanzaría la humanidad en el proceso histórico"[99], idea que, aunque se ve un tanto desdibujada a través del mismo escatologismo

---

94 Este punto es subrayado muy atinadamente en R. FUNK: Mut zum Menschen, Ob. cit.,p.164,-n.196.

95 Cf. PBZ,88 (VI,306) y "Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyànaponika Mahàthera für die westliche Welt", art. cit. (VI,359-361). Especial énfasis pone Fromm en la aportación de las culturas orientales en lo que se refiere a una relación **distinta**, más armónica, menos orientada a un irrestricto dominio posesivo, con la naturaleza (cf. TS,34-36 (II,285-287)).

96 HS, Introducción,p.9 (IX,13). Cf. también MCH,74 ss. (V,380 ss.); BCI,24 (IX,54); "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,68-71 (IX,19-20).

97 Cf. PSC,49 ss. (IV,39 ss.)

98 Cf. Ib.,52 s. (IV,42 s.). Fromm subraya además el papel histórico de la Iglesia -sin olvidar el desempeñado por árabes y judíos- al transmitir hacia adelante la herencia del pensamiento judío y griego, tras la caída del Imperio romano.

99 "Hagamos que prevalezca en hombre", en SDEE,84 (V,19).

espiritualista que acaba imponiéndose en el cristianismo que la transmite[100], se conserva, sin embargo, en los grupos marginales de la Iglesia, en ciertos movimientos reformadores y en muchas de sus corrientes heréticas[101]. En cuanto a la aportación desde la cultura griega, Fromm destaca la fuerza del "pensamiento teorético" que nace en ella, un pensamiento marcadamente antropocéntrico sobre la base de una racionalidad que emerge pugnando por la afirmación de su autonomía[102]. En la perspectiva de Fromm, lo que aproxima a esas dos aportaciones inicialmente diversas, proporcionando el punto de engarce para su mutua mediación -dadas por supuesto las condiciones socioculturales propicias para ella- es la acentuada orientación ética presente en ambas, la cual hace converger sus respectivas tendencias humanistas hacia la fusión que va a dar lugar a esa tradición que desde el principio se consolida teniendo en la **ética humanista** su principal seña de identidad[103].

No cabe duda de que uno de los rasgos más peculiares de la visión retrospectiva de Fromm lo encontramos en ese poner el mesianismo profético en el origen del humanismo occidental, considerando con acierto que debe a él algo que lo caracteriza singularmente frente a las tendencias humanistas que se pueden detectar en otras culturas: la vinculación de la idea de la perfectibilidad del hombre al proceso histórico[104]. Es esa vinculación la que además lleva consigo la exigencia de no divorciar ética y política, exigencia que por otra parte implica, en su cumplimiento, el despliegue de una perspectiva utópica[105]. Es innegable que también el mundo griego estableció la conexión entre ética y política, pero, bajo el efecto de la concepción circular de la historia en él predominante, no pudo articularlas de manera adecuada; de ahí que permaneciera en la escisión entre unos ideales éticos muy elevados y una realidad política contra la que aquéllos se estrellaban, pues, al carecer de una concepción lineal de la historia, no había "espacio" para establecer la distancia entre el "ya" y el "todavía-no" en la que ubicar la praxis como mediación entre los ideales éticos (con su carga utópica) y la realidad dada. Era, pues, la concepción circular de la historia la que hacía imposible la mediación ética-política, de manera que por fuerza se iba a parar, precisamente por la misma altura de miras de ese humanismo moral, a una visión trágica hipotecada por la idea del "destino". La aportación proviniente del mesianismo judío, con su concepción lineal de la historia, por más que ésta se piense como "historia de salvación", permitirá romper la circularidad trágica que atenazaba al pensamiento griego. Pero, a su vez, es la racionalidad autónoma que comienza a afirmarse en éste la que a largo plazo hará posible

---

100 Fromm asume en todos sus términos el análisis de la evolución del cristianismo primitivo que hizo en El dogma de Cristo (1920). (Cf. PSC,52,n.21 (IV,42,n.11).

101 Cf. CH,139 (II,243); SD,13,n.4 (VI,87); y RE,29 (IV,274).

102 Cf. "Hagamos que prevalezca el hombre", en SDEE,84 (V,19); también, por ejemplo, PSC,51(IV,42). Subrayando esa autonomía y antropocentrismo escribe Fromm: "Sócrates, Platón, Aristóteles, no decían que hablaban en nombre de ninguna revelación, sino con la autoridad de la razón y de su preocupación por la dicha del hombre y el desarrollo de su alma. Se preocupaban por el hombre como un fin en sí, como el más significativo objeto de estudio" (PR,15 (VI,232)).

103 Véase PSC,147 (VI,123). Hay que hacer notar que de hecho el mismo Fromm comienza hablando de la "tradición de la ética humanista" (cf. EP,19 (II,9)) antes de hacerlo en los términos más escuetos de "tradición humanista".

104 Cf. "Hagamos que prevalezca el hombre", en SDEE,91 (V,22).

105 Cf. MCH,74-75 (V,380).

la secularización del mesianismo judeo-cristiano para dar paso al humanismo, antropocéntrico y con conciencia histórica, que será propio de Occidente. Por ello, el que Fromm insista en que a la raíz de ese humanismo está el mesianismo profético no supone ni mucho menos que ensombrezca el hecho de que también está el pensamiento griego; todo lo contrario, Fromm no puede sino realzar la deuda imponderable del humanismo occidental -y en definitiva de la cultura occidental- con la cultura griega, y en especial con aquél que en su seno mejor condensa su tendencia humanista, puesto que de él mismo puede decirse que arranca: **Sócrates.**

En la páginas de Fromm aflora con frecuencia su admiración por la figura de Sócrates, a quien incluye siempre entre los "grandes maestros" de la humanidad. Destaca de él la "realidad humana" que, determinada por la búsqueda del amor, la justicia y la verdad, late tras su enseñanza[106], su espíritu crítico[107], la inquebrantable fidelidad a su conciencia[108], y su confianza en la razón -una razón que tiene en el diálogo su cauce por excelencia- para ese conocimiento de la verdad -en definitiva la verdad acerca de sí mismo- que hace al hombre virtuoso y libre y del que depende su "salud" y en ese sentido su felicidad[109]. Si por todo eso Sócrates ocupa un indisputado lugar a la cabeza del humanismo occidental, Fromm lo subraya desde su perspectiva de manera singular al considerarle como prototipo de "religiosidad humanista", y ello con tanta más razón al no ser su caso el de un "fundador" de religión alguna, sino el de quien logra expresar su experiencia humana radical dando a luz un pensamiento netamente humanista, que alza la bandera de una racionalidad íntegramente humana -autónoma, crítica, moral y dialógica-, sin remitirse a ninguna revelación. Por eso mismo, por el hecho de que su humanismo deja atrás el marco de referencia religioso-teológico, a partir de Sócrates no puede institucionalizarse una religión, pero no por ello su legado -que pasará a cimentar el humanismo de Occidente[110]- será menos "religioso", tanto en sus actitudes como en sus enseñanzas[111]. Todo lo contrario; para Fromm, dada su concepción de lo (humanísticamente)

---

106 Cf. PR,86 (VI,263).

107 Cf. "El carácter revolucionario", en CHA,70 (IX,349).

108 Cf. EP,155 (II,91).

109 Cf. Ib.,49 (II,27). Al lema socrático por excelencia -"conócete a tí mismo"- aluden expresamente Fromm y R. Xirau, en las densas páginas con que introducen su selección de textos sobre la "naturaleza humana", con estas palabras: "Know thyself: the very root of freedom can be found in this classic Greek sentence. Self-Knowledge has always meant a surpassing of our limitations, a coming to maturity, a way to become the man whom we potentially are" (NM,15 (IX,384).

110 En este punto, en cuanto a una interpretación y valoración de la figura y el pensamiento de Sócrates muy en sintonía con la visión frommiana, nos remitimos de nuevo a J.M.G. GOMEZ-HERAS, Historia y razón, Ob. cit.,cap.III ("Razón y eticidad"), especialmente desde p.278 en adelante.

111 Podemos recordar, remitiéndonos a un "clásico" en la materia, que W. JAEGER, en el amplio apartado que dedica a "La herencia de Sócrates" en su obra Paideia (Ed. FCE, México,1962), también resalta la dimensión religiosa de Sócrates, como asimismo el giro antropocéntrico que supone su pensamiento (pp.409-410), y el talante moral que lo impregna, marcado por la "obediencia a los dictados de su conciencia" (p.389). Sin embargo, Fromm, por su parte, queda distante de una interpretación como la de Jaeger en cuanto que éste -remitiéndose sobre todo a la Apología de Sócrates escrita por Platón- termina por asimilar la posición socrática a un teísmo **explícito**, hasta el punto de entender la misión de Sócrates como "servicio de Dios" (pp.452-457), utilizando esa fórmula en el sentido **teológico** fuerte que puede tener, por ejemplo, en la tradición cristiana (véanse también pp.418-420).

"religioso", no cabe la menor duda de esa profunda religiosidad que a su juicio ya se manifiesta allí mismo donde la sabiduría socrática pone su punto de arranque. A ello señala Fromm expresamente cuando, tratando de esclarecer la índole de la experiencia religiosa, escribe:

> "Un aspecto de la experiencia religiosa es el asombrarse, el maravillarse, el darse cuenta de la vida y de la propia existencia, y del problema desconcertante de la relación de uno con el mundo. La existencia, de uno y de nuestro prójimo, no se da por sentada, sino que se experimenta como un problema; no es una respuesta, sino una pregunta. La declaración de Sócrates de que el asombro es el comienzo de la sabiduría, no sólo se aplica a la sabiduría, sino a la experiencia religiosa. La persona que no se ha asombrado nunca, que nunca ha mirado la vida y su propia existencia como un fenómeno, que requiere una respuesta y cuyas respuestas, paradójicamente, sólo son nuevas preguntas, apenas puede entender qué es la experiencia religiosa"[112].

Dada la singular religiosidad de Sócrates, su pensamiento humanista presenta la característica de situar la ética en primer plano, una ética no mediatizada por un marco de referencia teológico y que se configura, por tanto, desde la autonomía de la razón. Así, si el humanismo como "filosofía global" nace con Sócrates, desde él la ética constituye su elemento medular. Tanto es así para Fromm que él considera la **ética humanista** como el hilo conductor por excelencia de la tradición humanista dentro de la historia del pensamiento occidental. Se puede decir además que el perfil de lo que Fromm entiende por "ética humanista" queda trazado por el mismo Sócrates, y que en ese sentido éste da las pautas para toda la evolución ulterior que tiene en él su origen.

En Sócrates se verifica que, desde su experiencia humana radical, es la preocupación por el hombre y su autorrealización lo que constituye el "humus" vivencial en el que germina un pensamiento humanista configurado por una razón moral que trata de esclarecer el deber-ser del hombre y de justificar los principios, valores y criterios relativos a dicha autorrealización. La novedad de Sócrates es realizar eso sin remitirse a Dios -como tampoco meramente a la tradición-, sino apoyándose en la razón. La ética socrática es una ética autónoma y, como tal, coherente con el giro antropocéntrico que entraña una posición netamente humanista como la suya, pues parte de que es el hombre quien tiene la facultad de postular y juzgar las normas válidas para su vida. Sin embargo, además de autónoma, la ética que se perfila desde Sócrates es una ética objetivista: su pretensión universalista la compromete en la búsqueda de principios y criterios objetivos, válidos para todos[113]. La posición humanista se contrapone no sólo a una posición heterónoma, sino también a la del relativismo subjetivista[114] -representado en tiempos de Sócrates por los sofistas-. Fromm destaca además que, desde Sócrates, esa ética racional, autónoma y objetivista se halla vinculada al conocimiento de la realidad humana en su universalidad y especificidad, pues "la comprensión de la naturaleza del hombre y la comprensión de valores y normas para su vida

---

112 PR,123 (VI,279).

113 Cf., por ejemplo, EP,27 (II,14); PSC,20 (IV,25); CH,9-10,n.1 (II,162-163,n.1).

114 Cf. EP,26 ss. (II,14 ss.).

son interdependientes"[115]. Fromm afirma al respecto:

> "La gran tradición de la ética humanista nos ha legado los fundamentos de sistemas de valor basados en la autonomía y en la razón del hombre. Estos sistemas se construyeron sobre la premisa de que para saber lo que es bueno para el hombre, debe conocerse primero la naturaleza del hombre"[116].

En esa línea, la interrelación entre **saber, virtud** y **felicidad** es vista por Fromm como una conquista inicial de la tradición ética humanista que se remonta a Sócrates y que cuenta con Aristóteles y Spinoza entre sus más relevantes continuadores. Dicha triple equivalencia piensa Fromm que no hay que identificarla apresuradamente con una posición intelectualista; el **saber** de que se trata, siendo un saber racional, no es reducible a mero conocimiento intelectual, pues es el saber -como evidencian sobre todo los casos de Sócrates y Spinoza- de una racionalidad íntegra, cuyo interés moral tiene sus raíces en esa experiencia radical en la que la captación intuitiva del "sentido" del propio **ser** "humano" se halla posibilitada desde los mismos afectos que en dicha experiencia entran en juego como esencial componente emocional de la misma. Por otra parte, esa triple equivalencia muestra ya que, desde sus orígenes, la ética humanista ha vinculado el esclarecimiento de sus principios normativos a la problemática del "sentido" de la existencia humana[117]. Y en tanto la ha abordado moviéndose siempre en la tensión tripolar entre el ser, el poder-ser y el deber-ser del hombre, la ética humanista ha desplegado desde el comienzo un **ideal de hombre** y su correlativo **ideal de sociedad**, para irlos matizando y enriqueciendo a lo largo de su ulterior evolución histórica[118]. La tensión utópica es, pues, inherente a la intención ética del humanismo. Pero habrá que esperar hasta la Ilustración para que la madurez de la conciencia histórica de una racionalidad ya consolidada en su autonomía permita la explicitación de esa orientación utópica, en tanto esa misma racionalidad va haciendo suya la herencia secularizada del mesianismo judeo-cristiano.

En sus referencias más detalladas a la tradición humanista occidental Fromm pone de manifiesto que, si bien ésta constituye un "continuum" perfectamente identificable en el transcurso de la historia del pensamiento en el seno de nuestra cultura[119], ella no es una tradición monolítica o uniforme. Por el contrario, hay que hablar de una tradición pluralista, a cuyo "diálogo" a lo largo de su propio desarrollo concurren autores y corrientes de pensamiento

---

115 Ib.,10 (II,4); cf. también p.90 (II,52) y PR,15 (VI,232).

116 EP,18 (II,8).

117 Cf. CH,138 (II,242).- Ninguna posición humanista, desde su intención ética, y más allá de la crítica de todo lo que sea "deshumanizante", puede eludir la cuestión del "sentido" de la existencia humana. (Cf. "El humanismo como filosofía global..." en SDEE,83 (IX,27) y especialmente NM,Introduct.,p.15 (IX,384)).

118 Para Fromm, es propiamente la perspectiva humanista la que permite trascender lo dado y "visualizar" los ideales de hombre y de sociedad. (Cf. PBZ,147 (VI,352); BCI,160 ss. (IX,147 ss.).

119 Véase "Los argumentos en favor del desarme unilateral", en SDEE,149 (V,215).

de distinto signo[120]. Lo principal es la convergencia de todos ellos desde su común interés en el hombre y en base a esos presupuestos antropológicos compartidos que forman el denominador común a toda visión humanista (la afirmación de la universal condición humana y la consiguiente igualdad básica de todos los hombres y de la perfectibilidad del hombre). Sin embargo -y en conformidad con el antirrelativismo que caracteriza la posición frommiana en los diversos frentes-, el reconocimiento de ese pluralismo no conlleva la equiparación sin más de tales autores y corrientes o escuelas filosóficas. Unos se sitúan en la médula del mencionado "continuum", constituyendo en sus respectivos momentos la punta de flecha que impulsa su evolución, mientras que otros ocupan una posición más o menos colateral. Los primeros son los que Fromm estima como los representantes genuinos de la tradición humanista, los cuales van marcando sus principales hitos -tal es el caso de Sócrates, Spinoza o Marx-; los segundos son los que, desde su perspectiva, considera vinculados a dicha tradición porque su pensamiento, aunque no responda en todos los extremos a un marco de referencia o a una concepción del hombre netamente humanistas, alberga sin embargo "componentes humanistas" que han incidido positivamente en la progresiva configuración del humanismo como "filosofía global"[121].

Así, pues, con tal diferenciación, que en definitiva supone una prolongación y remodulación de la distinción entre "experiencia humanista" y "pensamiento humanista", Fromm puede presentar una visión de la tradición humanista lo suficientemente precisa como para que no se diluyan sus contornos, mas también lo suficientemente amplia como para que quepan desde los "grandes" de la filosofía griega como Platón y Aristóteles hasta místicos medievales como Eckhart, desde humanistas del Renacimiento como Pico y Erasmo hasta herederos de la Ilustración como Freud y Marx; desde autores clásicos como Sófocles hasta científicos actuales como Einstein y, en fin, desde teólogos como K. Rahner hasta no creyentes como B. Russell. Ahora bien, en cualquier caso lo que sí aparece claro es que a la hora de aplicar dicha diferenciación, tratando a la vez de hilvanar a autores tan heterogéneos, el criterio de discernimiento con que opera Fromm es en definitiva el grado de compromiso de cada uno de ellos con una ética racional, autónoma, objetiva y universalista, abierta desde el señalamiento del deber-ser a una perspectiva utópica. Así, pues, la línea formada por los que han mantenido el más alto compromiso con una ética humanista conforme a ese perfil -y cabe recordar que para Fromm es dicho compromiso el que se halla detrás del humanismo no-teísta- es la que va desde Sócrates al **humanismo radical.**

Tras la figura señera de Sócrates, **Platón y Aristóteles** siguen sus huellas en el camino de una ética apoyada en la razón y para la que la mencionada ecuación entre conocimiento, virtud y felicidad constituye su centro de gravedad[122]. De ellos dos, por razones que no deben sorprender, es Aristóteles el que concita las mayores simpatías de Fromm. De la ética aristotélica son

---

120 Fromm hace hincapié en que ni en el pasado ni en el presente ninguna corriente de pensamiento, ni religiosa, ni filosófica, ni política, puede monopolizar el "humanismo" (cf. CH,108 (II,222)). En esa misma línea Fromm subraya positivamente cómo el respeto y la recusación de todo fanatismo han sido una constante en todos los autores humanistas, y pueden considerarse por consiguiente como una de las señas de identidad de la tradición humanista (cf. HS, Introducción, p.9 (IX,13) y el ya citado epílogo a Marx's Concept of Man, Frederick Ungar Publishing, New York,1966,p.263)

121 Es la "tendencia humanista" lo que en cada caso más importa, como Fromm subraya también respecto a las ideologías políticas. (Cf. NM,Introduct.,p.12 (IX,382)).

122 Cf. PR,15 (VI,252).

principalmente tres los puntos que reclaman la atención de Fromm: la consideración del **conocimiento** del hombre como la base para poder establecer normas y valores objetivos desde una posición rotundamente antropocréntrica[123]; su noción de la **virtud** -[illegible]romm, de signo inequívocamente humanista- como la "excelencia" de la p[illegible] autorrealización humana[124]; y su idea de la **felicidad** (en sentido objetivo) como fin del hombre, que Aristóteles, desde su concepción dinámica de la realidad humana, vincula a la "actividad" en la que se despliegan las potencialidades propias del hombre, bajo la guía de la razón, en pos de esa máxima "excelencia" en que consiste la virtud -y en consecuencia Fromm ve en Aristóteles al primer pensador en cuyo sistema ético la "productividad" ocupa un puesto fundamental[125]-.

De la filosofía antigua Fromm destaca también la "carga humanista" de las dos principales escuelas surgidas en el mundo helenístico: el **estoicismo** y el **epicureísmo.** En lo que se refiere a los estoicos, Fromm recuerda sucintamente su talante cosmopolita, que les lleva a afirmar la idea de una comunidad de los hombres. Su contribución a la noción de "humanidad" es decisiva, y en ella se apoyan para defender sus conceptos del derecho natural y de la igualdad de todos los hombres. Si estas aportaciones humanistas se ven mediatizadas por el determinismo fuerte defendido por los estoicos, Fromm valora especialmente su panteísmo como un avance decisivo en la línea que conducirá a un humanismo no-teísta[126]. En cuanto al epicureísmo, Fromm llama la atención -lo cual es muy significativo respecto de él mismo -sobre su firme carácter antiautoritario: "al hacer de la propia experiencia de placer y felicidad del hombre el único criterio de valor, cierra la puerta a todos los intentos por tener una autoridad que determine 'lo que es mejor para el hombre' "[127]. Sin embargo, por otra parte, Fromm constata que a pesar de ese mérito -que implica recalcar la importancia del individuo-, el hedonismo de Epicuro no sale de una posición abstracta y subjetivista. Es verdad que éste, frente a planteamientos hedonistas anteriores como los de Aristipo, trata de introducir criterios **objetivos** al establecer una jerarquía de placeres y al poner el placer "más elevado" y "verdadero" -el que entraña vivir con sabiduría, bien y rectamente- en la "**ataraxía**" o, como dice Fromm, en "la serenidad de la mente y en la ausencia del temor (...) alcanzado únicamente por el hombre que posee prudencia y previsión y está así dispuesto a rechazar la gratificación inmediata con miras a una satisfacción permanente y tranquila"[128]. No obstante, al apoyarse en última instancia exclusivamente en el **sentimiento** para juzgar lo "bueno", el epicureísmo, habiendo avanzado hacia el "principio de

---

123 Cf. EP,37 (II,21).

124 Cf. Ib.,25 (II,13)

125 Cf. Ib., 38-39 y 106 (II,21 y 61).

126 Cf. BCI,160 (IX,147); MCH,75-76 (V,381); "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,71 (IX,20) y "Los argumentos en favor del desarme unilateral", en SDEE,149 (V,215). Véase también EP,156 (II,92), donde se trae a colación la concepción estoica de la conciencia moral como "voz interior" que confronta al hombre consigo mismo. Fromm insistirá en esa idea al hablar de la **conciencia humanista**, aunque claro está que liberándola de las connotaciones de reducto "interior" frente al fatalismo externo con que aparece en el estoicismo.

127 EP,28 (II,15).

128 Ib.,189 (II,111). Fromm valora positivamente, como expresión de una concepción de la vida en la que ésta no se percibe como una **posesión** a la que hay que aferrarse, la insistencia epicúrea en la superación del "temor a la muerte" (Cf. TS,124 (II,360)).

la objetividad", se queda a mitad de camino, atascado en la ambigüedad del placer. Aunque este tenga una función objetiva, no puede ser -insiste Fromm- criterio de valor, pues hay individuos -y es lo que se le escapa al planteamiento hedonista- "que gozan con la sumisión y no con la libertad; que experimentan placer con el odio y no con el amor..."[129]. Por ello concluye Fromm que, aunque Epicuro reconoce la dificultad intrínseca del hedonismo, no logra superarla, pues no resuelve adecuadamente el problema de cómo "combinar la experiencia subjetiva del placer con el criterio objetivo del placer 'verdadero' y 'falso' "[130]. A ese respecto piensa Fromm que ya Platón y Aristóteles sentaron mejores bases éticas al "conservar el criterio de la verdad y la universalidad, sin perder de vista la felicidad del individuo, como meta final de la vida"[131]. Ellos se apercibieron de la ambigüedad del placer y de su irrebasable condición de criterio **subjetivo**, que ha de quedar, por tanto, subordinado a criterios vinculados a la noción de felicidad en el **sentido objetivo** de autorrealización[132].

Aunque ese humanismo que alcanza tan elevadas cotas en el pensamiento griego y latino parece retroceder ante el marcado teocentrismo de la "cristiandad" medieval, Fromm no deja de rastrear su curso en ese nuevo estado de latencia, detectando su presencia sobre todo en el tomismo y en los escritos del místico alemán Eckhart. Del pensamiento de **Tomás de Aquino** valora Fromm en términos positivos su visión optimista de la naturaleza humana, contraponiéndola a la antropología pesimista de S. Agustín, cuyo pensamiento fue dominante en toda la alta Edad Media. Si a éste le caracterizaba una fuerte depreciación de la "humano", bajo el peso de una doctrina del "pecado original" sostenida en tales términos maximalistas que llevaba a afirmar sin paliativos la total corrupción del hombre, Tomás de Aquino representa la emergencia de una nueva "fe en la dignidad, en el poder y en la bondad natural del hombre"[133]. Partiendo de ahí Fromm concede una singular importancia a las repercusiones de esas diferentes concepciones antropológicas en las ideas que les son correlativas acerca de la índole de la conciencia moral. La tradición agustiniana -respecto de la cual Fromm indica que tiene su antecedente en la teología paulina y su consecuente en Lutero y Calvino- carga las tintas en la culpabilidad y en la impotencia e iniquidad del hombre, para hacer de la misma **conciencia culpable** la base de una conciencia "virtuosa", identificando la virtud con la obediencia y la dependencia más absoluta y viendo incluso las señales de la misma en los propios sentimientos de culpa -todo lo cual constituye para Fromm el conjunto de rasgos propios de una conciencia **autoritaria**[134]-. Bajo el nuevo enfoque tomista, empezando

---

129 Ib.,27 (II,14). El psicoanálisis, piensa Fromm, confirma esta ambigüedad y, por consiguiente, la insuficiencia del hedonismo (Cf.104 ss. (II,114 ss.)).

130 Ib.,190 (II,111).

131 Ib.

132 Ib.,190 s. (II,111 s.) y TS,95 (II,336).

133 EP,228 (II,133). Fromm subraya el antagonismo, a partir de interpretaciones contrapuestas del "pecado de Adán" y de sus consecuencias, entre la posición agustiniana y la representada por Pelagio, lamentando que dicho antagonismo se resolviera a favor de la primera (cf. también CH,15 (II,167)). Fromm viene a considerar el tomismo como una retractación de los excesos agustinianos, aunque desde luego no supone un retorno al radicalismo del optimismo antropológico de la "herejía" pelagiana.

134 Cf. Ib.,164-165 (II,96-97).

por que la misma razón ya no queda **totalmente** subordinada a (y anulada por) la fe, sino que se le reconoce una (parcial) **autonomía**, la conciencia tiende en cambio a ser vista como la "ley de la razón" puesta en el hombre por Dios, y a cuya luz es posible la advertencia interior de los principios morales y la capacidad **habitual** de juzgar el bien ("sindéresis")[135]. Desde tal concepción, las mismas nociones de culpa, pecado y desobediencia adquieren nuevos matices que las sacan de la órbita del autoritarismo. El pecado no consiste en desobedecer a una autoridad irracional, sino en ir contra el **bien humano**. Este, para el Aquinate, no se halla determinado por la voluntad **arbitraria** de Dios -ni obviamente tampoco por deseos puramente subjetivos, ni por deseos instintivamente dados-, sino que "está determinado -escribe Fromm- por nuestra comprensión racional de la naturaleza humana y de las normas que, basadas en esta naturaleza, fomentan nuestro desarrollo y bienestar óptimos"[136]. No obstante, a pesar de tan clara tendencia humanista, en la que se acusa el influjo aristotélico, Fromm señala que Tomás de Aquino "no podía ser un representante puro de la ética no autoritaria", dada su condición de hijo obediente de la Iglesia y su postura a favor del orden establecido. En ese sentido, Fromm apunta a una tensión no resuelta en el planteamiento tomista, cuya "contradicción implícita" queda oculta bajo la síntesis de su sistema teológico-filosófico.

En cuanto a **Eckhart**, "el más radical de los místicos cristianos"[137], como lo califica Fromm desde su profunda simpatía hacia él, resulta en verdad sorprendente que en su interpretación lo considere como un eslabón, y especialmente relevante, en la "cadena" humanista. Sin embargo, Fromm cree contar con una incuestionable razón de peso para ello: la **teología negativa** en la que se expresa la radicalidad de su experiencia mística[138]. Hay que subrayar a este respecto que la visión frommiana de la mística diverge totalmente de muchos tópicos al uso. Para Fromm, la mística no es de ninguna manera equiparable a irracionalismo, sino que, desbordando evidentemente lo intelectual, entraña el más alto grado de racionalidad[139], aquél en que la razón llega a su propio límite por la misma hondura de la experiencia "humana" de que se trata, radicando por ello el problema en la tematización de dicha experiencia en un lenguaje categorial a todas luces insuficiente para expresar aquello de lo que de suyo no se puede hablar. La experiencia mística se puede decir que es la experiencia religiosa por excelencia, experiencia **última de unidad** que, contra lo que pueda parecer, no implica la liquidación de la individualidad[140], sino la vivencia del propio ser en su vinculación vivificante

---

135 Cf. Ib.,156 (II,92).

136 TS,121 (II,357).

137 "El carácter revolucionario", en CHA,66 (IX,348).

138 "Dios no es lo que uno dice; lo que uno no dice de El es más verdad que lo que uno dice que es" (Citado en PR,150 (VI,291), donde Fromm no deja de poner en relación la **teología negativa** del místico cristiano que es Eckhart con la de Plotino, por una parte, y con la de Maimónides, por otra).

139 Así lo afirma, por ejemplo, en Ib.,122,n.9 (VI,279,n.4).

140 Valga como muestra de esto el siguiente "fragmento" de Eckhart recogido por Fromm como encabezamiento al cap. III de su Etica y Psicoanálisis: "El que yo sea un hombre,/ eso lo comparto con otros hombres./ El que vea y oiga y/ el que coma y beba/ es lo que por igual hacen todos los animales./ Pero el que yo sea yo, es mío exclusivamente,/ y me pertenece,/ y a nadie más;/ a ningún otro hombre,/ ni a un ángel ni a Dios:/ excepto en cuanto/ yo soy uno con El".(Recogido también en SD,60 (VI,121)).

con la totalidad del ser, y en este sentido con el "Uno"[141]. La experiencia mística es dinámica, no supone pasividad, contra lo que pueda creerse, sino que **es** "actividad"; ahora bien, se trata de una actividad interior orientada plenamente al **ser**, y no al **tener**, de ahí que comporte una radical diferenciación respecto del mero "activismo"[142]. Es de esa misma orientación al **ser** como modo de existencia de donde brotan las exigencias éticas que comporta la experiencia mística, exigencias que se aceptan "espontáneamente" desde la apreciación de lo "más importante" y que ni se proponen como vía ascética ni mucho menos se tratan de imponer autoritariamente. Y si todo eso ya sería suficiente, según Fromm, para la valoración de la mística del Maestro Eckhart como humanista, es la **teología negativa** lo que constituye al respecto el aporte definitivo. La teología negativa es el límite de la teología como discurso racional sobre Dios; en su negativismo es de suyo el único modo de expresión para referirse, desde el enraizamiento en una tradición religiosa -en el caso de Eckhart, en la cristiana- a lo **inefable**[143]. La cuestión es que, llevando la teología al límite, la teología negativa se sitúa al borde de la **negación de la teología**. De ahí que Fromm diga de Eckhart que en él hay un no-teísmo encubierto[144], que asoma en la radical relativización de todo concepto e imagen humana de Dios. Así, desde la óptica de Fromm, en tanto la **teología negativa** de Eckhart, y de los místicos en general, "revienta desde dentro" el marco de referencia religioso-teológico, deja ver su potencial humanista, de un **humanismo radical**, aunque conceptualmente no se llegue a dar el paso decisivo hacia el no-teísmo. Lo que sí se da es un paso decidido a favor de la autonomía del hombre con una experiencia de "Dios" dentro de sí que, entre otras cosas, se sustrae a la voluntad heteronómica de las instituciones religiosas. Tal independencia y libertad del individuo las ve reafirmadas Fromm en estas palabras de Eckhart que cita textualmente:

> "¿Qué es mi vida? Aquello que es movido por sí mismo desde adentro. Lo que es movido desde afuera no vive (...) si un hombre decide o recibe algo desde afuera, está mal. Uno no debería aprehender a Dios ni considerarlo exterior a uno mismo, sino como algo propio y que está dentro de nosotros"[145].

Tal independencia no es la de quien se cierra sobre sí mismo desentendién-

---

141 Cf. AA,87 (IX,487).

142 Véanse las bellas páginas que Fromm dedica a Eckhart en TS,69-74 y 96 (II,314-318 y 336).

143 Llegando al límite, Eckhart llega a hablar de Dios como "Nada absoluta", análogamente -dice Fromm- al Dios "sin nombre" de Moisés y al "En sof" (lo Sin Fin) de la Cábala judía, o a la falta de nombre del Tao.(cf. AA,84 (IX,485) y SD,33,n.9 (VI,101,n.7)). También son abundantes las referencias de Fromm al paralelismo entre la teología negativa de Eckhart y las expresiones de la mística budista (Véase, por ejemplo, PBZ,96,n.7 y 124 (VI,313,n.1 y 334)).

144 Cf. ADH,236,n.9 (VII,209,n.9) y TS,156 (II,385).

145 Cit. en "El carácter revolucionario", en CHA,66-67 (IX,348). Fromm pone en paralelo ese texto de Eckhart con este otro de Marx en los Manuscritos económico-filosóficos -haciendo la salvedad del carácter no teológico de este segundo-: "Un ser no se considera a sí mismo independiente si no es su propio amo, y es su propio amo sólo cuando debe su existencia a sí mismo. Un hombre que vive del favor de otro se considera un ser dependiente. Pero vivo completamente del favor de otra persona cuando además de deberle la continuación de mi vida le debo **su creación**; cuando tal persona es su **fuente**. Mi vida tiene necesariamente una tal causa por fuera de sí misma, si no es mi propia creación".

dose de los otros; se trata de la autonomía que posibilita el verdadero amor a sí mismo y a los demás. Así, el místico Eckhart escribe estas palabras con las que Fromm se identifica plenamente:

> "Si te amas a ti mismo, amas a todos los demás como a ti mismo. Mientras ames a otra persona menos que a ti mismo, no lograrás realmente amarte, pero si amas a todos por igual, incluyéndote a ti, los amarás como una sola persona, y esa persona es a la vez Dios y el hombre. Así, pues, es una persona grande y virtuosa la que, amándose a sí misma, ama igualmente a todos los demás"[146].

Sabido es que esa mística bajomedieval que representa Eckhart ejerce, junto con el criticismo ockhamista, un notable influjo en **Nicolás de Cusa**, un pensador cuyo papel en la emergencia del humanismo en los comienzos de la transición renacentista es destacado por Fromm[147]. Este lo ve como pionero del aflorar del humanismo desde las filas del cristianismo, aunque bien es verdad que con la oposición de otras tendencias de signo contrario dentro de la Iglesia. Tras el Cusano, las grandes figuras del Renacimiento como **Ficino** y **Pico de la Mirandola**, o como **Tomás Moro** y **Erasmo** ya en la primera mitad del siglo XVI, impulsan y consolidan "un nuevo tipo de pensamiento humanista"[148]. Tanto es así que es propiamente en esta época de grandes cambios a todos los niveles cuando en el plano intelectual se gana para la noción misma de "humanidad" una profundidad y extensión sin precedentes desde el reconocimiento de lo **específicamente humano universalmente presente en todos los hombres**[149]. Las nuevas condiciones socioeconómicas y geopolíticas posibilitan la emergencia de la individualidad por un lado y el reconocimiento de la "humanidad" de todos (de toda la humanidad) por otro, lo que sumado a la quiebra del antiguo "orden cristiano" da lugar al "giro antropológico" que poco a poco va a llevar a reemplazar el viejo teocentrismo medieval por un nuevo antropocentrismo[150]. A ello contribuye decisivamente la recuperación del humanismo clásico a través del esplendoroso desarrollo renacentista de las "humanidades", pero no hay que olvidar -y Fromm insiste en ese punto- que tal recuperación se lleva a cabo por los humanistas del Renacimiento bajo el prisma de la síntesis con el cristianismo, con lo que se retiene el potencial humanista de la tradición judeocristiana, el cual no sólo es decisivo en lo que toca a la transmisión de la carga utópica del mesianismo, sino también en lo

---

146 Cit. en AA,70-71 (IX,477).

147 Una especial relevancia tiene para Fromm el realzamiento de la dimensión humanista de la misma idea de Cristo por parte de Nicolás de Cusa, como cuando afirma que "la humanidad de Cristo vincula a los hombres entre sí y es la máxima prueba de la unidad interna de la humanidad" (Cit. en "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,71 (IX,20) y también en "Humanism and Psychoanalysis", en Contemporary Psychoanalisis, nº 1(1964),p.70 (IX,4)).

148 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,72 (IX,21); "Humanism and Psychoanalysis", art. cit.,pp.72-73 (IX,6); CH,92-93 (II,214).

149 Cf. BCI,24 (IX,54).

150 Sobre esos cambios de Renacimiento y sus consecuencias, cf. Supra, primeras páginas del apartado 5.1.3: "Aproximación dialéctica a la historia occidental:Desde el protocapitalismo y la Reforma protestante hasta el capitalismo monopolista y el totalitarismo nazi".

referente a la afirmación de la igualdad de todos los hombres[151]. Lo nuevo es que ésta se va a hacer en clave antropocéntrica, desde una razón embarcada en el trance irreversible del proceso de secularización que afecta a la cultura occidental. Por eso, conforme a ese antropocentrismo que constituye la novedad del humanismo renacentista, la afirmación de la unidad de la especie humana se ve acompañada por el reconocimiento ético-antropológico de la **dignidad del hombre** y el "descubrimiento" de su **libertad**, no sólo en sentido negativo, sino también en sentido positivo: libertad **para** realizar su "humanidad" desplegando las potencialidades de su "naturaleza humana"[152]. Fromm, además, no deja de señalar la íntima conexión entre esas **ideas** de unidad e igualdad de la humanidad, y de dignidad y libertad del hombre, con los **ideales** de paz sostenidos por todos los humanistas del Renacimiento en su lucha contra el fanatismo puesto en juego con las guerras de religión que asolaban Europa. Según Fromm, tras esos ideales humanistas de la época en torno a la unidad política y la concordia religiosa, y tras la exigencia misma de tolerancia, lo que hay es un punto de vista crítico-utópico orientado por el **"interés de la humanidad"**[153]. La prevalencia del punto de vista orientado por ese interés y su identificación con el "punto de vista de la razón" es así, pues, una conquista de la tradición humanista a favor de la cual el humanismo del Renacimiento supone un paso crucial.

Tras el "giro antropológico" del Renacimiento, la tendencia humanista que en él emerge con fuerza continúa su marcha, a pesar de los hechos en contra, hacia el momento cumbre de la Ilustración. En ese trayecto, una figura y una filosofía acaparan la atención de Fromm: las de **Spinoza.** El lugar que Fromm le otorga a éste entre los "grandes" de la tradición humanista evidencia por sí mismo la estrecha afinidad que le vincula a él, de la cual no es exagerado decir que desborda lo que puede entenderse como mera simpatía para entrar en el terreno de una más profunda identificación[154]. Cabe afirmar que la mirada frommmiana descubre en Spinoza a un humanista íntegro, tanto por su pensamiento como por la experiencia que subyace a él, siendo significativo a ese respecto que también le considere, de la misma manera que a Sócrates, como paradigma de "religiosidad humanista", subrayando incluso su carácter místico[155]. Desde ese trasfondo "religioso", el pensamiento spinozista responde justamente a los criterios barajados por Fromm para evaluar como cabalmente humanista un modo de pensar -tanto es así que se podría sostener, a la inversa, que tales criterios son tácitamente señalados por Fromm a la vista (no únicamente, pero sí de manera determinante) de la filosofía de Spinoza-.

---

151 Cf. "Humanism and Psychoanalysis", art. cit.,pp.69-70 (IX,3-4); MCH,76 (V,381).

152 Cf. TS,140 (II,372) y "Humanism and Psychoanalysis", art. cit.,pp.73 (IX,6-7).- A la concepción dinámica de la "naturaleza humana" que se abre paso en el Renacimiento corresponde el ideal antropológico humanista del "hombre universal" (**uomo universale**), concebido como aquél que lleva al máximo el desarrollo de sus potencialidades (cf.BCI,25 (IX,54)).

153 Cf. "Humanism and Psychoanalysis", art. cit.,p.74 (IX,7).

154 Existe, sin duda, una fuerte y patente sintonía entre Fromm y Spinoza, y ciertamente es acertado considerar a éste como el pensador que después de Marx, y aparte de Freud, tiene una mayor influencia en la conformación del pensamiento humanista de aquél. Las muy frecuentes citas y referencias de Fromm a Spinoza dan testimonio de ello; pero además cabe recordar aquí que en repetidas ocasiones, tanto en México como en Estados Unidos, Fromm ha dirigido seminarios sobre la Etica de Spinoza, y más concretamente sobre los libros III, IV y V de la misma. (Véase al respecto R. FUNK, Mut zum Menschen, Ob.cit.,p.258,n.182; y del mismo autor también Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,pp.62 y 166).

155 Cf. PR,58, 62 y 122, n.9 (VI,249, 251 y 279,n.4).

Esta presenta una concepción humanista del hombre -que supone además un salto cualitativo, sobre las elaboraciones antropológicas precedentes, hacia un humanismo realista y crítico-, una ética netamente humanista, un panteísmo que de suyo es un no-teísmo y, por último, una firme aunque contenida tensión utópica, que es el reverso de su potencia crítica.

De la concepción antropológica de Spinoza destaca Fromm su capacidad de ver al hombre enraizado en la naturaleza sin detrimento de la especificidad que a su vez le eleva sobre el resto de ella. Así, estima como mérito de Spinoza su intento de explicar la "naturaleza humana" atendiendo a la legalidad que la rige, incluso en lo que se refiere a su dimensión psicológica[156]. Dicha legalidad natural se concentra sobre la dinámica del deseo, en base al carácter "conativo" de la existencia del hombre, carácter "conativo" que, como esfuerzo por mantenerse (dinámicamente, llegando a ser lo que uno es potencialmente) en el ser, señala a la conservación de la existencia como cualidad inherente a todos los seres vivos[157]. En cuanto movido por deseos, los cuales, sin embargo, son activados desde fuera, el hombre es un sujeto pasional: sus pasiones expresan, en primera instancia, su modo de ser. Pero ese hombre cuyos móviles son sus pasiones es a la vez un sujeto dotado de razón[158], capaz de conocer su propia realidad y, por consiguiente, capaz de orientar sus existencia hacia una **relación activa** con el mundo[159], poniendo sus pasiones bajo la guía de una razón que no deja de estar enraizada en las pasiones mismas, y por tanto penetrada por los propios afectos humanos. Fromm no deja de hacer hincapié en que para Spinoza las pasiones y los afectos correlativos no son todos equivalentes: hay pasiones racionales y pasiones irracionales, afectos positivos (la alegría, el amor) y afectos negativos (la tristeza, el odio)[160]. Eso significa que Spinoza no es ni optimista ni pesimista, sino que aborda lúcidamente la ambigüedad en que oscila el hombre. La cuestión es cómo decantar esa ambigüedad inclinando la balanza hacia lo positivo, esto es, incrementando la fuerza del "conatus" a favor del pleno despliegue, de la **óptima** realización de la "naturaleza humana"[161], en vez de despotenciarlo en la dirección contraria de un desarrollo **patológico** de la propia naturaleza del hombre. La clave está en la razón misma, pero como razón que reconoce sus raíces en las pasiones y que por tanto no se pone sin más en contra de ellas, sino que apoyándose en los afectos positivos las encauza como "pasiones racionales" que han de sobreponerse a las "irracionales".

Para Fromm es clara la superioridad, y la "calidad" humanista, de la concepción antropológica de Spinoza sobre la de Descartes. La metafísica cartesiana del "sujeto", si tiene el mérito de poner la autonomía de la conciencia en primer plano, lo hace al elevado coste de un desgarrador dualismo entre cuerpo y alma, materia y espíritu, que incluye por fuerza, dada la unilateralidad intelectualista de su ingenuo racionalismo, la escisión entre

---

156 Cf. MSF,118 (III,218); BCI,27 (IX,55).

157 Cf. EP,39 (II,21); CH,46 (II,186(; NM, Introduct.,p.7 (IX,378).

158 Cf. TS,97 (II,337).

159 Cf. PBZ,127 (VI,336); BCI,62 (IX,81); AA,31 (IX,453).

160 Cf., por ejemplo, BCI,65 (IX,82).

161 Cf. PR,62 (VI,251).

entendimiento y sentimientos, conocimiento y afectos[162]. Spinoza, en cambio, se mantiene firme en una postura antidualista que le permite ver al hombre en su integridad y, por tanto, en su radicación en la naturaleza, representando en ese sentido -dice Fromm- una "gran excepción" en relación a la visión escindida del hombre, y de la realidad en su conjunto, imperante en el campo racionalista[163]. Y además, dada esa su visión integral de lo humano, en la que la dinámica del deseo y el reconocimiento de lo "irracional" son elementos claves, Fromm no duda -como ya tuvimos ocasión de señalar- en considerarle como pionero en el "descubrimiento" de lo inconsciente[164]. Fromm resalta cómo, efectivamente, anticipándose a Freud, como también a Nietzsche, Spinoza hace gala de una penetración psicológica que catapulta su pensamiento a un insólito nivel crítico. Puede decirse de él que es el más preclaro antecesor de los "maestros de la sospecha", cuya crítica de las "ilusiones" en las que vive sumido el "hombre medio" -empezando por la "ilusión de la libertad", que entraña pasar por alto los condicionamientos (las cadenas causales) que inciden sobre la "naturaleza humana"[165], y pasando por la "ilusión de la inmortalidad" a la que se aferran la mayoría de los humanos tratando de ahuyentar el temor a la muerte[166], para terminar con la "ilusión teológica" plasmada en la imagen de un Dios concebido antropomórficamente- resitúa además a la conciencia en el lugar de su finitud[167]. Así, en plena "edad de la razón", Spinoza mina las bases de la arrogancia racionalista -del "orgulloso sujeto pensante de Descartes", como dice Fromm[168]- con su relativización de

---

162 Cf. PSC,58 (IV,47); PBZ,86-87 (VI,306) -donde Fromm conecta el intelectualismo cartesiano y la absolutización de la razón instrumental con su voluntad de dominio sobre la naturaleza en la cultura de la sociedad burguesa-capitalista-; y "Values, Psychology and Human Existence", en A. H. MASLOW, New Knowledge in Human Values, Harper and Bros., New York. 1959,pp.158 y 163 (IX,336 y 340) -donde Fromm constata cómo la escisión carteiana entre intelecto (lo racional) y afecto (asimilado a lo irracional) todavía se acusa en Freud-.

163 Cf. "The Moral Responsability of Modern Man", en Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development, 5 (1958),p.11 (IX,326).

164 Cf. especialmente EP,43 y 46 (II,24 y 26); MSF,99 (VIII,205); CH,174 (II,264): BCI,89 y 96 (IX,99 y 104); NM, Introduct.,p.22 (IX,390). A este respecto, en la misma línea que Fromm, e insistiendo en el paralelismo entre la "libido" de Freud y el "conatus" de Spinoza, puede verse S. HAMPSHIRE: Spinoza, Alianza, Madrid, 1982,pp.102 ss.

165 Fromm insiste en cómo para Spinoza la "ilusión de la libertad" procede de que somos conscientes de nuestros deseos, pero no de los motivos que se hallan detrás -es decir, lo que los causa "afectándonos" desde fuera (cf. EP,250 (II,146) y CH,147 y 171 (II,248 y 263)).

166 Fromm ve a Spinoza a la cabeza de los pensadores humanistas que, ante la "ilusión de la inmortalidad" con que los hombres han tratado de conjurar el miedo a la muerte, han coincidido en señalar que esa "ilusión" es tanto mayor cuanto menos se vive la vida en plenitud, cuanto menos se **es** y más se permanece orientado al **tener**, tomando la vida como una posesión más, sin ser capaces de trascender la prisión del "ego" (cf. "The Will to Live", en Preventive Medicine, 5 (1976), pp.518 y 520 (IX,393 y 396)). No se trata de eludir el "hecho trágico" de la muerte, sino de no someterse a esa tiranía de la muerte -y es lo que ocurre con la "ilusión de la inmortalidad" alimentada por el miedo- que impide que la vida sea "productiva". En este sentido Fromm se adhiere plenamente a la Prop. LXVII del libro IV, de la Etica: "Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida". (Véase EP,55 (II,31); CH,49 (II,187) y TS,125 (II,360)).

167 El punto de vista de Fromm es que la crítica de las "ilusiones" va acompañada en Spinoza -y no puede ser menos- por el reconocimiento de los límites de todo lo humano (cf. PR,62 (VI,251); CH,172 (II,263)).

168 SD,57 (VI,119).

la conciencia y su negativa a identificarla sin más con **lo** racional[169]. Pero además, su crítica de las "ilusiones", que tiene tras de sí una concepción relacional de la realidad humana del todo ajena al solipsismo que acompaña al dualismo cartesiano, adelanta la temática marxiana de la deformación ideológica o de la "falsa conciencia"[170]. Es más, a juicio de Fromm, la perspicacia psicológica de Spinoza le faculta para llevar su análisis hasta las bases caracterológicas de dicha deformación, adelantándose a percibir la **patología de la normalidad** (la insania como lo normal) generada por los "defectos socialmente modelados"[171], esto es, la perversión de lo humano socialmente inducida y aceptada por vía del reforzamiento de las pasiones y afectos negativos.

Mas, con todo, la valoración frommiana de Spinoza no se circunscribe a su concepción antropológica y a la potencia crítica ("desilusionante") que pone en juego, sino que recae con mayor énfasis si cabe -en coherencia con el mismo Spinoza- sobre su ética, la cual constituye el motor de su crítica y en función de la cual está su propia elaboración antropológica -y en definitiva también la ontología en la que ésta se enmarca-. Fromm subraya, pues, la intención fundamentalmente ética de Spinoza, destacando en él cómo el **conocimiento** está al servicio de la **virtud**[172] y cómo en último término su interés recae sobre la "ortopraxis"[173] -punto que realza Fromm dejando ver el común trasfondo cultural judío en el que radican tanto los orígenes de Spinoza como los suyos, por más que en ambos casos haya habido sendas rupturas con la "ortodoxia" del judaísmo, que de paso les ha vacunado contra la aceptación de cualquier otra pretendida "ortodoxia"[174]-. Según ese interés, la pretensión spinozista no es meramente "interpretar" (explicar la realidad humana), sino

---

169 Reiteradamente recuerda Fromm que para Spinoza las pasiones y afectos pueden ser racionales -y de eso se trata, poniéndolas bajo la guía de "ideas adecuadas"-, como también, a la inversa, las elaboraciones conscientes pueden ser -y se trata de que dejen de serlo- irracionales (cf.PR,78 (VI,259); MSF,64 (VIII,158); BCI,65 (IX,82)). Sobre esa relativización spinozista de la conciencia nos remitimos además al sugerente análisis de G. DELEUZE: Spinoza: Filosofía práctica, Ed. Tusquets, Barcelona,1984, en concreto al epígrafe 1 -"Desvalorización de la conciencia (en beneficio del pensamiento): Spinoza, materialista"-, del capítulo 2 (pp.27 ss.).

170 Cf. MCH, 32 (V,354) y BCI, 96-97 (IX,105).

171 Cf. EP,239-240 (II,140); PSC,21 (VI,25); ADH,353 (VII, 324). En estos tres lugares cita Fromm textualmente Etica, IV,Prop. XLIV, Escolio (Y, por cierto, de las traducciones castellanas sólo en EP aparece completa y bien dada la referencia).

172 Cf. CH,172 (II,263); "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,250 (V,399).

173 Véase en especial AA,85 (IX,486).

174 Como escribe S. HAMPSHIRE, Spinoza "rompió amarras y se sublevó contra ella (contra la ortodoxia del judaísmo), como seguramente contra todas las ortodoxias. Pero se llevó consigo no sólo sugerencias de la teología y crítica bíblica de Maimónides (1135-1204) y de una larga lista de estudiosos y teólogos judíos, sino también la concepción profética de la filosofía como búsqueda de la salvación" (Ob. cit., p.23). Cabe decir por nuestra parte que esos mentores de Spinoza lo son también de Fromm, lo cual predispone a la sintonía entre ellos. Recordamos además que, sobre ese trasfondo común, R. FUNK subraya cómo las elaboraciones psicoantropológicas de la Cábala -bien conocidas por Spinoza- y en especial del movimiento intrajudaico constituido por el jasidismo pesan especialmente en Fromm hasta el punto de poder estimarse que tal influjo es el que se "precipita" en su caso en su interés y sintonía con la psicología y antropología de Spinoza (cf. Mut zum Menschen, Ob. cit., p.258,n.182). La pena es que Funk documenta ampliamente el influjo jasídico en Fromm, pero no entra a fondo en su relación con Spinoza. (En cuanto al trasfondo cultural judío, no ya lejano, sino **próximo**, en que se mueve Spinoza y que incide en su pensamiento, no podemos pasar sin remitirnos a la documentadísima monografía de G.ALBIAC: La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo, Ed, Hiperión, Madrid,1987).

"transformar" -señala Fromm aludiendo a la onceava de las Tesis sobre Feuerbach de Marx[175]-. Dicha transformación de la realidad perseguida por Spinoza como pensador radicalmente ético tiene un objetivo: abrir paso y señalar el camino para la **felicidad** del hombre (este es el fin de la praxis moral, y por tanto de la vida **humana**, sólo bajo cuya perspectiva es efectivamente considerado el hombre como **fin**[176]), esto es, para su plena autorrealización en el despliegue activo ("productivo") de sus potencialidades de amor y de razón, en definitiva de todo su ser, intelectual y afectivo a un tiempo. En eso consiste la **virtud**: en el logro de la "salud" -o si se quiere, la "salvación", expresado con el término de extracción teológica que sigue utilizando Spinoza[177]-, llevando al máximo posible (es decir, al grado "óptimo") el desarrollo de las potencialidades humanas. "Virtud" es así sinónimo de "poder", en el bien entendido **poder** como capacidad activada, potencia actualizada en la línea positiva señalada por la esencia "conativa" del hombre[178]. La virtud, por tanto, no tiene nada que ver con la sumisión a cualesquiera normas impuestas "desde fuera" - o "desde arriba"-, sino con el concreto **modo de existencia** orientado al **ser** en la "actividad" regida por la búsqueda racional de lo "bueno", que es lo bueno **para** el hombre, reconocido **por** él mismo en base al conocimiento de su propia condición y de las exigencias que de ella brotan en cuanto a su autorrealización[179]. La consecu-

---

175 Cf. AA,85 (IX,486) y CH,172 (II,263). A esa voluntad de trasformación se remite Fromm insistiendo en la condición de Spinoza como pensador ético que, por tanto, y al igual que ocurre con Marx y Freud, no puede ser interpretado como absolutamente determinista. El conocimiento de la determinación causal, en el plano de la explicación, es la plataforma para plantearse realísticamente la transformación de la realidad como proceso de liberación. Spinoza ni se ve atrapado, a diferencia de Hobbes, en la red determinista del materialismo mecanicista, ni por supuesto tampoco tiene nada del voluntarismo al que es proclive la postura cartesiana con su dualidad esquizoide entre física mecanicista y metafísica espiritualista. Esto es lo que percibe Fromm con toda claridad al asimilar el enfoque de Spinoza a los de Marx y Freud, reuniéndolos bajo la denominación de "alternativismo" (Véase Supra, cap. VI,1 -"Más allá del optimismo y el pesimismo: todavía es posible la esperanza", especialmente n.33- y cap. VIII,1,a -"Fromm, Marx y el marxismo"-.

176 Cf. EP, 40 (II,22) y NM, Introduct.,p.12 (IX,382).

177 Cf. CH,173 (II,264).

178 Cf. EP,40 y 107 (II,22 y 61) y AA,31 (IX,453), donde Fromm remite a Etica, IV, Definición VIII: "Por **virtud** entiendo lo mismo que por **potencia**; esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza".- El texto citado nos da pie para aludir a la distinción frommiana entre "poder-de" (= capacidad o potencia) y "poder-sobre" (= dominio) -Fromm considera al segundo como **perversión** del primero (cf. EP,102-103 (II,59))-, tras de la cual está también sin duda la noción spinozista de "virtud" como "poder-capacidad" que constituye el núcleo de su planteamiento ético antropológico. Con dicha distinción, además, frente a los que asimilan en demasía a Hobbes y Spinoza, desde Fromm se puede resaltar nítidamente la radical diferencia entre ambos. Mientras que para el **humanista** Spinoza el "poder-capacidad" (la virtud del hombre "liberado") es justamente lo que permite hacer frente y resistir al "poder-dominio" (comenzando por el poder que una "parte" de nosotros ejerce **sobre** nosotros mismos), para el **antihumanista** Hobbes no hay más que la ciega e incuestionable dinámica "natural" del "poder-dominio", ante la que no cabe más que el "civilizado" sometimiento a ella -postura que no entraña sólo la **explicación** de las relaciones de dominio sino también su **legitimación** filosófico-política- (Cf. ML,171-172 y 185-186 (I,303 y 312)).

179 Cf. EP,39 y 147 (II,22 y 86-87); CH,177-178 (II,266) y TS,118 (II,354-355), lugares donde se citan estas palabras de Prefacio del libre IV de la Etica: "Así, pues, entenderé en adelante por 'bueno' aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por 'malo', en cambio,entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo".

ción de ésta sólo puede lograrse transitando por un "camino"[180]: el de la **liberación de** la servidumbre -y las diferentes formas de servidumbre remiten para Spinoza en último extremo a la servidumbre respecto de las pasiones a la que se ve arrojado el hombre que permanece preso de los afectos negativos-, **para** avanzar hacia esa felicidad con la que se identifica la virtud. La ética spinozista de la virtud y la felicidad es así una **ética de la libertad**, mas no de la libertad primariamente entendida con suma ingenuidad como libertad de elección, es decir, como el presunto libre albedrío en base al cual se piensa que podemos elegir sin coerciones -por tanto, con plena responsabilidad moral- entre el "Bien" y el "Mal" (prescritos, por otra parte, de manera heterónoma), sino como la libertad ganada desde el **hacer conscientes** los condicionamientos que pesan sobre nuestras opciones[181]. Es así como la libertad es entendida ante todo como **proceso de liberación**, cuya dinámica gravita sobre una praxis bajo "la guía de la razón" que no se sustrae a la necesidad, sino que la afronta conscientemente para desde ella orientar activamente la propia trayectoria conforme al criterio de "bondad" que señala la autorrealización de la propia naturaleza como fin[182]. En su curso, ciertamente, hay que optar ineludiblemente ante las diferentes **alternativas** que con fuerza de necesidad se van presentando al hombre[183]; y éste, a través de sus mismas opciones, es como ha de consolidar la tendencia **positiva** hacia su autorrealización (hacia la virtud y felicidad), superando los condicionamientos, no negándolos ilusoriamente, sino conociéndolos y reorientándolos **progresivamente**, ensanchando sobre la necesidad los márgenes de la libertad, apoyándose para ello en los propios afectos positivos y en las propias pasiones racionales. Respecto a éstos, Fromm no olvida recalcar que la ética spinozista es una **ética de la alegría** -como el "tono vital" propio del hombre que persigue su autorrealización-, en las antípodas de una moral del resentimiento, carcomida por la tristeza, agobiada por la culpa y atascada en la ascesis que se impone desde una virtud entendida autoritariamente bajo el prisma de la obediencia, eso es, como negación de la vida en vez de como afirmación de la vida[184].

Esta es, pues, la ética **humanista** de Spinoza, una ética autónoma y objetivista[185], en la que la identidad entre **sabiduría, virtud y felicidad** se recupera

---

180 La lectura frommiana de Spinoza no deja de contemplar tras la noción de "camino" o "vía de salvación" (véanse las palabras iniciales y finales del libro V de la Etica, éstas últimas textualmente recogidas por Fromm en CH,173 (II,263-264)), la concepción judía de la praxis moral -en definitiva de la vida en cuanto tarea moral- como el **modo recto de vivir** que es el "camino" que el creyente recorre con su "imitación de Dios" al regirse por los valores que manifiestan las mismas acciones salvíficas de Dios: la afirmación de la vida, el amor, la justicia, la libertad y la verdad (cf. SD,157 ss. y AA,85 (IX,486)).

181 Cf. CH,172 (II,263) y NM, Introduct.,p.12 s. (IX,382 s.), donde se insiste de nuevo en la superioridad de Spinoza frente a Descartes, teniendo a la vista esta vez sus respectivos conceptos de libertad.

182 Es patente que a través de las referencias de Fromm a la noción spinoziana de libertad que en su interpretación de la misma, acentuando su sentido dinámico o carácter procesual, juega un papel decisivo la distinción (y relación) que él establece entre la **libertad-de** (libertad negativa) y la **libertad-para** (libertad positiva).

183 Sobre el "alternativismo" de Spinoza (y de Marx y Freud), véase sobre todo CH,172 ss. (II,263 ss.); también, por ejemplo, "La aplicación del psicoanálisis a la teoría de Marx", en HS,265 (V,411).

184 Cf. especialmente TS,118 (II,354-355).

185 Cf. especialmente EP,40 y 147 (II,22 y 86-87).

para ser afirmada añadiendo a la trilogía, desde una concepción del hombre crítica y dinámica, la **libertad** como **proceso de liberación**, de emancipación **de** la servidumbre **para** el pleno despliegue de las potencialidades de nuestra naturaleza[186]. La ética spinozista la ve Fromm, en consecuencia, preñada de **tensión utópica**, cubriendo la distancia entre el ser y el poder-ser -el poder-ser **positivo** que se identifica con lo que debe ser-, apuntando desde su "modelo de naturaleza humana" a un ideal antropológico que no deja de tener su correlato socio-político[187]. Y es tal, además, el avance spinozista en cuanto a la autonomía moral, que su humanismo realista y crítico, a la vez que utópico, se presenta esencialmente definido por su **no-teísmo**[188]. La crítica spinozista a las "ilusiones" de la conciencia "desenmascara" las imágenes antropomórficas de Dios para descubrir tras ellas el temor del hombre; pero igualmente el mismo Spinoza que explica "**causalmente**" la realidad -la realidad humana y al hombre en la realidad- es el que invita a enfocar esa realidad desde el punto de vista de la totalidad o, lo que es lo mismo, "sub specie aeternitatis", puesto que sólo desde él se "descubre" su "sentido". Tal es el punto de vista del grado más elevado de conocimiento, la **intuición**, como el conocimiento racional metaintelectual, que corresponde a la experiencia humanista que desde la profundidad del propio ser vislumbra su sentido en la inserción en la totalidad donde se ubica[189]. Es este conocimiento último, o primero, mirado desde otra perspectiva, el que de suyo coincide con la virtud y la felicidad, pero es el conocimiento que resiste a dejarse traducir a las categorías del entendimiento, porque es el conocimiento que queda más acá y más allá de las mismas posibilidades del lenguaje categorial. No se puede hablar de lo que de suyo es inefable, pero no se puede por menos que apuntar a ello con el único medio que tenemos: el lenguaje. Y Spinoza lo hace apurando hasta el límite sus posibilidades a través del discurso metafísico, y para más señas de cuño racionaiista, llevando así a la vez el conocimiento intelectual -insustituible en su función crítico-explicativa- hasta ese umbral del grado más elevado de racionalidad que, sin embargo, es para él irrebasable. La construcción sistemática del holismo spinoziano tiene en definitiva una función propedéutica e indicativa: "señala" a aquello que excede a toda construcción de la razón, pero que la razón conoce intuitivamente más allá de sus posibilidades lingüísticas e intelectivas. Por eso el sistema de Spinoza, como tal sistema, es panteísta, y con su panteísmo paga el tributo que todo autor debe a su época, por encima de cuyo horizonte cultural no puede saltar. Pero los grandes pensadores como él sí han mirado más allá, aunque al dar cuenta de su "visión" reflejen el ineludible condicionamiento sociocultural ateniéndose a los modos de expresión vigentes, los cuales, sin embargo, ellos mismos acaban haciendo saltar. Es el caso de Spinoza con el discurso ontológico-metafísico

---

186 En consonancia con el "alternativismo" que, según Fromm, sostienen Spinoza, Marx y Freud, respecto de los tres subraya se empeño en el "camino" emancipatorio que va de la **servidumbre a la libertad** (cf. BCI,103 ss. (IX,109 ss.)).

187 En las frecuentes referencias de Fromm a la fórmula "modelo de naturaleza humana" -que aparece en el ya citado prefacio del libre IV de la Etica- es una constante subrayar la función crítico-utópica como implícita en la función ético-antropológica que Spinoza le hace desempeñar (cf. EP,39 ss. y 107 (II,22 ss. y 61); BCI,27 (IX,55); CH,177 (II,266); NM,Introduct.,p.7 (IX,378); TS,97 y 118 (II,337 y 354); "La aplicación del psicoanálisis a la teoría de Marx", en HS,264 (V,410)). Por lo demás, y máxime dadas las exigencias políticas de la ética de Spinoza, la carga utópica de su pensamiento le permite a Fromm considerarlo como heredero y transmisor del legado del mesianismo profético (cf. MCH,77 (V,382)).

188 Cf., por ejemplo, HS, Introduct.,p.11 (IX,14).

189 Cf. PBZ,121 y 143 (VI,332 y 349).

racionalista. En él habla de Dios, pero tras su lenguaje teológico llevado en las formulaciones panteístas al extremo admisible dentro del paradigma racionalista, viene a decir que **no** hay Dios en el sentido del teísmo tradicional[190]. Su definición de Dios -dice Fromm- es de hecho una negación de Dios, a pesar de las apariencias de un lenguaje deudor todavía del antiguo marco de referencia teísta[191]. Tras el panteísmo de Spinoza encuentra, pues, Fromm un no-teísmo, cuyas dificultades de expresión se ven incrementadas por cuanto no se trata de un mero ateísmo. Spinoza, cuyo pensamiento está cargado de tensión dialéctica, supera el teísmo, mas no para quedarse en su negación ateística, pues si niega el concepto de Dios (como "ilusión" antropomórfica y autoritaria), retiene la dimensión positiva de lo simbolizado por "Dios", esto es, el vislumbre de eternidad y de infinitud, de unidad y plenitud de sentido más allá de los límites de la conciencia, que ésta capta intuitivamente en su más radical experiencia, la denominada por Fromm "experiencia X" para dejar constancia del "hueco vacío" de Dios al que señala el humanismo no-teísta de Spinoza[192].

Con su ética radicalmente autónoma y ese no-teísmo en que, según Fromm, se resuelve el panteísmo de Spinoza, éste constituye el gozne sobre el que gira la tradición humanista occidental para encaminarse hacia etapas de mayor madurez[193]. Su influjo decisivo tardará en hacerse notar, pero no por ello será menos eficaz y duradero. Fromm lo detecta, ya en el siglo XIX, sobre todo en Goethe, Hegel y Marx[194], a quienes precede, en lo que a la revalorización del spinozismo se refiere, otro gran humanista de la Ilustración, Lessing, cuya relevancia en la evolución del humanismo no pasa desapercibida a la retrospectiva frommiana[195]. La deuda de todos ellos con ese "gran maestro" humanista que desde sus raíces judaicas es capaz de recoger también la herencia del humanismo clásico para, con su **fe en la razón**[196] -en una razón íntegramente humana-, hacer una nueva síntesis superadora que impulsa el humanismo hacia adelante, es motivo suficiente para que Fromm incluya a Spinoza en la órbita del pensamiento ilustrado, viéndole como un adelantado a su propia época. Puede decirse que si Fromm juzga la Ilustración, con toda razón, como un momento cumbre de la tradición humanista, en el que se afianza la conciencia de la propia autonomía del hombre y su confianza en la razón, percibida además como la palanca para la propia emancipación -todo ello expresado en la condensada fuerza del lema ilustrado por excelencia:"Sapere

---

190 Cf. PR,147 (VI,290).

191 Cf. PSH,150 (V,117). Véase también el ADH, Apéndice,p.451,n.20 (The Anatomy of Human Destructiveness, Penguin Books, New York,1982,p.608,n.20).

192 Ya es harto significativo que en Y seréis como dioses, cuando Fromm se dispone a describir los rasgos de la "experiencia X" mencione expresamente a Spinoza como figura paradigmática respecto a ella (cf. SD,56 (VI,118)).

193 Dada su valoración de Spinoza nos atrevemos a afirmar que Fromm convendría con G. ALBIAC en considerar la "revolución espinosiana" en la historia de la filosofía como "una de las dos o tres únicas mutaciones verdaderamente radicales" que han ocurrido a lo largo de su curso (cf. Ob. cit.,p.52). Después de todo, esa fue ya la valoración de Hegel.

194 Cf. MCH,77 (V,382) y BCI,65 (IX,82). Si recordamos, son los tres autores en los que Fromm encuentra desarrollada la idea de "hombre productivo" (la actividad consciente y libre como lo específicamente humano).

195 Cf., por ejemplo, "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,72 (IX,21).

196 Cf. AA,128 (IX,512); MSF,20 (VIII,156).

aude"[197]-, Fromm lo hace teniendo a la vista el determinante peso específico de Spinoza como adalid de la misma[198].

Al humanismo de Spinoza le falta algo, sin embargo, que otros pensadores ilustrados expresarán con fuerza: la emergencia de la conciencia histórica. El mismo Fromm, al interpretar la posición spinoziana como "alternativista" -ni absolutamente determinista ni ingenuamente indeterminista- pone sobre el tapete la tensión dialéctica que ella encierra; pero se trata de una dialéctica que no llega a aflorar explícitamente en su sistema, precisamente por la ausencia de la necesaria perspectiva para situar al hombre no sólo en la naturaleza, sino también en la historia. Por eso mismo, aunque la antropología de Spinoza es profundamente dinámica, su visión de la autorrealización humana queda muy polarizada en torno a la emancipación "interior" del hombre[199]. Serán, pues, otros ilustrados, ya en pleno siglo XVIII, los que avancen en la secularización de la herencia mesiánica y recuperen desde la razón autónoma la dimensión histórica de lo humano para afirmarla de modo inmanente[200]. De entre ellos, Fromm menciona a **Voltaire** y **Condorcet**, en el ámbito de la Ilustración francesa, y a **Lessing** en el de la Ilustración alemana, como impulsores de la nueva concepción de la historia como **"progreso"**[201]; una idea, sin embargo, que, si nace de la mano de una clara voluntad de emancipación, superando las antiguas concepciones acerca de la impotencia del hombre, las cuales no hacían sino justificar el sometimiento[202], sale también a la luz con una buena dosis de "ilusión" infantil, dada la confianza ciega que se deposita en el logro de un estado final de perfección de la especie humana[203]. El ingenuo optimismo antropológico que subyace a todo ello -se piensa, según Fromm, poco menos que en un "impulso de progreso innato"[204]- se detecta incluso en un autor como **Rousseau**[205], a pesar de que su visión del decurso

---

197 Cf. EP,17, 49 y 214 (II,7, 27 y 125); PR,15 y 128 (VI,232 y 281); MSF,20 (VIII,156); BCI,160 (IX,147) y "La desobediencia como problema psicológico y mor ", en SDEE (IX,371).

198 Sin duda, así es cuando Fromm se refiere al "nuevo humanismo" de la Ilustración como el momento en que la experiencia subyacente a la tradición religiosa pasa a ser expresada en términos no-teístas (véase BCI,150 (IX,141) y también HS, Introduc., p.11 (IX,14).

199 Véase NM, Introduct.,p.13 (IX,383).

200 Como precursor de ellos, a caballo entre los siglos XVII y XVIII, menciona Fromm la figura de Gianbattista Vico, con su visión de la historia y su acentuación del protagonismo del hombre en ella (cf. HS, Introducción,p.9 (IX,13)).

201 Cf. PSC,197 (IV,166); BCI,16 (IX,49). Así como Fromm menciona a Lessing destacando el influjo en su concepción de la historia de la imagen del "Tercer reino" de Joaquín de Fiore -una idea, añade Fromm, cínicamente malempleada por Hitler-, también añade otros nombres como los de Schiller y Herder, subrayando de éste último su idea del progresivo "hacerse humano" del hombre (cf. "Humanism and Psychoanalysis", art. cit.,p.71 (IX,5) y BCI,161 (IX,147)).

202 Cf. EP,152 (II,89).

203 Cf. Ib.,16 (II,7).

204 Cf. Ib.,54 (II,31).

205 Rousseau, cuyo optimismo antropológico lo pone Fromm en relación con algunos aspectos de Freud y otros de Marx (cf. PSC,68 y 219-220 (IV,56 y 184)), ocupa un indiscutible destacado lugar entre quienes han postulado la igualdad entre los hombres y la dignidad de todos ellos (cf. CH,94 (II,215)).Indudablemente, el supuesto de la "bondad natural" juega a favor de ello; pero por otra parte ese supuesto no deja de cargar con el lastre racionalista que impide ver la cara irracional del hombre al confiar, con un enfoque demasiado "ambientalista" y con excesiva

histórico hasta el presente sea mas crítica y matizada. Sobre bases tan optimistas[206], el exceso racionalista de la Ilustración no deja de alentar un "culto al progreso" cuyas consecuencias negativas se harán notar tan pronto como inmediatamente después de la Revolución francesa[207].

Pero en medio de ese "gran florecimiento del humanismo" que supone la Ilustración[208], Fromm, obviamente, no puede dejar de referirse a **Kant.** Del pensamiento kantiano destaca su decisiva contribución a una ética autónoma y universalista, debiéndose a él la más clara formulación de la exigencia de considerar la humanidad de cada individuo como fin y nunca como medio[209]. Fromm reconoce que a tal respecto Kant llega más lejos que ningún otro pensador ilustrado[210]; mas, no obstante, esa fundamental aportación humanista aparece a la mirada frommiana como lastrada en el mismo Kant por otros aspectos de su filosofía que sutilmente aminoran su enorme potencial de humanismo. En ese sentido Fromm critica el deontologismo kantiano por su absoluta depreciación de la "felicidad" como categoría ética[211], viendo además en la total identificación de la conciencia moral con el "sentido del deber" una notable carga autoritaria encubierta bajo la aséptica capa de su formalismo ético[212]. Este, si por su idealismo conlleva un enfoque abstracto del problema de la libertad -respecto a la cual no queda más remedio que afirmarla **sólo** como "postulado"[213]-, por otra implica una notable incapacidad para discernir en cada caso si lo que se estima concretamente que **debe** hacerse no es más que el resultado de la interiorización de las normas de la moral autoritaria socialmente vigente. En este punto la mirada psicoanalítica frommiana no deja de ver el planteamiento kantiano en conexión con el protestantismo en lo tocante a la evolución que éste promueve hacia la "autoridad interior" como incorporación al yo de la "autoridad exterior"[214]. En el fondo, la ética de Kant, a pesar de sus destacados rasgos humanistas, mantiene una fuerte hipoteca respecto de la teología luterana, y especialmente respecto de la antropología pesimista que ésta supone[215]. Para Fromm eso se manifiesta muy singularmente en cómo acusa Kant ese interiorismo protestante que permite "conjugar" la libertad del creyente (para someterse a Dios) en el plano espiritual con su subordinación a los poderes del incuestionable orden

---

ingenuidad, en la buena voluntad y en el cambio de ciertas instituciones para avanzar progresivamente hacia una "sociedad racional" (cf. CH.15-16 (II,167) y ADH,47-48 (VII,30-31)).

206 Cf. ML,30-31 (I,221-222); EP,11 (II,4).

207 Cf. PSC,225 (IV,190) y RE,19 (IV,266).

208 TS,140 (II,372).

209 Cf. AA,24 (IX,448) y MCH,64 (V,374).

210 Cf. EP,134 (II,80).

211 Ib.,135 (II,81).

212 Cf. Ib.,157 (II,92).

213 Cf. CH,150 (II,249).

214 Cf. ML, 191 (I,315).

215 Cf. EP,135-136 (II,80).

temporal. Así, la afirmación rotunda de la autonomía y libertad del individuo por parte de Kant no le impide -todo lo contrario, se ve potenciado por el tremendo dualismo que atraviesa toda su filosofía- acabar subordinando de hecho el individuo al Estado (o, en términos más genéricos, adoptando una posición conformista frente al orden establecido)[216]. La fuerte heteronomía religiosa del protestantismo pasa sutilmente al teísmo moral kantiano e inevitablemente encuentra esa traducción a nivel sociopolítico. Su humanismo se queda, pues, en ese terreno a mitad de camino, por más que, como el mismo Fromm recuerda, reformule el ideal utópico de la Ilustración bajo la imagen de la "paz perpetua"[217]. Al perfil abstracto y desiderativo de dicha imagen -podemos añadir por nuestra parte- corresponde el hecho de que Kant sea más un pensador escatológico que utópico. El "reino de los fines" sigue siendo para él, literalmente, el "Reino de Dios", y como **fin** (y **final** teológico) de la historia se sitúa **fuera de ella**, para **desde ahí** pasar a desempeñar racionalmente respecto de la misma la función de idea regulativa. De nuevo: la ética kantiana tiene su clave de bóveda en el teísmo moral, y éste sus cimientos en su pesimismo antropológico de marcado carácter puritano. Y en cuanto a éste, Fromm señala una cuestión que a su juicio es tan relevante como reveladora: para el Kant moralista que "sospecha" de toda "inclinación natural" -que por ser "natural" no puede ser punto de apoyo para la conducta moral (por deber)[218]-, el amor a sí mismo se identifica totalmente y sin más con egoísmo, con lo que se descalifica éticamente como negativo, para demandar por tanto su "necesaria" represión[219]. Fromm, que recusa rotundamente tal identificación, insiste en la correlación entre amor a los demás y amor a sí mismo: o se dan los dos o no se da, en verdad, ninguno[220]. Y en todo caso, desde su perspectiva, la pregunta formulable a Kant sería: ¿No implica el imperativo categórico -la consideración de la "humanidad" de todo hombre como fin- el amor a sí mismo, si en dicho imperativo va incluido el respeto incondicional a la **propia** "humanidad"? Si no es así, ¿para qué sirve una "ética del deber" que no puede encajar la "regla de oro" -como la llama Fromm[221]- de toda ética humanista: "ama a tu prójimo como a ti mismo"?

Con todas sus reservas frente a Kant, concentradas sobre todo en torno a la "ética del deber" y sus implícitos antropológicos, Fromm no deja, pues, de considerar su filosofía, en el cénit de la Ilustración, como la que mejor encarna y expresa su "espíritu". Para Fromm no cabe duda de que el **"pathos"** de la Ilustración, con su fe en la razón, con su defensa sin concesiones de la autonomía y dignidad del hombre[222], con el interés emancipatorio que pone en juego en la lucha contra la superstición y la ignorancia y por liberar al

---

216 Cf. ML,147 (I,289). Fromm llama la atención sobre la negativa de Kant al "derecho de rebelión" aun en el caso en que los individuos se hallen bajo el gobierno más tiránico (cf. EP,136 (II,80)).

217 Cf. BCI,161 (IX,148).

218 Cf. ML,109,n.4 y 191 (I,297 (la nota en p.409) y 315); EP,134 (II,80).

219 Cf. ML,138 (I,284); EP,134 (II,80).

220 Véase especialmente EP,132 ss. (II,78 ss.) y AA,65 ss. (IX,474 ss.).

221 Cf., por ejemplo, PSC,148 (IV,124).

222 Cf. PR,128 (VI,281); PSC,148 (IV,124); EP,49 (II,27).

hombre de las cadenas religiosas y políticas que impiden su desarrollo[223], y con su esperanza puesta en un nuevo orden social presidido por las ideas de "libertad, igualdad y fraternidad"[224], es un **"pathos"** que responde a una firme actitud humanista y que impulsa decisivamente el humanismo hacia adelante[225]. No obstante, y aunque a nivel conceptual es notable el avance de la Ilustración en general en lo que se refiere a la crítica del antiguo marco teológico de referencia, el humanismo ilustrado del siglo XVIII presenta aún ciertas insuficiencias en cuanto "filosofía global del hombre". Así, tiene el mérito de afirmar con rotundidad la autonomía de la razón, pero es una afirmación unilateral desde el punto de vista antropológico y descontextualizada desde el punto de vista de sus condiciones sociohistóricas[226]. En consecuencia, la visión resultante del hombre, por ese mismo intelectualismo racionalista, es una visión escindida y reduccionista[227], así como la visión de la sociedad es idealista y la de la historia, concebida como indefectible progreso lineal hacia etapas de "mayor perfección", ingenua[228].

En el siglo XIX la llama del humanismo ilustrado se mantiene viva, a pesar de unos comienzos marcados por la ambivalencia del romanticismo, y a lo largo de él va madurando el pensamiento humanista en la medida en que se subsanan las insuficiencias reseñadas y, sobre todo, en tanto entra en una fase de mayor radicalización. Entre los que Fromm considera continuadores de la Ilustración en el panorama intelectual decimonónico hay que mencionar en primer lugar a Goethe y Hegel. Ambos contribuyen al desarrollo de la concepción humanista del hombre, en especial, según Fromm, a través de la acentuación, desde sus respectivos enfoques, de lo que es la relación **activa** del hombre con el mundo[229]. De **Hegel** subraya Fromm la madurez que alcanza en su pensamiento dialéctico la dimensión histórica del hombre[230], pero aparte de eso, su valoración de la aportación humanista de la filosofía hegeliana tiene lugar sobre todo indirectamente, es decir, a través de su recepción e inversión "materialista" en el pensamiento de Marx. Baste recordar que la lectura frommiana de Marx como humanista se sitúa de entrada en la línea de quienes desde Lukács han puesto de relieve su continuidad con Hegel, y más en general con la herencia del idealismo alemán. En cuanto a **Goethe**, además de llamar la atención sobre los aspectos de su pensamiento que redundan en una visión más integradora de lo humano -como es la insistencia en la conexión entre conocimiento y afectividad[231]-, Fromm pone el acento en su profunda

---

223 Cf. PR,15 (VI,232); "La desobediencia como problema moral y psicológico", en SDEE,17 (IX,371).

224 "Sexo y carácter", en CHA,18 ss. (VIII,365 ss.); PSC,225 (IV,189); AA,24 (IX,448).

225 Cf. PSH,26 (V,54); BCI,160 (IX,148).

226 Cf., por ejemplo, ML,30-31 (I,222); EP,11, 149 y 214 (II,4, 87 y 125).

227 Cf. PBZ,93 (VI,310).

228 Cf. ML,25-26 (I,219) y TS,21 (II,273).

229 Cf. en especial MCH,38 ss. (V,357 ss.); también PSH,88 y 91 (V,86 y 87) y BCI,62 (IX,80).

230 Cf. "Humanism and Psychoanalysis", art. cit.,p.72 (IX,6); PSC,197 (IV,166).

231 Cf. MCH,57 (V,370); BCI,65 (IX,82); RE,84-85 (IV,319).

captación de que toda la "humanidad", con sus potencialidades, está presente en cada uno de los individuos[232]. A ese respecto puede decirse que la formulación goethiana de que todo hombre es "representante" de la "humanidad" -cada uno lleva dentro de sí toda la "humanidad" y es tarea de su vida desplegarla a través de su individualidad[233]-, es puesta por Fromm a la misma altura que la formulación kantiana respecto a la consideración de la "humanidad" de cada individuo como fin en sí. Sin duda, la formulación de esos dos principios hace más que justificada, desde la óptica frommiana, la inclusión de Goethe y Kant entre los más altos representantes del humanismo de la Ilustración[234].

De la filosofía posthegeliana merecen un breve comentario las alusiones de Fromm a **Kierkegaard** y a **Feuerbach**. Desde el común rechazo del carácter especulativo de la dialéctica hegeliana, el punto en que confluyen ambos, a pesar del antagonismo de sus respectivas orientaciones, es a los ojos de Fromm su tratamiento más "existencial" de la problemática de la **alienación**, viendo en ella la "enfermedad" que impide al hombre su plena realización[235]. Respecto a Kierkegaard, de quien resalta la vinculación que establece entre la alienación y el fracaso en la experiencia de la propia identidad[236], Fromm recalca el valor "sintomático" de su pensamiento en cuanto descripción del desamparo y la duda en que se ve sumido el hombre de su tiempo, telón de fondo sobre el que se inscribe su preocupación por el individuo y su protesta contra la enajenación[237]. En lo que toca a Feuerbach, además de su penetrante explicación de la alienación religiosa -superada, no obstante, por Marx, como también ocurre en el caso del filósofo danés[238]-, Fromm valora singularmente su aportación en cuanto al carácter relacional de la existencia humana[239]. A pesar del patente humanismo de Feuerbach, del que Fromm reconoce su contribución al autoconocimiento del hombre y al más expreso reconocimiento de su autonomía[240], la valoración frommiana del mismo no es especialmente entusiástica, como quizá cabría esperar. Ello se debe, a nuestro parecer, a una razón fundamental: el acceso de Fromm a Feuerbach a través de Marx. Sin duda, pesa en Fromm el juicio marxiano que califica de abstracto el humanismo de Feuerbach. Ese juicio encuentra además en Fromm un motivo añadido que tiene que ver con el ateísmo del humanismo feuerbachiano. En cuanto ateísmo

---

232 Cf. BCI,27 y 161 (IX,55 y 148); HS,Introducción,p.9 (IX,13; "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,73 (IX,21).

233 En el desarrollo de las potencialidades "humanas" de cada individuo se condensa la noción de "**productividad**" sostenida por Goethe, expresada simbólicamente en la imagen de Fausto, que en opinión de Fromm es una de las imágenes en que más fuertemente se expresa la fe en el hombre propia de la Ilustración (cf. EP,107-109 (II,61-62); MCH,39-40 (V,358); PSH,91 (V,87) y BCI,62 (IX,50)).

234 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,72 (IX,21).

235 Cf. BCI,56 (IX,76).

236 Cf. Ib.,53 (IX,74).

237 Cf. ML,157 (I,295) y MCH,60 y 83 (V,371 y 386).

238 Cf. BCI,56 (IX,76); MCH,7 (V,337).

239 Cf. NM, Introduct.,p.18 (IX,387).

240 Cf. Ib.,p.12 (IX,382).

de un humanismo **abstracto** se queda varado -como Fromm piensa en general del ateísmo predominate en el siglo XIX- en la contraposición teísmo-ateísmo, de manera que la negación de Dios, aun espoleada en verdad por la afirmación de la autonomía del hombre, no conduce propiamente a la **superación** del teísmo -para Fromm, el no-teísmo en el que la **negación** de Dios implica la **conservación** de lo que en su imagen se simboliza-, sino a su inversión especular. Así, de manera invertida, ese ateísmo "sufre -dice Fromm- de la misma distorsión que la posición teística"[241], debido a que no vence el apego racionalista al concepto de Dios. Por ello, no llega a percibir que el verdadero antagonismo, el más profundo "conflicto real", no está en la contraposición teísmo-ateísmo, sino en la que existe entre "religiosidad humanista" e idolatría[242]. El ateísmo sin más no es inmune a la idolatría -es más, puede generar, y de hecho ha generado, idolatrías de nuevo cuño-, y eso no lo huele Feuerbach. Hace falta que su giro humanista sea radicalizado, y esa es la tarea de Marx.

Marx es considerado por Fromm -como hemos visto ampliamente en el capítulo dedicado a su relectura del pensamiento marxiano[243]- no sólo como un autor más de la tradición humanista, sino como quien lleva a ésta a su momento de madurez. Marx representa para Fromm -nos permitimos recordarlo de nuevo- el "florecimiento de la tradición humanista occidental"[244]. Como heredero crítico de la Ilustración, radicaliza el legado del humanismo ilustrado para superar su abstraccionismo, su idealismo y su ingenuidad. Es más, dicha radicalización comporta la crítica de la ideologización del humanismo a manos del pensamiento burgués, para abrir paso con ella a un nuevo humanismo crítico. Este se asienta en el materialismo histór[illegible] como marco de referencia; desde él despliega la nueva concepción del hombre, la sociedad y la historia que corresponde a un humanismo a la vez **concreto** y profundamente **dialéctico**, dinamizado por una fuerte intención ética-utópica y configurado como un humanismo no-teísta de firme carácter antiidolátrico. Es así el **humanismo radicalizado** que se configura como **humanismo socialista** que, entre la crítica y la utopía, y teniendo su punto arquimédico en la interrelación dialéctica teoría-praxis, hace frente al problema de la mediaciociones económicas y sociopolíticas para avanzar por el camino que conduce "de la servidumbre a la libertad". La autorrealización del hombre, sobre la base de su real emancipación, es su objetivo.

Todo ello nos resulta conocido después del análisis de la interpretación y valoración frommianas de Marx y, por tanto, sin abundar más en el humanismo de éste, sólo queremos hacer hincapié en la apreciación de Fromm acerca del carácter que reviste de continuidad y superación **a la vez** respecto de la tradición humanista. Puede decirse que, para Fromm, Marx lleva a término el impulso a la tradición humanista que se inició con Spinoza, y que en último término, entendiendo la filosofía como crítica y radicalizando el humanismo al pasar de la "crítica del cielo" a la "crítica de la tierra", Marx consuma el antropocentrismo que tiene su origen en Sócrates, de quien ya dijo Cicerón que bajó la filosofía del cielo para instalarla en las ciudades y moradas de los hombres[245]. Así, pues, Marx es a los ojos de Fromm, junto a Sócrates y

---

241 Cf. SD,197,n.2 (VI,221,n.2).

242 Vease, por ejemplo, PR,148 (VI,290).

243 Cf, Supra, Capitulo 8.

244 MCH,92 (V,393).

245 Citado en W. JAEGER, Paideia, Ob. cit.,p.409.

Spinoza, el tercer gran pilar de la tradición humanista de Occidente, en quien además se encuentra plenamente asumida la herencia secularizada del mesianismo profético.

Tras de Marx, es a **Freud** a quien Fromm otorga también el papel de figura clave en la radicalización del humanismo, considerándole igualmente como heredero crítico de la Ilustración. Sin embargo, como señalamos en su momento[246], mientras Marx es visto como un humanista íntegro, en Freud detecta Fromm la insoslayable ambigüedad de un pensamiento atravesado por una notable tendencia antihumanista que obstruye el pleno despliegue de su dimensión humanista. Puede afirmarse que, para Fromm, Freud representa el caso paradigmático de un autor cuyo pensamiento, aun no siendo plenamente humanista, contiene aportaciones decisivas para una concepción humanista del hombre, y más exactamente para la reelaboración del concepto del hombre por parte del **humanismo radical**. A ese respecto hemos visto que Fromm atribuye una importancia fundamental a su teoría del inconsciente, la cual ofrece posibilidades inéditas en cuanto a la profundización y tematización de la experiencia de la "humanidad" presente en cada individuo. En este sentido, Freud amplía las bases desde las que afirmar la unidad de la especie humana, aunque por otra parte su cara antihumanista se haga notar en su explícito distanciamiento, cuando no rechazo, respecto de ese otro puntal de toda concepción humanista que es la afirmación de la perfectibilidad del hombre. Tras el escepticismo freudiano al respecto late su pesimismo antropológico, alimentado, como vimos, por el materialismo mecanicista en que se apoya su instintivismo y por su visión de la realidad social, impregnada a su vez de elementos ideológicos de extracción burguesa que le inducen a aceptar lo dado como un hecho incuestionable. Si en ese pesimismo antropológico se concentra la tendencia antihumanista de la teoría freudiana, es por otra parte en su misma concepción de la praxis psicoanalítica con sus implícitos éticos y de teoría del caracter, donde emerge su tendencia humanista. Frente al antiutopismo teórico de Freud, su propia crítica de la irracionalidad del comportamiento humano y su praxis terapéutica se desenvuelven a la vista de Fromm apuntando hacia una utopía antropológica de raíz humanista. Sólo hace falta, por tanto, "liberar" el potencial humanista de Freud -ése que le hace merecedor de su puesto en la tradición humanista- integrando la teoría psicoanalítica en el materialismo histórico y radicalizando el psicoanálisis, también la práctica terapéutica, en la línea del **humanismo radical** "de orientación marxista". El "suelo humanista" común en el que arraigan Marx y Freud permite -y demanda- esa articulación. Ella, en cuanto a la concepción humanista del hombre, supone además un paso decisivo en la dirección de sacar el humanismo del "paradigma de la conciencia" bajo el que se había desarrollado en la Modernidad, puesto que los dos, uno desde la realidad social y otro desde la realidad de lo inconsciente, arrojan a la conciencia de su trono, y abren así el camino para un humanismo más crítico e íntegramente "humano".

No podemos terminar este recorrido junto a Fromm por la tradición humanista sin recoger sus alusiones a quien une su nombre a los de Freud y Marx en la crítica del ingenuo optimismo decimonónico, sin dejar de ser en gran medida un autor que radicaliza el mismo pensamiento ilustrado: **Nietzsche**[247]. Se puede sostener que en él percibe Fromm, en lo que al humanismo se refiere, una ambivalencia aún mayor que la de Freud; reconoce

---

246 Cf. Supra, Capítulo 7, especialmente 7.1.5: "Las ambigüedades de Freud: Humanismo-antihumanismo, racionalismo-romanticismo, relativismo-antirrelativismo".

247 Cf. ML,31 (I,222) y EP,229 (II,134).

sus aportaciones humanistas, tratando de discernir lo que en ese sentido vale de su filosofía y lo que apunta en la dirección contraria de una tendencia antihumanista[248]. Respecto a lo primero, Fromm subraya la revalorización del individuo, de su autonomía y su felicidad, que empapa la filosofía nietzscheana, viendo en su crítica a la filosofía idealista el rechazo a la negación del individuo concreto que en ella seguía dándose, subordinándolo siempre a otras instancias a pesar de sus declaraciones (abstractas) del hombre como fin[249]. De la crítica de esa negación emerge con fuerza el carácter afirmativo del pensamiento nietzscheano: afirmación del individuo, afirmación de la "humanidad", afirmación de la vida. Se trata de una afirmación que hunde sus raíces en una experiencia de sentido que no es reducible a los términos de un discurso racionalista. El valor de la propia existencia, el sentido de la vida -si se quiere decir así-, es algo que se descubre, que se vivencia, y que en todo caso se muestra desde ella misma, y respecto del cual la razón puede intentar dar cuenta de él, pero en ningún caso puede ofrecer una **fundamentación última**, una **demostración** concluyente y ni siquiera plantear la cuestión a modo de balance en el que se trate de "calcular" si la vida "vale la pena" vivirla[250]. Tal proceder indica que la batalla está perdida, que la cuestión está resuelta en contra, por más que se encubra, pues quien lo emprende está situado ya en la autonegación, corroído por la "mala conciencia" que bloquea su propia afirmación en el libre despliegue de sus potencialidades[251]. Para Nietzsche, crítico sobre todo de la "mala conciencia" religiosa, la conciencia genuina arraiga precisamente en la autoafirmación, en la facultad "de decirse sí a sí mismo"[252]. Desde ahí considera Fromm que la concepción nietzscheana, frente a la "conciencia autoritaria", presenta el perfil de la "conciencia humanista", no centrada en la obediencia, el autosacrificio o el deber (o su equivalente más a ras de tierra: el "ajuste social"), como ocurre en el caso de la primera, sino en el **verdadero** interés propio y en la integridad del hombre, con las miras puestas en su autorrealización (esto es, su despliegue productivo y, por tanto, su felicidad). En ese sentido, la conciencia como "voz" de nuestra propia "humanidad" y guardián de nuestra integridad significa -y son palabras de Nietzsche en La genealogía de la moral- "la aptitud para garantizar el propio **yo** con todo el orgullo debido y, al mismo tiempo, también para **decir sí** a uno mismo"[253]. En conexión con tal carácter autoafirmativo de la conciencia como lo más "humano" del hombre, Fromm no deja de señalar el énfasis con que Nietzsche viene a acentuar la **fe en sí mismo** como condición

---

248 Cf. EP,138 (II,82).

249 Cf. ML,147 (I,289); EP,136 (II,80).

250 La cercanía de Fromm a Nietzsche en este punto ha sido muy bien vista por R. AVILA, que la corrobora trayendo a colación las palabras del primero cuando dice que "la vida es un regalo y un incitación únicos, que no pueden medirse por ninguna otra cosa, y no puede darse ninguna respuesta razonable a la pregunta de si 'vale la pena" vivirla, porque la pregunta no tiene sentido" (PSC,129 (IV,108)); para a continuación citar textualmente éstas del segundo en El crepúsculo de los ídolos: "Sería necesario estar fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como mucho, como todos los que han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del **valor** (**Wert**) de la vida en cuanto tal : razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros" (cf. Nietzsche y la redención del azar, Universidad de Granada, 1986,pp. 302-303)

251 Cf. EP,166 (II,97).

252 Cf. Ib.,157 (II,92).

253 Cit. en EP,173-174 (II,102).

de la **existencia humana**, lo que se manifiesta en su misma definición del hombre en base a su capacidad de prometer[254]. En la misma línea también se hace eco de la concepción nietzscheana del amor como "fenómeno de abundancia": el verdadero amor emana -dice Nietzsche- de la "fuerza" del individuo que tiene "bondad verdadera, nobleza, grandeza de alma, que no da para recibir, que no quiere sobresalir con su bondad", sino que ama desde "la riqueza de la persona" como premisa. Si no es así, el pretendido amor -como Nietzsche va diciendo reiteradamente en Así habló Zaratustra, El crepúsculo de los ídolos, Ecce Homo y otros lugares de su obra a los que nos remite Fromm- no es una "virtud", sino un "vicio" que expresa la incapacidad básica para ser uno mismo[255].

Este es el lado humanista de Nietzsche, el cual es realzado por Fromm, sin ocultar la profunda sintonía que le une a él[256]. Eso es así hasta el punto de poder hablarse del notable peso de esos planteamientos de Nietzsche en su mismo pensamiento, un peso que, a nuestro juicio, se hace notar en Fromm pasando por la filosofía de Spinoza, con la que, a la vez, esos puntos de vista nietzscheanos guardan una estrecha afinidad y, por otra parte, con la que Fromm se siente enormemente identificado, dada la proximidad a ella facilitada por el común trasfondo cultural de raíces judías, y potenciada por el hecho de encontrar en ella un pensamiento netamente humanista no enturbiado por elementos antihumanistas. En el caso de Nietzsche, por el contrario, éstos se hallan tan notoriamente presentes que ponen en peligro, a riesgo de anularlos, sus componentes humanistas. Esa tendencia antihumanista la señala Fromm precisamente a partir del antagonismo entre el amor a sí mismo y el amor a los demás, que en Nietzsche no pasa de ser una antinomia no resuelta. El error de fondo está, según Fromm, en la identificación entre amor a sí y egoísmo -punto en el que Nietzsche coincide con Kant, y también con Freud, que sigue en las mismas-, una identificación que en este caso comporta una valoración positiva de sus términos -y ésa el la gran diferencia con Kant al respecto-, de donde resulta la valoración negativa de lo que se entiende como su opuesto, esto es, del altruismo y el amor a la humanidad, que pasan a ser vistos como signos de degeneración, como síntomas de una moral de esclavos basada en la debilidad y la autonegación[257]. La revalorización del amor a sí mismo (de suyo, positiva) da paso así, al identificarlo con el egoísmo, a una falsa alternativa entre dicho amor y el amor a los otros, impidiendo la percepción de la correlación entre ellos[258]. Por lo mismo, la revalorización del individuo deviene individualismo insolidario; y la imagen del "superhombre", que podía ser, como negación del individuo insignificante y sin meta[259], la imagen utópica del

---

254 Cf. Ib.,223 (II,130); AA,129 (IX,512-513); CH,135 (II,240).

255 Cf. Ib., 139 (II,82).

256 Todos los puntos señalados hasta aquí encuentran eco en la obra de Fromm, mas para subrayar su afinidad con la cara humanista de Nietzsche basta caer en la cuenta de que el libro que se ha traducido al castellano con el título de Etica y psicoanálisis en el original en inglés se titula Man for himself ("El hombre para sí mismo").

257 Cf. EP,136 ss. (II,80 ss.)

258 Fromm recuerda al respecto que un punto de vista similar al de Nietzsche es sostenido por Max Stirner en El yo y su propiedad, y que ya el mismo Engels criticó la unilateralidad de los enunciados de dicho autor y trató de superar la falsa alternativa entre el amor por uno mismo y el amor por los otros (cf. Ib.,137, n.16 (II,81, n.4)).

259 Ese es su lado positivo que Fromm señala en ML,158 (I,295).

hombre plenamente "humanizado", se queda en la expresión de un aristocratismo inaceptable alimentado por un marcado espíritu de menosprecio y egoísmo que se desentiende, no meramente de los "débiles", sino de los que han sido debilitados bajo el peso de la miseria, la opresión y la injusticia[260]. Tras ese individualismo aristocratizante Fromm no deja de ver una "formación reactiva" -dicho en términos psicoanalíticos- frente a la subordinación del individuo concreto, de hecho y legitimada desde la tradición filosófica, a instancias ajenas a él. Pero en vez de pasar a una crítica de las situaciones alienantes y a una propuesta de transformación, Nietzsche se queda encandilado por el **poder** -en toda "formación reactiva" se mantiene la dependencia respecto del "objeto" que la desencadena-, incapacitado para diferenciar entre el "poder-capacidad" (la potencia que implica la riqueza y abundancia de los individuos, a la que también aludía Marx cuando hablaba del "hombre rico" en contraposición al "hombre pobre") y el "poder-dominio". Por el contrario, acaba asimilando el primero al segundo, y tras tan nefasta identificación lo que se halla es, como señala Fromm, la fuerte atracción de Nietzsche por la teoría de la evolución de Darwin y su énfasis sobre la "supervivencia del más apto", que resulta trasplantada al ámbito humano[261]. Con esa extrapolación absolutamente ilegítima, que entraña la "naturalización" de la sociedad y la cultura, el postulado humanista de la igualdad de todos los hombres y la consiguiente exigencia de respeto a su dignidad se ven barridos por un peligroso elitismo que, justificado naturalísticamente, da pie a nuevas idolatrías. El "superhombre" que podía ser reformulación de la imagen utópica del "hombre plenamente humano" se invierte entonces perversamente en nuevo mito antihumanista.

En el caso de Nietzsche, por tanto, sus aportaciones humanistas tienen que ser claramente deslindadas de sus elementos antihumanistas; es más, las primeras han de ser sacadas del radio de acción de esa fuerte tendencia antihumanista de su pensamiento que es en definitiva lo que impide a Fromm contarle entre los pensadores humanistas. Con todo, el esfuerzo de Fromm por retener del pensamiento nietzscheano lo que a su juicio es valioso, no sólo es notable, sino que resulta fructífero. En esa misma línea de recuperación de lo asumible -y viniendo a considerar que Nietzsche, como pensador que radicaliza la crítica ilustrada, vale para "destruir", pero no para "construir"-, Fromm concede una gran importancia al valor "sintomático" de la filosofía nietzscheana, el cual se debe a su penetrante mirada a través de las entretelas del mismo proyecto ilustrado -el cual se remonta, mucho más allá de la Ilustración en sentido "estricto", hasta sus raíces en Sócrates -para mostrar las insuficiencias de la Ilustración, haciendo ver lo que ésta deja atrás y que, como "retorno de lo reprimido", se nos echa encima por delante. En ese sentido, el

---

260 Cf. EP,138 (II,81-82).

261 Cf. Ib.- También Herbert Spencer, conocido como padre del "darwinismo social", se apoya en la teoría de la evolución para desarrollar "naturalistamente" los "principios" de su ética -a la que, con todo, Fromm le reconoce el mérito de su voluntad de autonomía, tratando de apoyarse en el conocimiento del hombre, sólo que de manera tal que su reduccionismo biologicista distorsiona su enfoque de los problemas éticos y le sume en peligrosas ambigüedades- (cf. Ib.,27, 40, n.10, 192-193 y 207 ss. (II,14, 22, n.3, 112-113 y 121 ss.)). La gran diferencia con Nietzsche es que mientras en éste su naturalismo de impronta darwinista le lleva a una moral elitista de la rebelión con las miras puestas en el "superhombre", en Spencer su naturalismo abiertamente deudor de Darwin -y del que, dicho sea de paso, éste no es responsable- desemboca en una moral conformista encaminada, como indica Fromm, al ajuste social (cf. Ib.,212 (II,124)). Se puede añadir que si la ética nietzscheana emerge como salida hacia adelante desde el nihilismo, la ética spenceriana, por su conformismo, abre las puertas del relativismo moral (cf. Ib.,213 y 157 s. (II,124 y 150 s.)). Desde esta apreciación de Fromm, y apoyándonos en su distinción entre el "rebelde" y el "revolucionario", cabe afirmar que tras esas diferencias de talante se vislumbra la estrecha proximidad de posiciones inversas complementarias: Nietzsche es un **rebelde**; Spencer, un **conformista**; pero ninguno de los dos es **revolucionario** pues ambos quedan y permanecen "impresionados" por el poder (dominio).

nihilismo nietzscheano es visto por Fromm como anticipación epocal del nihilismo que habría de venir y que tendría su más cruda y trágica manifestación en la ideología nazi[262]. Igualmente, en la proclamación nietzscheana de la "muerte de Dios" descubre Fromm -toda vez que "Dios" es el símbolo en que se proyectan y condensan las potencialidades y más elevados anhelos del hombre- el anuncio premonitorio de lo que será el verdadero peligro del siglo XX: la "muerte del hombre"[263]. Según Fromm, lo que hace Nietzsche, llevando hasta el final la crítica ilustrada de la religión y la teología, es afirmar la expulsión de Dios de la escena del hombre contemporáneo. Con ello extrae la conclusión avanzada por la tendencia que atraviesa la Modernidad y que parece imponerse cuando "para el mundo contemporáneo (...) el concepto de Dios ha perdido su base filosófica y social"[264]. Sin embargo, dado que en el "problema de Dios" va implícito el "problema del hombre", Fromm retoma la rotunda declaración nietzscheana como "diagnóstico" que es necesario afinar y profundizar hasta la causa que hay tras el "síntoma". En ese sentido, con su declaración de la "muerte de Dios", Nietzsche nos remite, aun sin pretenderlo, al verdadero fondo del problema, para llegar al cual propone Fromm afrontar la insuficiencia y ambigüedad de su "diagnóstico" preguntando: si se dice que ha muerto Dios, "¿ha muerto el **concepto** de Dios, o ha muerto la **experiencia** a la que alude el concepto, y el **valor** supremo que ella expresa?"[265]. El concepto ha perdido su relevancia tradicional, y Nietzsche levanta acta de ello; a partir de ahí Fromm continúa:

> "Si lo que queremos preguntar es si la **experiencia** está muerta, entonces sería mejor que planteáramos la pregunta de si el **hombre ha muerto.** Este parece ser el problema central del hombre en la sociedad industrial del siglo XX. Corre el peligro de convertirse en una cosa, de alienarse más y más, de perder de vista los problemas reales de la existencia humana y de perder el interés en las respuestas a esos problemas. Si el hombre continúa en esa dirección, morirá él mismo, y el problema de Dios, como concepto o como símbolo poético del más alto valor, dejará de ser un problema"[266].

Esa es la amenaza: la "muerte del hombre" a la que señala el dedo de Nietzsche cuando cree ser testigo de la "muerte de Dios". Así, pues, desde la óptica frommiana, el mismo Nietzsche que tan desgarradamente se debate entre el humanismo y el antihumanismo deja entrever, quizá por eso mismo, a través de su filosofía intempestiva, la crisis del humanismo en lo que en definitiva es la crisis de la humanidad en el mundo contemporáneo. Sabemos que en la encrucijada que ésta afronta, la clave de su superación está para Fromm en un nuevo renacimiento de la tradición humanista.

---

262 Cf. ML,157 (I,295). Precisamente al atribuir a Nietzsche ese carácter de perspicaz anticipación premonitoria, Fromm evita cuidadosamente establecer una conexión directa entre su pensamiento y la ideología nazi, por más que la tendencia antihumanista de aquél supusiera para ésta un rico filón que no iba a dejar de explotar.

263 Cf. BCI,150 (IX,141); PBZ,87 (VI,306) y "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,82-83 (IX,26-27).

264 SD,197 (VI,221).

265 Ib.,196 (VI,221).

266 Ib.,197 (VI,221). (Subrayados de Fromm).

9.2.3. Crisis y renacimiento del humanismo.

En el siglo XIX, el pensamiento de Marx, radicalizando la Ilustración, abrió una nueva etapa en la tradición humanista: la del **humanismo radical**, un humanismo concreto, realista y crítico a la vez que utópico, en el que se retomaba sobre nuevas bases la orientación ética que había inspirado al humanismo precedente con las miras puestas en la autorrealización del hombre. Con todo, la figura de Marx no hay que verla aislada, magnificándola al margen de su contexto histórico -lo cual sería antimarxista-. Con su imponente esfuerzo teórico Marx da la forma conceptual adecuada al **"pathos"** humanista que latía en el emergente movimiento socialista. Este no sólo nacía como reacción frente a la miseria del proletariado, sino además como expresión de la dignidad humana y de la fe en el hombre, pretendiendo realizar los ideales del humanismo abordando la transformación de un orden social injusto y alienante[267]. Es Marx el que articula con la mayor potencia crítica ese **humanismo socialista**, denunciando el humanismo ideologizado de cuño burgués, que no hacía sino encubrir la situación real de opresión, explotación y alienación bajo el capitalismo, y planteando con la mayor lucidez las exigencias de un proyecto emancipatorio cuya realización pasa por la transformación radical de la realidad sociopolítica. Ese **humanismo socialista**, modulado por Marx de la manera más consecuente, es el que alentaba una izquierda que, organizada en torno al movimiento obrero, confiaba en ganar los objetivos emancipatorios en que se cifraban sus esperanzas revolucionarias.

Sin embargo, entrado el siglo XX, la primera Guerra Mundial supuso ya un "grave golpe al humanismo"[268], del que tampoco se libraba el humanismo socialista[269]. Los nacionalismos hipertrofiados que con ella salieron a la palestra, teniendo tras de sí un patológico narcisismo colectivo que ahora se expresaba "secularizadamente" en nuevos fanatismos políticos y ya no religiosos, liquidaron las expectativas de un avance civilizatorio de signo humanista[270]. Los valores humanistas sobre los que tan firmemente parecía asentarse la cultura occidental se vieron brutalmente contradichos por los hechos, por los de la Guerra del 14 y por los que siguieron a ella: el surgimiento del fascismo, la barbarie nazi y la II Guerra Mundial, y el totalitarismo de corte stalinista que se impuso en todos los países de la órbita soviética. Por otra parte, la irracionalidad antihumanista no se quedaba a las puertas de las democracias occidentales, sino que con formas más suaves, que entrañaban la indudable ventaja de preservar la libertad política, también las afectaba desde dentro en tanto permanecían inermes ante la poderosa dinámica de un capitalismo tecnocrático de consecuencias cada vez más alienantes. El siglo que desde finales del anterior se veían llegar con todas las posibilidades para un salto cualitativo hacia una mayor humanización, se mostraba con el rostro

---

267 Cf., por ejemplo, PSH,23 (V,53).

268 CH,95 (II,215); cf. BCI,150 ss. (IX,141 ss.).

269 Véase Supra, Capitulo 5: "El 'diagnóstico' de Fromm sobre la crisis contemporánea", en especial 5.1: "La crisis actual y sus antecedentes".

270 Fromm vincula siempre la actitud humanista a la superación del egocentrismo narcisista -en ese sentido, hay que salir del "ego para afirmar "humanamente" el yo individual-. Por lo mismo, en el plano sociohistórico, ve en el fanatismo nacionalista, alimentado por la patología del narcisismo colectivo, una constante amenaza para el humanismo (cf. CH,92 ss. (II,214 ss.); también BCI,161 (IX,148)).

adusto de la época en la que parecía acabar la "era del hombre". La "muerte del hombre" -ésa que Fromm descubre anunciada en el mensaje de Nietzsche tras la equívoca declaración de la "muerte de Dios"- es lo que parece imponerse en la vida dañada de todos los que ven pisoteada su dignidad. Su perfil de guadaña se acrecienta además con las sombras que se extienden sobre la misma supervivencia física con el riesgo de guerra nuclear, con la destrucción ecológica y en todo caso con el desequilibrio inhumano entre la opulencia de la minoría y la miseria de la gran mayoría de la humanidad.

Ante ese panorama "necrófilo", diríase que las fuerzas "biófilas" acumuladas durante siglos de tradición humanista se habían agotado[271]. La evidencia de que no habían sido capaces de frenar, al menos, la irracionalidad y barbarie de nuestro tiempo es motivo suficiente para hablar de la crisis del humanismo. El pesimismo nihilista que se extiende en amplios círculos intelectuales, el relativismo extremo que se hace pasar por tolerancia, el craso pragmatismo que impregna la acción política incluso en los partidos de izquierda, que han perdido el "pathos" ético-utópico originario, el conformismo que invade a una sociedad apresada en la tupida red del consumo, la ciega indiferencia no sólo ante el sufrimiento de los otros, sino ante las amenazas a la propia vida..., todo ello es exponente de esa crisis del humanismo que es coincidente con la crisis del hombre. No obstante, en medio de ella Fromm halla la presencia de las minorías que resisten, ubicadas las más de las veces en los márgenes de las instituciones sociales, políticas y religiosas tradicionales[272]. La resistencia activa de dichas minorías, fermento muchas veces de amplios movimientos sociales[273], atestigua que los rescoldos del humanismo no han sido apagados y eso da pie a Fromm para sostener la posibilidad de lo que en la encrucijada que vive la humanidad es necesario: el **renacimiento** de la tradición humanista, no volviendo atrás, sino haciendo rebrotar el humanismo al nivel de radicalidad y coherencia exigible a la altura de nuestro tiempo[274].

Cuando Fromm postula el renacimiento del humanismo como condición para la misma supervivencia de la humanidad lo hace desde el convencimiento de que no habrá medidas económicas, sociales y políticas eficaces de cara a evitar la catástrofe que amenaza a nivel planetario, si de manera efectiva y consecuente no se pone al hombre como centro, si no se considera al hombre como fin, a cuyos intereses "humanos" (de supervivencia y emancipación) ha de subordinarse todo lo demás[275]. Si no hay ese renacimiento humanista, con lo que implica de opción moral de los individuos que ha de mediarse políticamente, no habrá en **realidad** manera alguna de invertir la prevalencia de los intereses del sistema económico-político-militar dominante sobre el "interés"

---

271 Sobre la contraposición "necrofilia"-"biofilia", nos remitimos a CH, cap.III: "Amor a la muerte y amor a la vida"; y concretamente sobre el carácter "biófilo" del humanismo -y de nuevo nos presenta Fromm a Spinoza como caso paradigmático- véase las pp.48 ss. (II,187 ss.).

272 Cf., por ejemplo, BCI,150-151 (IX,141).

273 Cf. RE,138 (IV,363).

274 Cf. PSH,12 y 293-294 (V,47 y 189).- Fromm no deja de comparar, salvando las distancias, ese renacimiento actual con lo que fue el Renacimiento en los siglos XV-XVI (cf.Ib.,30-31 (V,56-57)).

275 Cf. "El socialismo humanista",en SDEE,108-109 (V,30-31); BCI,163-164 y 170 (IX,150 y 155).

del hombre", y de eso es de lo que se trata[276]. Para Fromm, como ya lo recogimos páginas atrás[277], **todavía** es posible ese renacimiento, y si lo postula como tal no lo hace en el vacío. Esas minorías activamente humanistas le respaldan, y además las voces que articulan la conciencia viva de un humanismo que resiste a la barbarie se levantan desde los más diversos campos. Líderes como Gandhi, científicos como Einstein, pensadores como B. Russell, marxistas "heterodoxos" como Bloch, cristianos como A. Schweitzer...[278] dan fe de que el humanismo no ha muerto. Su renacimiento, por tanto, no es un mero **"desideratum"**, sino una realidad incipiente que hay que fortalecer y expandir hasta que prenda en la conciencia de muchos de manera que sea posible su necesaria traducción política[279]. Por eso es necesario impulsar un proceso activo de concienciación que atraviese las barreras ideológicas, nacionales, raciales y religiosas, y que potencie la convergencia de los individuos, desde su "experiencia de ser humanos", en una praxis encaminada a salir de la crisis actual avanzando hacia un modo de vida digno del hombre. En ese sentido, allá por 1968, escribe Fromm:

> "El factor más importante es el despertar de la compasión, del amor, del sentido de la justicia y de la verdad, en respuesta a la situación política, social y cultural de la sociedad industrial de nuestros días, y las acciones que dicho despertar provoca. Este despertar del humanismo se expresa hoy en la protesta contra la guerra de Vietnam, contra las torturas vigentes en muchas partes del mundo, contra la proliferación de las armas nucleares, contra la ceguera hacia el peligro de destruir la vida a causa del desequilibrio ecológico, contra la desigualdad racial, contra el aniquilamiento del pensamiento libre e inconforme, contra el acrecentamiento de la miseria material de los pobres y la explotación de éstos por los ricos, contra el espíritu de deshumanización que el aparato de producción impone al hombre transformándolo en una "cosa". Y se manifiesta también en la demanda de que la vida debe regir sobre las cosas y el hombre sobre las máquinas, de que toda medida social que se tome debe tener una finalidad: el desarrollo del hombre con todas sus potencialidades y la afirmación de la vida en todas sus formas, en contra tanto de la muerte como de la mecanización y la enajenación"[280].

En el plano intelectual, y desde la atalaya de la década de los sesenta, Fromm distingue tres líneas fundamentales de renacimiento humanista que arrancan de los años posteriores a la II Guerra Mundial. Considera en primer

---

276 Cf. "Los argumentos en favor del desarme unilateral", en SDEE,155 (V,218).

277 Véase Supra, Capítulo 6: "La humanidad en la encrucijada: De la crítica a la propuesta", especialmente las páginas finales de 6.1: "Más allá del optimismo y del pesimismo: Todavía es posible la esperanza".

278 Cf. especialmente BCI,151 (IX,141). A B. Russel dedica Fromm su escrito "Profetas y sacerdotes", aparecido originariamente en R. SCHOENMAN: Bertrand Russel, Philosopher of the Century: Essays in His Honour, Allen and Unwin, Londres,1967 (véanse especialmente las páginas de ese texto en SDEE,55 (V,300 ss.)). Sobre los contactos de Fromm con Russel y la colaboración de ambos en cuestiones relacionadas con los Derechos Humanos, dc. R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,pp.182-183.

279 Cf. RE,155 (IV,377).

280 Ib.,158 (VI,363).

lugar el giro humanista que tiene lugar en los sectores más abiertos y progresistas de las iglesias cristianas -que del lado católico se hace sentir con fuerza en los años en torno al concilio Vaticano II, al que Fromm hace alguna referencia[281]-. Por lo que se refiere más concretamente al pensamiento teológico, Fromm destaca en el campo católico la figura de **K. Rahner**, y respecto al campo protestante no olvida a **P. Tillich**, a quien por lo demás le unen lazos de amistad desde los años de Frankfurt[282]. Fromm valora sin reservas en términos positivos ese giro, que después de todo retoma una vez más la tendencia humanista que recorre la historia del cristianismo. Ahora bien, lejos de todo eclecticismo -en el sentido peyorativo del término-, y barajando la mencionada distinción entre "experiencia humanista" y "pensamiento o concepción humanista", Fromm estima que ese humanismo cristiano, en tanto continúa, como es obvio, en un marco de referencia teísta, no es plena y estrictamente humanista en el segundo sentido, esto es, en cuanto concepción global del hombre. Aunque el teólogo humanista -o los creyentes humanistas en general- piense con razón que creyentes y no creyentes pueden coincidir en los objetivos humanistas desde el terreno común de una ética -y en definitiva desde una racionalidad- a la que se reconoce su autonomía, eso no quita nada al hecho de que desde la posición teísta se ponga en Dios la garantía y fundamento **último** de las metas y valores humanos[283]. El teólogo o el creyente no sería coherente si no lo hiciera, por más que, en coherencia a su vez con dichos valores, que implican el respeto incondicional al otro, no pretenda en absoluto imponer o ni siquiera considerar su enfoque ético-teológico como el único válido. Mas en todo caso, **para él**, es el más válido, lo que supone que no deja de juzgar el planteamiento estrictamente humanista (no-teísta) como en último término deficitario, en tanto que carece de últimas respuestas. Por otra parte, como éstas lo son desde la fe teísta, al humanista no creyente siempre le parecerá que toda posición teísta afirma demasiado en cuanto acude al concepto de Dios de una manera que argumentativamente es insostenible para una razón consciente de su autonomía y de sus límites y de que en todo caso "Dios" representa un horizonte que como tal es inasible[284]. Desde este punto de vista, cualquier humanismo que permanezca en un marco de referencia teísta no llega a ser lo suficientemente (radicalmente) crítico respecto a sus propias premisas, lo cual se hace notorio en la atadura que mantiene el pensamiento teológico respecto de una dogmática

---

281 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,75 y 77 (IX,22-23).

282 Véase al respecto R. FUNK, Ob. cit., p. 160.

283 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,77 y 83 (IX,23 y 27).

2[illegible] Cf. PR,148-149 (VI,290).- Para el humanismo teísta, aunque conceda de total buena fe que el hombre puede dar un sentido a su existencia (y justificar éticamente su posición moral) desde su racionalidad autónoma, sigue siendo irrenunciable -y es en lo que insiste Fromm- que es Dios quien garantiza en **último** término el sentido de la existencia humana, tratándose, pues, de un sentido "soteriológico" en el que el discurso teológico tratará además de ver integrado el sentido humanista (que cabe llamar "emancipatorio") formulado autónomamente, dándole desde la fe el "plus" que falta desde la razón. Por su parte, Fromm estima que en toda posición teísta, por más que se reconozca la autonomía del hombre, no se llega por ahí hasta el final al no abandonarse un fondo de radical heteronomía, lo cual es a su juicio tanto más criticable por cuanto el discurso teológico, que se pretende racional aunque se remita a una revelación, sigue utilizando el concepto "Dios" de manera inconsistente para una razón autónoma en su finitud -no es contradictoria la afirmación consecuente de la propia autonomía y el reconocimiento abierto de los propios límites-. (A nuestro parecer la posición humanista de Fromm no queda justamente apreciada en toda su consistencia, aunque sea positivamente valorada, cuando R. FUNK la confronta con la teología. Véase Mut zum Menschen, Ob. cit., cap.9: "Der Humanismus Erich Fromms als Herausforderung für eine christliche Theologie", y más especialmente 9.2: "Fragen christlicher Theologen an den Humanisten Erich Fromm" (pp.355 ss.)).

definida institucionalmente -que, a juicio de Fromm, carga con un lastre mítico considerable, a pesar de que hasta cierto punto se haya procedido a una parcial desmitificación, en tanto ésta no llega a impedir que se tome por verdadera la narración manifiesta que se expresa en el lenguaje simbólico de los mitos de la propia tradición religiosa[285]-. Tan indisoluble vinculación a una dogmática contraría el principio de autonomía que rige al humanismo como "concepción global", y además limita **de facto** la misma pretensión universalista del humanismo teísta, pues aunque la práctica de la propia religión de que se trate (en el caso que se discute, la cristiana) se configure en un sentido claramente humanista, no llega a ubicarse conceptualmente, con todas las consecuencias, en el terreno propio de una posición netamente humanista: el de la racionalidad autónoma susceptible de ser compartida por todos[286].

En segundo lugar, Fromm no pasa por alto el importante papel que en el renacimiento del humanismo jugó en su día el pensamiento existencialista, representado sobre todo en la obra de **Sartre**[287]. Este mismo definió explícitamente su existencialismo como un humanismo, en el cual la afirmación de la completa autonomía y libertad del hombre tenía como condición expresa la rotunda negación de Dios. Sin embargo, ese humanismo ateo no dejaba de ser un humanismo abstracto, que en su pretensión existencialista sostenía una concepción fuertemente especulativa del hombre[288]. De ahí la afirmación de la libertad del individuo como una libertad absoluta, que si por una parte entraña la visión positiva de la propia existencia como proyecto que traza el individuo para sí, por otra supone un voluntarismo extremo que en su prometeica ingenuidad desconoce los condicionamientos que pesan sobre la realidad humana[289] -voluntarismo individualista del que no se desprende el "segundo Sartre" cuando vuelve su mirada al marxismo como horizonte filosófico de nuestro tiempo[290]-. En opinión de Fromm, esa noción individualista de una libertad concebida como absoluto lleva consigo una gran dosis de desesperanza y de egotismo burgués y, además, conlleva un acentuado relativismo contrario a la postulación humanista de criterios y principios éticos

---

285 Cf. LO,147 (IX,272).

286 A eso se apunta en RE, 136 (IV,362).

287 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,77 (IX,23-24).

288 Cf. ADH,20 (VII,5). A este respecto, Fromm asocia la postura de Sartre a la de Heidegger, cuya **analítica existencial** del "Dasein" en Ser y tiempo (1927) influyó considerablemente en los planteamientos de aquél. Por lo demás, y debido a ese mismo carácter metafísico especulativo, Fromm no considera en ningún momento al ateísmo sartreano como no-teísmo; habría que contarlo entre los casos en que la negación del teísmo permanece ligada al concepto de Dios, aunque sea en la forma invertida del ateísmo.

289 En este punto hay que hacer notar la mayor simpatía de Fromm hacia A. Camus, de quien destaca su más ajustada visión de la realidad humana al no pasar por alto que el poder que el hombre pone en juego en su afán por trascender los límites de su existencia puede ser en su desmesura un poder destructivo de índole sadomasoquista (cf. CH,29 y 73 (II,175 y 202); "Contribución a la teoría y estrategia de la paz", en SDEE,184 (V?250); ADH,291 (VII,262) y "On the Sources of Human Destructiveness", en L. Ng (Ed.): Alternatives to Violence, Time Inc., New York,1968,p.14 (VIII,256)).

290 Cf. ADH,266,n.29. Sobre el distanciamiento crítico de Fromm respecto del marxismo (aun humanista) de Sartre, nos remitimos a Supra, capítulo 8, nota 202.

objetivos y universales[291]. La autonomía moral que defiende Sartre queda hipotecada por la supremacía que concede al criterio de la "autenticidad" en la realización del proyecto individual, lo que en la perspectiva frommiana resulta ser un criterio absolutamente insuficiente, que encierra a la conciencia de un "ego" hipertrofiado en los límites de su apreciación subjetiva[292]. El mérito incuestionable de la defensa sin concesiones de la autonomía del hombre se ve así menoscabado por el demérito del subjetivismo relativista en que concluye la ética auspiciada por el existencialismo de Sartre, cuya orientación la considera Fromm en ese sentido opuesta a la de la tradición humanista.

La tercera línea que Fromm señala es, lógicamente, la del **humanismo socialista**, en el que él se ubica[293]. A su juicio, este humanismo socialista, que emerge también con fuerza después de la II Guerra Mundial al hilo de las interpretaciones humanistas de Marx (o mejor: de Marx como humanista)[294], se caracteriza por ser el más coherentemente **radical**, dado el marco conceptual histórico-materialista desde el que desarrolla su visión del hombre y la sociedad. Además, por una parte, en relación al humanismo sostenido desde posiciones teístas, este humanismo se muestra consecuente con el principio de autonomía; y por otra, en relación al humanismo de cuño existencialista, es un humanismo que no adolece del lastre individualista, incluso solipsista, de aquél, pues de entrada concibe al hombre desde la relacionalidad que le es constitutiva. A esos dos elementos diferenciadores se añade que es un "humanismo combativo"[295], al que la dialéctica teoría-praxis es nuclear, pretendiendo por tanto articularse políticamente para hacer posible el logro de los ideales humanistas pasando por las mediaciones necesarias para generar las

---

291 Cf. "EL humanismo como filosofía global...", en SDEE 77 (IX,23-24) y CH,9,n.1 (II,162,n.1). En cuanto a esa desesperanza Fromm alinea de nuevo a Heidegger junto a Sartre, metiéndolo en la órbita del existencialismo, de la cual, sin embargo, aquél se distanció expresamente en su Carta sobre el humanismo (1947). Mas diríase que la Carta no añadía nada nuevo a Fromm para corroborar el antihumanismo heideggeriano. De suyo, afirma de Heidegger que su pensamiento, aún más que el de Sartre, "no es un comienzo nuevo, sino un final", el cual, con todo, tiene un valor sintomático: expresa "la desesperación del hombre occidental" (véase nota citada de CH). En relación con ello, Fromm no deja de mencionar -en 1964, fecha de publicación de El corazón del hombre- las connivencias de Heidegger con el nazismo, y ciertamente desde su perspectiva el pensamiento de éste responde al caso de una filosofía burguesa "desesperada" que pasa a alimentar planteamientos ideológicos autoritarios. Recordemos a este respecto la crítica frommiana, ya en los años treinta, de la tematización filosófica (de carácter sadomasoquista) de la impotencia del individuo en la supremacía otorgada a la categoría de "destino", como algo que se sobrepone absolutamente a los hombres y frente a lo cual éstos no tienen más que someterse. Así, pues, desde la óptica de Fromm, el heideggeriano "destino del ser" sigue siendo una racionalización de la subordinación del hombre a los poderes "superiores" que le determinan, a los cuales se adhiere ambivalentemente identificándose con las figuras que encarnan ese destino para compensar la propia debilidad e impotencia (cf. "Autoridad y familia", en H.-P.GENTE (ed): Marxismo, psicoanálisis y sexpol,vol.I,Ob. cit.,pp.229-230 (I,174-175) y Zum Gefühl der Ohnmacht, art. cit.,p.117 (I,206). Véase Supra,3.3.3: "De las ideologías burguesas a la ideología autoritaria").

292 Cf. RE,93 (IV,326).

293 En la obra colectiva Humanismo socialista, editada bajo su dirección en 1965, Fromm trató de reunir las aportaciones de un buen y pluralista elenco de autores representativos de la revitalización del humanismo en el pensamiento socialista. La lista incluye nombres que van desde Bloch y Marcuse hasta los marxistas yugoslavos agrupados en torno a la revista Praxis -con los que Fromm mantenía una estrecha relación-, pasando por L. Goldmann, R. Dunayevskaia, E. Kamenka, K. Kosik, A. Schaff, Bottomore, G. della Volpe... e incluso el mismo B. Russell.

294 Cf. MCH,82 (V,385). Sobre este punto ya tratado al hilo de la interpretación frommiana de Marx nos remitimos a Supra, Capítulo 8, especialmente 8.1.1: "Fromm, Marx y el marxismo", y 8.2: "La asunción del pensamiento de Marx como humanismo por parte de Fromm".

295 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,78 (IX,24).

condiciones económicas, sociales y políticas que lo permitan. Al humanismo socialista le es, pues, esencial el mediar su visión utópica, para hacer de ella una utopía concreta, una utopía racional, y no una fuente de nuevos mitos; como asimismo le es esencial sostener en la práctica su propia tensión crítico-utópica apoyándose en una ética objetiva y autónoma, que mantiene como principio supremo la consideración del hombre como fin, a sabiendas de que la autorrealización (o felicidad) de cada uno está vinculada al esfuerzo activo a favor de la autorrealización de todos. En tal enfoque ético la solidaridad se sitúa en primer plano, como motor de la praxis política encaminada a la consecución efectiva de las condiciones de una vida digna para todos[296].

De la concepción frommiana del humanismo socialista se desprende además: Primero, que desde su perspectiva éste es tal en tanto que responde al perfil -que ya trazamos páginas atrás- del **humanismo radical**. Puede decirse que para Fromm el humanismo socialista representa a la altura de nuestro tiempo la concreción del **humanismo radical**. Sin embargo, eso no supone que lo agote o lo encarne en exclusiva; y por otra parte, eso implica, en la tesitura frommiana, que la vitalidad del humanismo socialista depende de su progresiva "radicalización", esto es, de que teórica y prácticamente vaya siendo cada vez más coherentemente "radical" -para lo cual sigue siendo válido Marx, y toda la tradición humanista que tiene detrás, para recoger su herencia y proyectarla hacia adelante-. Segundo: Para Fromm, ese humanismo socialista radical aporta los criterios para enjuiciar las realizaciones que se reclaman del socialismo, como los mismos proyectos, a corto, medio o largo plazo, que se pretenden socialistas. Y tercero: Como fácilmente se puede inferir de los puntos anteriores, el **humanismo radical** es para Fromm la razón de ser **ético-antropológica** del socialismo como proyecto político, que o se trata de un **socialismo humanista** o no es socialismo, y si es humanista no puede ser sino un **socialismo democrático**[297]. Mas por esa misma razón de ser, Fromm puede afirmar que el socialismo, suponiendo un proyecto emancipatorio de transformación global de la realidad social, "no es sólo un programa socioeconómico y político" -eso es lo necesario, pero no suficiente-; "es un programa humano: **la realización de los ideales del humanismo en las condiciones de una sociedad industrial**. Así, por depender el sentido -y la misma identidad política- del socialismo de su condición de proyecto de "humanización", el punto de vista de Fromm es que cabe hablar de socialismo si la teoría y la práctica que se autodefinen como tal responden al **humanismo radical**. Este señala el deber-ser del socialismo como proyecto: "El socialismo debe ser radical. Ser radical es ir a la raíces; y la raíz es el hombre"[298].

Respondiendo a ese deber-ser, el pensamiento humanista socialista ha de afrontar no sólo los problemas políticos en torno al proyecto de un socialismo democrático, sino que también ha de profundizar en la elaboración antropológi-

---

296 Cf. Ib.,78 ss. (IX,24 ss.) y "El socialismo humanista", en SDEE,107-108, 112 y 120 (V,31-32, 33 y 37).

297 Fromm habla de "socialismo humanista", de "socialismo democrático y humanista" (cf., por ejemplo, "Hagamos que prevalezca el hombre", en SDEE,106 (V,30)) de "socialismo humanista radical" (así en BCI,139 (IX,133)), pero, aun con todas sus simpatías por el proceso de la "Primavera de Praga", en 1968, nunca utiliza la fórmula "socialismo de rostro humano". Esta, con todo su mérito histórico" de expresar la resistencia y voluntad de cambio frente a la brutalidad totalitaria de los regímenes comunistas, no dejaba de ser equívoca en cuanto podía interpretarse en el sentido de dotar a lo que era el "socialismo real", sin llegar hasta el fondo, de una apariencia que lo hiciera humanamente soportable. Evidentemente no es esa la cuestión; para Fromm o el socialismo es humanista **de raíz** o no hay socialismo, considerando en tal caso impropio hablar de teoría y práctica **socialistas**.

298 "El socialismo humanista", en SDEE,123 (V,41).

ca -y ahí es fundamental la aportación que viene desde Freud- y en la reflexión ética, y abordar en definitiva la problemática acerca del sentido de nuestra existencia humana. Así lo entiende Fromm, toda vez que mantiene que la protesta es necesaria, que la crítica es imprescindible, pero que es necesario ir más allá de ellas para orientar positivamente un proyecto de transformación social y para articular una respuesta a la problemática existencial de la vida individual. Esta última no puede quedar subsumida o absolutamente desplazada por la problemática sociopolítica, por más que no pueda plantearse sino en relación con ella. Al fin y al cabo, el mismo proyecto socialista gravita sobre los individuos, y si es claro que los objetivos del socialismo son sociopolíticos, en tanto que están implicados individuos concretos y que su misma finalidad política es generar las condiciones para su autorrealización humana, el pensamiento humanista socialista no puede eludir la reflexión filosófica sobre el sentido de la existencia individual, sin relación al cual sobra hablar del sentido de la historia colectiva[299].

Si Fromm lleva la tarea del humanismo socialista hasta el abordaje de cuestiones que pueden considerarse últimas, eso no significa que el humanismo socialista esté en posesión de respuestas últimas y concluyentes, lo que supondría recaer en un nuevo cierre metafísico[300]. En esta línea Fromm subraya la apertura del humanismo socialista, para desde ahí insistir en la necesidad del **diálogo**, no sólo, obviamente, dentro del campo de hecho plural del pensamiento socialista, sino también con las otras corrientes humanistas[301]. Sin infravalorar ingenuamente las diferencias, lo importante para Fromm es que por debajo de las distintas concepciones filosóficas y de las diversas adscripciones políticas hay, **si de humanismo se trata**, un denominador común dado por el "interés por el hombre" que emerge desde la propia "experiencia humanista" de cada cual. Esta es la que proporciona lo que cabe llamar la base existencial para ese diálogo interhumanista en el que Fromm hace hincapié desde el convencimiento de que el humanismo, incluido el **humanismo radical**, no es monopolio de nadie y de que ninguna conceptualización del mismo puede, por tanto, absolutizarse. Más importante que los conceptos es la experiencia humanista que hay detrás, en el sentido de que sin ésta, y sin la práctica vital coherente con ella, aquéllos resultan devaluados en su pretendida significación humanista[302]. Suponiendo, pues, como condición ese trasfondo experiencial y el concreto "interés por el hombre", Fromm lanza su propuesta de un "Gran Diálogo"[303] -es evidente su carácter de alternativa respecto de

---

299 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,83 (IX,27); HS, Introducción,pp.11 ss. (IX,9 ss.) y muy especialmente "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,251 (V,400).

300 Está claramente en el ánimo de Fromm que las cuestiones de índole metafísica, planteadas en perspectiva antropológica, son insoslayables -y en ese sentido la reflexión metafísica no es ociosa ni gratuita, sino vital (cf. NM, Introduction,p.17 (IX,386))-, pero que no caben respuestas especulativas al modo de la metafísica tradicional a esos **problemas** metafísicos. En este sentido Fromm se mantiene en la línea de lo que él llama el "escepticismo metafísico" de Marx.

301 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,77 (IX,23).

302 Cf. RE,134-135 (IV,359).

303 Cf. Ib.

la propuesta marcusiana del "Gran Rechazo"[304]- para activar el renacimiento del humanismo y hacer converger los esfuerzos de todos los "interesados" en enderezar la dinámica actual y superar la amenaza -ésta sí radical y fácticamente antihumanista- de "muerte del hombre":

> "Hoy día, la cuestión decisiva es reconocer este peligro, y esforzarse por lograr las condiciones que ayuden a devolver la vida al hombre. Estas condiciones están vinculadas con los cambios fundamentales que hay que introducir en la estructura socioeconómica de la sociedad industrial (tanto socialista -se refiere Fromm a la del llamado "socialismo real"- como capitalista), y en un renacimiento del humanismo que se concentre en la realidad de los valores experienciales en vez de hacerlo en la realidad de los conceptos y las palabras (...) Es una reacción contra la amenaza bipolar que afronta hoy a la humanidad: la extinción por una conflagración nuclear y la transformación de los hombres en apéndices de las máquinas"[305].

Si bien urgido por los graves problemas que hay que afrontar en el orden de la praxis, tal como lo plantea Fromm, ese diálogo interhumanista -aun poniendo en guardia frente a la absolutización de unas conceptualizaciones que pueden ser meras envolturas ideológicas- no supone en absoluto planchar las diferencias en aras de un irenismo estéril. Es más, la búsqueda de un acuerdo humanista en lo que es urgentemente necesario hacer exige, según Fromm, que en primer lugar los interlocutores de dicho diálogo sean coherentes con su propia posición humanista[306]. Esa coherencia implica el respeto al otro y a su diferencia. No se puede dialogar desde la actitud prepotente de quien trata de imponer su punto de vista. En este caso, además, se trata de un diálogo al que los interlocutores acceden desde marcos de referencia distintos, teístas unos, no-teístas otros[307]. Dado el trasfondo experiencial que facilita una base de entendimiento, la tarea dialógica tiene como objetivo buscar la necesaria convergencia dentro de lo que sin duda es posible sin que cada cual renuncie a su posición. Es así como el diálogo puede ser fructífero, recuperando desde la coincidencia en el cauce discursivo de una racionalidad reconocida en su autonomía lo que ha sido seña de identidad de la tradición humanista: su antifanatismo[308]. Por lo mismo, en la tarea crítica y en la praxis que ha de alumbrar ese diálogo, los humanistas han de converger en la lucha contra lo que se halla tras de todo fanatismo: una realidad humana absolutizada, esto es, erigida en ídolo. La lucha contra los nuevos ídolos es, pues, el frente común, formulado negativamente, en el que han de coincidir humanistas creyentes y no-creyentes. Para Fromm -recordémoslo una vez más- el antagonismo fundamental no es el que se pueda establecer entre teísmo y no-teísmo, sino el que se da entre humanismo (teísta

---

304 Véase H. MARCUSE: El hombre unidimensional, Ed, Seix Barral, Barcelona,1968, en especial las últimas palabras con las que se cierra la obra. A ella alude Fromm, citándolas expresamente, al comienzo de La revolución de la esperanza (cf. Ib., 20,n.3 (IV,267,n.2)).

305 SD,197 (VI,221).

306 Véase, por ejemplo, PSC,289-290 (V,245).

307 Cf. "El humanismo como filosofía global...", en SDEE,76 (IX,23).

308 Nos remitimos de nuevo al epílogo ("Afterword") de Fromm a Marx's Concept of Man, Ed. cit. de 1966.

y no-teísta) e idolatría.[309]

Por ello, dejando ver a las claras la que es su posición no-teísta, más allá de la teología negativa, escribe estas palabras en las que aflora radicalizada la prohibición judaica de toda imagen de Dios:

> "Aun desde un punto de vista estrictamente monoteísta, las discusiones acerca de Dios significan que se toma el nombre de Dios en vano. Pero mientras no podemos decir lo que **es** Dios, podemos afirmar lo que **no** es. ¿No es hora de dejar de discutir sobre Dios y de unirse, por el contrario, para desenmascarar las formas contemporáneas de idolatría? Hoy no es Baal y Astarté, sino la deificación del estado y de la fuerza en los países totalitarios; y la deificación de la máquina y del éxito en nuestra propia cultura; es la invasora enajenación que amenaza a las cualidades espirituales del hombre. Seamos creyentes o no, creamos en la necesidad de una religión nueva (o en la religión de la no-religión) o en la continuidad de la tradición judeo-cristiana, en la medida en que nos interesemos por la esencia y no por la corteza, por la experiencia y no por la palabra, por el hombre y no por la institución, podemos unirnos en una firme negación de la idolatría y encontrar quizá en esta negación más elementos de una fe común que en cualesquiera aseveraciones acerca de Dios. Seguramente encontraremos más humildad y más amor fraterno"[310].

Vemos, pues, que Fromm, cuando propone y se apresta a tal diálogo lo hace sin menoscabo alguno de su humanismo socialista radical (no teísta). En ese sentido su postura no refleja ningún eclecticismo acomodaticio, sino una amplia apertura intelectual ajena a todo dogmatismo. De su posición netamente humanista puede decirse que es esencialmente dialógica, y ello por la convicción que arraiga en su propia experiencia humanista, vinculada sin duda a su misma trayectoria intelectual marcada desde el comienzo por el "diálogo interno" entre el humanismo ilustrado radicalizado por Marx y la tradición judía de la que él proviene. Falta ahora, pues, entrar por fin a ver cómo Fromm reinterpreta humanísticamente dicha tradición, asumiendo su herencia, la que vivifica desde el fondo su pensamiento crítico-utópico y la que éste, desde esas raíces, descubre a la vez incorporada a la tradición humanista de Occidente.

---

309 Puede verse "Los argumentos en favor del desarme unilateral", en SDEE,149-150 y 155 (V,215-216 y 218); SD,49 y 196 (VI,113 y 220) y RE,135 (IV,361).

310 PSC,290 (IV,245). Lo que va entre paréntesis lo añadía Fromm en el párrafo con idénticas palabras que encontramos en PR,153 (VI,292((.- Sería un malentendido entender la última frase del texto como si no pasara de tener un sentido moralizante. La humildad de la que habla Fromm no tiene nada que ver con la autohumillación, que implica el sometimiento en una relación de dependencia en la que se introyecta la autoridad de un poder externo (cf. ML,121-122 (I,273-274)). Se trata de la humildad de quien desde la afirmación de su autonomía y dignidad reconoce sus propios límites (véase AA,78 (IX,482)), y es en ese sentido en el que la racionalidad humanista de Fromm se contrapone a la arrogante "razón racionalista". Por lo demás, en cuanto al "amor fraterno" nos remitimos especialmente a AA,55-56 (IX,467-468).

9.3. LA HERENCIA HUMANISTA DE LA TRADICION JUDIA

9.3.1. Fromm ante la tradición judía y su corriente humanista: Una herencia recuperada y "conservada" desde el "humanismo radical".

Cuando Fromm reconstruye la tradición humanista en la perspectiva del **humanismo radical**, y más concretamente cuando lleva adelante su esfuerzo hermenéutico para rastrear los orígenes del humanismo a través de las tradiciones religiosas, lo hace sin duda desde lo que es su propia experiencia respecto del judaísmo y su tradición; incluso puede decirse que su enfoque hacia las tradiciones configuradas por las religiones universalistas de salvación en general, resulta de hacer extensivo a todas ellas el que ha adoptado hacia el judaísmo en particular. Es en el judaísmo, en cuyo seno nació y al que permaneció vinculado hasta bien entrada su juventud, donde personalmente descubre Fromm en primer lugar el potencial humanista de la experiencia religiosa[311]; y es la misma tradición judía, cuya evolución conoce a fondo, la que se ofrece a Fromm como modelo de tradición religioso-cultural que desde su mismo desarrollo contribuye decisivamente al surgimiento y maduración de una actitud y un pensamiento humanistas -en ese caso al surgimiento y maduración del humanismo occidental-[312].

Sin embargo, y como ya se ha apuntado anteriormente, si Fromm percibe en esos términos la tradición judía y su aportación humanista es en tanto vuelve la vista hacia ella desde su **humanismo radical**. Este se asienta en la radicalización marxiana de ese humanismo cuyos "gérmenes" están en Sócrates por una parte y en los profetas de Israel por otra. El hecho mismo de ver al profetismo bíblico en el origen de la trayectoria histórica que, según Fromm, desemboca en el humanismo radical no-teísta, desde el que es posible captar el sentido del desarrollo dialéctico que ha conducido hasta él, ya implica que la relectura de la misma tradición judía como cauce de progresiva afirmación humanista se hace en clave exclusivamente antropológica y no teológica. En Fromm, esa clave antropológica conforme a la cual procede a la reinterpretación del judaísmo es fundamentalmente deudora de Marx, así como también de Freud, quien, a pesar de su ambigüedad respecto al humanismo, es clave en la radicalización del mismo. Mas si ello es así, recordemos también que desde su "etapa de Frankfurt" Fromm iba más allá de las respectivas posiciones de sus "maestros" en cuanto a la crítica de la moral y de la religión. Por lo que a ésta se refiere, Fromm se resistía a ver en ella **solamente** una "ilusión" (neurosis) colectiva, como mostraba su distanciamiento en cuanto a considerarla **sólo** como un fenómeno de alienación, paradigmático de la deformación ideológica de la conciencia. Fromm no ocultaba su idea de que en la religión había un núcleo ético-utópico que era su herencia a recuperar, tras depurarla a través de la crítica antiideológica -acertada pero unilateral- tanto de Freud como de Marx[313]. Se puede afirmar que detrás de esa idea estaba lo que en su momento llamamos la "herencia latente" de la tradición

---

311 Véase Supra, Capítulo 1.

312 Suscribimos, pues, la afirmación de D. SABIOTE, de que "la veta del humanismo impresa en la religión judaica sirve de estímulo a Erich Fromm para indagar en el fenómeno religioso en general" ("Pautas 'hermenéuticas' para la comprensión de Fromm y Marcuse", en Estudios filosóficos, 30(1981),p.253).

313 Véase Supra, Capítulo 3, en especial 3.1.3: "Antirrelativismo de Fromm frente al fenómeno religioso.El mesianismo profético como punto de referencia".

judía conservada por Fromm tras su abandono de la fe monoteísta -coincidente, aunque no estrictamente dependiente, con su aproximación al psicoanálisis-, latencia que no afectaba sólo a su conocimiento del judaísmo -y en sentido más amplio, de la tradición judeo-cristiana-, sino más hondamente a su experiencia religiosa fuertemente marcada por el "**pathos**" mesiánico de los profetas. Después, cuando rompe abiertamente con la ortodoxia freudiana, y a la vez que enfila su trayectoria intelectual hacia una clara autodefinición humanista de "orientación marxista" -apoyada en una relectura de Marx que en su humanismo descubre el arraigo de la intención ético-utópica que le es propia sobre el fondo de una profunda "religiosidad humanista"[314]-, Fromm emprende la tarea de recuperar explícitamente esa herencia del judaísmo, reinterpretándolo humanísticamente. El manifiesto interés que pone en ella evidencia que si fuerte es la deuda contraída con Marx, y muy importante la que mantiene con respecto a Freud, no menor es la que guarda hacia el judaísmo. Tanto es así que su herencia no puede dejarla atrás por cuanto debe a ella el entramado originariamente más básico de su pensamiento. Por eso, la configuración definitiva de éste no podía sino pasar por la reconstrucción hermenéutica de la tradición de la que procede, para asumirla críticamente en razón del humanismo incubado en seno y sobre cuyo trasfondo reganado Fromm levanta el suyo propio.

Así, pues, dadas sus fuertes raíces en la tradición judía, Fromm no podía contentarse con dejar ese trasfondo en la penumbra, y es por ello que paulatinamente lo va iluminando a medida que la misma articulación de su edificio teórico le permite -y le exige- ajustar el enfoque crítico-hermenéutico respecto a ella. La recuperación y explicitación de dicho trasfondo no es simplemente un ejercicio de honestidad intelectual, ni tampoco se trata de una aportación más, que igual podía haber dejado en el tintero, relacionada con la historia del humanismo; en Fromm responde además a una necesidad interna de su propio pensamiento, que ni es comprensible sin "**su**" judaísmo, ni por lo demás habría llegado a su madurez si no hubiera reconocido y rescatado unos orígenes que positivamente pesan en él de manera determinante. Al hacerlo, Fromm reafirma además la continuidad y coherencia de su trayectoria, mantenidas fuertemente a través de las distintas rupturas que la jalonan. Estas, como el mismo pensamiento que va fraguando a través de ellas, presentan un carácter netamente dialéctico: son **negaciones** en las que se **supera** lo negado **conservándolo**, sin embargo, en un nuevo nivel de síntesis. Así, como vimos, Fromm puede afirmar, mediando la ruptura con la ortodoxia psicoanalítica, su continuidad con Freud; y de manera similar afirma expresamente su continuidad respecto de la tradición judía, pues aunque **niega** el judaísmo en cuanto religión teísta, lo hace **superando** el teísmo -esencial para la autocomprensión religioso-teológica del propio judaísmo- y **conservando** el humanismo desarrollado en su interior -lo que desde la comprensión "religiosa" no-teísta de Fromm es lo esencial, visto en clave antropológica-, para llevarlo al nivel de una nueva síntesis en la que pueda desplegarse sin las trabas negadoras del marco de referencia teológico, esto es, al nivel del **humanismo radical**.

Es, pues, en esa perspectiva dialéctica como Fromm permanece ligado a la tradición judía, asumiéndola abiertamente, y de manera tal que muestra con ella una ligazón que no por mediar la señalada ruptura es menos estrecha. Es más, la nueva actitud crítico-hermenéutica que en Fromm acompaña a su tesitura de superación del teísmo permite hablar de una revinculación a la tradición judía por su parte, en cuanto que hace aflorar **su** judaísmo del

---

314 Véase igualmente Supra, Capítulo 8, en especial las páginas del apartado 8.1.4: "La visión del socialismo de Marx".

estado de cuasi latencia en que permaneció durante la década de los treinta, para explícitamente revincularse a él en tanto que humanismo; o más exactamente, en tanto que tradición de humanismo de la que Fromm se autorreconoce viniendo y de la que ve arrancar al humanismo de Occidente, por consiguiente también al **humanismo radical** desde el que recupera esas raíces tanto personales como culturales. Si esa tarea de recuperación se hace notar en toda la obra frommiana, y de forma patente desde El miedo a la libertad (1941), es en 1966, año en que publica Y seréis como dioses, cuando alcanza su momento cumbre. Después de lo dicho, no resultará exagerado afirmar de ese libro -cuyo subtítulo es: Una interpretación radical del Antiguo Testamento y su tradición- que es el más revelador acerca del mismo Fromm y del fondo último de su pensamiento, en cuanto que pone al descubierto su fuente más primigenia[315]; con él salda definitivamente su deuda con el judaísmo, mostrando cómo hace suya su herencia -después de "muchos años de reflexión, por cuanto vengo estudiando el Antiguo Testamento y el Talmud desde mi niñez", según confesión propia[316]-, o mejor: mostrando con su interpretación cómo se halla incorporada a lo que es su clara posición de humanismo no-teísta.

Al explicitar cómo asume la herencia del judaísmo en la perspectiva del **humanismo radical**, Fromm hace patente que **para él** aquél no es un libro absolutamente cerrado[317]. Es indudable que ese hecho cualifica muy singularmente el pensamiento de Fromm, incluso comparándolo con el de otros pensadores judeo-alemanes -o judíos centroeuropeos, más en general-, incluidos sus antiguos colegas "frankfurtianos", todos los cuales tanto han contribuido a la gestión y desarrollo de un pensamiento crítico y utópico[318]. Puede decirse en consecuencia que en la obra frommiana el influjo del judaísmo emerge intencionadamente a la superficie[319]. Con todo, y aun siendo evidente ese influjo -que por lo demás no afecta sólo a los contenidos, sino también en gran medida al estilo de Fromm[320]-, sería completamente inadecuado

---

315 Y no sólo primigenia; el mismo Fromm declara que "los libros proféticos y los salmos, sobre todo aquéllos, fueron y siguen siendo para mí una fuente siempre viva" ("En nombre de la vida. Un retrato dialogado" (emisión radiofónica de SDR el 5-1-1974, cuyo texto fue publicado en Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1974), en AV,164)

316 Cf.SD,18 (V,90).

317 Puede verse al respecto Supra, 2.1: "Del 'Instituto Psiccanalítico' de Berlín al "instituto de Investigación Social' de Frankfurt", en especial n.15.

318 Sobre este punto puede verse el interesantísimo artículo de J. HABERMAS: "El idealismo alemán de los filósofos judíos", en Perfiles filosófico-políticos, Ob. cit.,pp.35-57.

319 El caso de Fromm manifiesta así de manera especial lo que P. L. BERGER -a quien hay que reconocer una indiscutible perspicacia sociológica, e incluso sociopsicológica, aunque no se compartan muchas de sus tesis- detecta como la "exigencia de lealtad" respecto de la propia tradición de origen que se presenta de manera persistente "incluso en intelectuales que se han emancipado ampliamente de sus respectivas bases religiosas, pero que, sin embargo, siguen mirando sus propias tradiciones como una parte de sí mismos, como una realidad interior que deben afrontar. En el mundo occidental -continúa Berger- esta actitud es bastante frecuente entre los judíos por muy comprensibles razones históricas" (Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural, Ed.Herder, Barcelona, 1957, p.139).

320 Tanto es así que desde el judaísmo contemporáneo se ha llegado a calificar El arte de amar de Fromm como "libro profundamente judío", considerándolo por su mismo estilo -y no sólo por la profusión de citas bíblicas y rabínicas, sino por la combinación, desde una clara intención ética, de crítica y propuestas por un lado, y de antiguos mitos que se reinterpretan y nuevos puntos de vista que se articulan con la antigua sabiduría, por otro- como un "**midrash** del siglo XX" (cf. J. J. PETUCHOWSKI: "Erich Fromm's Midrash of Love", en Commentary. A Jeuvish Review, 22

concluir respecto a su caso que estamos ante un pensamiento **judío.** Sería desde luego una conclusión absolutamente ajena al ánimo de Fromm, pero, además, objetivamente, el que el mismo reconocimiento expreso del origen y fuente más remota de sus planteamientos venga enmarcado en la **recuperación transformadora** de ellos desde la **consolidada** posición de su humanismo noteísta de "oriertación marxista", deslegitima dicha conclusión como algo que sería absolutamente gratuito e injusto. Incluso ya supone, a nuestro parecer, una grave distorsión del pensamiento frommiano el considerarlo como una simple "actualización" de los contenidos de la fe monoteísta judía, vertiéndolos en el lenguaje secularizado de un humanismo conceptualizado en base a categorías que se han tomado en préstamo a Freud y Marx[321]. Tal estimación, que reduce los planteamientos de Fromm a mero recubrimiento freudomarxista de la imagen escatológica del hombre del judaísmo para así "adaptar" a los nuevos tiempos un antiguo mensaje de salvación, no repara en absoluto en el carácter profundamente dialéctico del modo de pensar frommiano y, por consiguiente, también de su enfoque para la recuperación crítico-hermenéutica del judaísmo[322].

Conviene subrayar con énfasis que Fromm nunca se autodefine en función del judaísmo, sino siempre en función del humanismo. Es desde su humanismo de filiación marxista desde donde extrae sus criterios de discernimiento para afrontar y asumir la tradición judía, y así él viene a sostener -y lo podemos formular parafraseando a Feuerbach- que la verdad del judaísmo es el humanismo. Mas lo nuevo y original de Fromm, ya que aludimos a Feuerbach, es que al igual que no se queda en Marx a la hora de abordar la crítica de la religión, tampoco retrotrae su planteamiento al método transformativo feuerbachiano para limitarse a él. Fromm no olvida la alternativa superior que supone Marx en relación a Feuerbach: no basta con **explicar** la alienación religiosa conforme a los mecanismos "proyectivos", sino que es necesario dar cuenta de su génesis **reduciéndola** a las contradicciones reales que soporta el hombre en su existencia concreta[323]. Mas así como la reducción marxiana permite ahondar en las causas de la alienación religiosa, pero deja de lado la posibilidad -y necesidad- de recuperar la herencia positiva de la religión, así, análogamente -ya que además va incluida en la postura de Marx-, la "inversión" que propone Feuerbach para hacer aparecer la verdad antropológica encerrada en la teología, siendo necesaria es insuficiente, o si se prefiere, parcial en cuanto a la recuperación para el hombre de la esencia humanista de la religión, pues prescinde en absoluto -lógico, dada la antropología materialista pero ahistórica de Feuerbach- de cómo a través del mismo desarrollo histórico de la religión y la teología va madurando el humanismo que ellas

---

(1956), pp.543-549; véase también E. Z. FRIEDNBERG: "Neo-Freudianism and Erich Fromm", en Commentary, 34 (1962), en especial pp.306-307).

321 Véase, por ejemplo, A. CAPARRÓS: El carácter social según E. Fromm, Ob. cit.,p.304.

322 Si antes suscribíamos las palabras de D. SABIOTE, ahora nos tenemos que distanciar de las que citamos a continuación, pues, aunque formuladas desde un enfoque distinto al de Caparrós -al que hemos hecho referencia en la nota anterior-, adolecen, desde el punto de vista que aquí sostenemos, de una notable falta de precisión: "El humanismo secular no es contrapuesto (por Fromm) al humanismo bíblico; entre uno y otro no hay cisura sino continuidad. La diferencia pues del humanismo religioso y el humanismo secular, no es de contenidos sino de lenguaje" ("Pautas 'hemenéuticas' para la comprensión de Fromm y Marcuse", art. cit.,p.253).

323 Entre muchos otros estudiosos Marx, este punto ha sido bien visto por un autor no marxista a cuya obra también se refiere Fromm en términos positivos: J.- Y. CALVEZ: El pensamiento de Carlos Marx, Ed. Taurus, Madrid, 1966, cap. II: "La alienación religiosa", en especial pp.95 ss..

encierran, aunque no llegue a liberarse de la perspectiva invertida del teísmo. Con el acento puesto **sólo** en la reducción antropológica de la teología, a Feuerbach se le escapaba lo que Bloch ha llamado el "hilo rojo" de la tradición judeocristiana, y es ése precisamente al que también Fromm quiere seguir el rastro en la tradición de la que es (y en sentido más amplio, somos) heredero(s)[324]. Es más, al hacerlo, Fromm trata de mostrar cómo esa misma evolución humanista intrarreligiosa -y muy especialmente en el caso del judaísmo- conduce hasta el umbral, no traspasado, del humanismo no-teísta, siendo a ese respecto fundamental el desarrollo de una teología negativa. Desde ella sólo hace falta dar el "salto" cualitativo hacia la negación de la teología para pasar a ubicarse de lleno en el terreno del **humanismo radical.** El trampolín para ese "salto" es la crítica, pero el humanismo no-teísta que está al otro "lado" necesita para su propia autocomprensión la hermenéutica de la tradición de la que procede -y sin la cual históricamente, **de facto**, no hubiera sido posible-; en el caso de Fromm, sobre todo, la tradición judía. Vistas así las cosas, se explica perfectamente que éste se exprese como sigue:

> "He recibido mi orientación fundamental en lo que concierne a la Biblia hebrea y a la tradición judía posterior, de maestros que eran grandes sabios rabínicos, representantes todos ellos del ala humanista de la tradición judía, y a la vez judíos de estricta observancia"[325].

La "orientación fundamental" de la que aquí habla Fromm se refiere al modo de abordar la interpretación de los textos bíblicos, enmarcándola en la consideración de la Biblia como una **totalidad de sentido**, configurada cumulativamente desde la pluralidad de sus fuentes y autores, y recibida como tal por la tradición posterior que se remite a ella, a través de la cual prosigue la reconfiguración dinámica de esa totalidad de manera que ella misma -la tradición- queda incluida en ese todo. Esta es la "orientación" que Fromm dice haber recibido de los maestros con los que estudió en su etapa de formación rabínica -L. Krause, N. Nobel y sobre todo Salman B. Rabinkow[326]-; y es la que afirma mantener ahora, sólo que supeditándola al nuevo enfoque crítico-hermenéutico que supone el **humanismo radical.** Por eso continúa más adelante:

> "Por no ser judío practicante o "creyente", estoy, por supuesto, en una posición muy diferente a la de ellos (...). Sin embargo, mis opiniones se han desarrollado a partir de sus enseñanzas, y estoy convencido de que en ningún momento se interrumpió la continuidad entre sus enseñanzas y mis propias opiniones"[327].

---

324 Aprovechamos la ocasión para indicar que de entre los pensadores de origen judío que le son cercanos ideológicamente, es con Bloch con el que Fromm mantiene una mayor sintonía en cuanto a la actitud ante la tradición judía. Además de los paralelismo que objetivamente pueden establecerse a este respecto, así lo da a entender Fromm claramente en carta remitida a la viuda de Bloch tras el fallecimiento de éste, recogida en K. BLOCH - A. REIF (eds.): "Denken heisst Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch 1885-1977, Europäische Verlagsanstalt, Köln-Frankfurt, 1978, p.317.

325 SD,18 (VI,90).

326 Sobre la relación de Fromm con estos maestros rabínicos durante su adolescencia y primera juventud, de nuevo nos remitimos al Capítulo 1 de nuestro trabajo.

327 Ib. 18-19 (VI,91).

Es, pues, el mismo Fromm quien certifica con estas palabras que en su evolución respecto al judaísmo no hay solución de continuidad; ésta permanece por debajo del abandono de la fe teísta, y él mismo confirma que ha llegado a su ulterior posición **desarrollando** las enseñanzas religioso-humanistas recibidas. Después de todo, encontramos aquí que la tesis frommiana que relativiza el antagonismo entre teísmo y no-teísmo para poner el énfasis en el existente entre humanismo e idolatría, se halla estrechamente vinculada a su propia experiencia y a la autopercepción que tiene de ella. El hilo que le permite afirmar la continuidad con sus maestros es el humanismo, que es lo fundamental para Fromm. Y especialmente significativo además es que él se presente con la misma relación de continuidad respecto a otro autor judío contemporáneo del que reconoce su influjo, el cual igualmente se ubica en el ala humanista de la tradición judía, y que no ha roto con la fe monoteísta, aunque sí se sitúa ya lejos de esa "estricta observancia" a la que obviamente eran fieles los rabinos mencionados. Se trata de Hermann Cohen (1842-1918), el filósofo neokantiano a la cabeza de la "escuela de Marburgo".

Fromm no tiene empacho alguno en reconocer lo mucho que debe a H. Cohen, y en especial a su obra póstuma Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums[328], la cual ya la conoció durante su juventud, hallando en ella ciertas pautas orientadoras de cara a su reasunción d. la tradición judía una vez abandonada la fe de sus antepasados. Conviene recordar que H. Cohen representaba la tradición liberal de los intelectuales judíos que estaban íntimamente vinculados con la Ilustración alemana; en su pensamiento se hacía patente el esfuerzo de síntesis entre el humanismo de la **Aufklärung** y las fuentes de un judaísmo del que se destacaba igualmente su dimensión de racionalidad humanista[329]. Sin duda, el neokantismo de Cohen era un buen punto de apoyo para propugnar esa síntesis, pues, como observa Habermas, "el criticismo constituyó también el caldo en el que los judíos se emanciparon del propio judaísmo", y ello no sólo por lo que suponía en cuanto a promover una actitud tolerante por parte de los cristianos, sino además, por parte de los judíos, porque les proporcionaba "el instrumento filosófico con el que el magnífico automovimiento del espíritu judío trató de hacerse con las riendas del propio destino. La filosofía judía -añade Habermas- ha sido siempre, en todas sus versiones, una filosofía crítica"[330]. La otra cara de la moneda, respecto al mismo neokantismo de Marburgo facilitador de dicha síntesis, es que, con él, el . cionalismo kantiano quedaba despojado del "**pathos**" específico que debía a su origen luterano -procediendo así, según Habermas, a una especie de "segunda secularización" de la teoría-, lo cual es de suponer que sería percibido con agrado por un Fromm muy sensible al autoritarismo de Lutero y reticente frente a Kant precisamente por el bagaje autoritario que arrastra su filosofía práctica debido a sus raíces luteranas[331].

---

328 Cf. Ib.,19 (VI,91).La mencionada obra se publicó en 1919, el año siguiente al le la muerte de H. Cohen.

329 Cf. J. HABERMAS, "El idealismo alemán de los filósofos judíos", art. cit.,pp.39-40.

330 Ib.,p. 42.- En nuestra opinión en vez de "filosofía judía" sería mejor hablar, pues evita el equívoco de entender que hay una filosofía judía, de "filosofía de los judíos".

331 Aparte de los motivos concretos de cada uno, no es de extrañar ni que Fromm mantenga sus reticencias frente a la ética kantiana, ni que el mismísimo neokantiano Cohen tuviera que pulir determinados aspectos del kantismo para armonizarlo con su judaísmo, si se tiene en cuenta que en general, y según indica un buen conocedor del pensamiento judío como C. TRESMONTANT, la ética de Kant es indigerible, por el fuerte dualismo en que se apoya, para cualquier mentalidad

En la búsqueda de esa síntesis, que ya hubiera sido motivo suficiente para suscitar las simpatías de Fromm, Cohen sumaba otros más que habrían de incrementarlas. En primer lugar es de señalar que el redescubrimiento en la tradición judía de elementos que anticipan el pensamiento humanista de la Ilustración también le llevaba incluso a conectar el ideal kantiano de "paz perpetua" con el mensaje de los profetas, en cuya idea acerca de la paz entre las naciones veía el símbolo de la "eticidad sobre la tierra". Pero Cohen iba más lejos al considerar que en los testimonios de los profetas judíos quedaba históricamente iluminado por primera vez el concepto mismo de razón, entendida ésta fundamentalmente como la **razón moral** sobre la que se sustenta la "religión de la razón" en la que ha de converger la humanidad -idea de claro sabor ilustrado y que en Cohen acusa el influjo kantiano-. Por último, además, al desarrollar la idea de una "religión de la razón", Cohen venía a sintetizar la posición representada por la teología negativa de Maimónides con el planteamiento kantiano respecto a la cuestión de Dios. En el despliegue de tal intento de síntesis Cohen trataba de hallar una salida a su empeño por salvar a la vez la autonomía de la razón y la positividad de la revelación, viéndose obligado a ir al límite de su sistema para que la afirmación del carácter vinculante de la revelación mosaica no supusiera la negación de aquella autonomía (ni viceversa)[332]. La salida de Cohen se cifraba en estimar que el hecho de que el judaísmo se autocomprendiera como religión revelada no es obstáculo para hablar de él como "religión de la razón", pues si se entiende la revelación en un sentido no mítico como la **relación** establecida por Dios con el hombre, eso implica que ella está dada fundamentalmente ya con la creación del hombre como ser racional. Puede considerarse entonces la razón como fuente de la misma religión (revelada), viniendo a identificarse racionalidad y revelación -punto al que no llegaba Maimónides, que ponía la fuente en la revelación **captada** por la razón-, si bien recortada esa identificación a la razón moral: es con la razón en tanto que razón moral con lo que conviene la revelación de Dios. Respecto a éste es imposible un conocimiento **esencial**, pero sí se pueden conocer sus atributos morales -cuestión que sí concedía la teología negativa de Maimónides-, de hecho los únicos que, como insistía Cohen, pueden ser afirmados en el judaísmo como "conocimiento de Dios". Es así como el monoteísmo judío aparecía para Cohen como "religión de la razón" en la que Dios es ideal de moralidad para el hombre, modelo para sus actuaciones y garante de la efectividad de la verdadera moralidad. Viendo así el sentido propio de la concepción judaica de Dios, Cohen, por su parte, pensaba que respecto de Dios, descartada de raíz cualquier afirmación (de un presunto conocimiento **esencial**, esto es, metafísico) que vaya más allá del escueto enunciado de que "Dios es", sólo se puede postular una trascendencia funcional -esto es, un "ser" de Dios que, en su trascendencia imposible de conocer, sólo puede ser afirmado por el hombre en tanto que **para** él (funcionalmente) **es** ideal de moralidad y garantía de moralidad[333]-.

Estos planteamientos de Cohen llegaban, como bien se puede apreciar, al tope máximo que podían alcanzar, mas no rebasar, los de un judío creyente que quisiera armonizar, en el "espíritu" de la Ilustración, su convicción de fe con la crítica racional. Aunque el desarrollo lógico de sus premisas podía

---

formada en la tradición judía, en la que destaca precisamente lo persistencia de una concepción antidualista del hombre (Cf. Ensayo sobre el pensamiento hebreo, Ed. Taurus, Madrid, 1962, en especial p.186).

332 Este punto es especialmente subrayado por HABERMAS, art. cit.,pp.42-43.

333 Para un más amplio tratamiento del pensamiento y la obra de H. Cohen en relación con Fromm. nos remitimos a R. FUNK: Mut zum Menschen, Ob. cit.,pp.237 ss..

conducir a ver la religión **sólo** como presupuesto histórico para una ética autónoma, Cohen evitó esa conclusión -que por lo demás también fue soslayada por Kant-, la cual habría quebrantado su fidelidad a la fe teísta del judaísmo, mantenida a pesar de su distanciamiento de la comunidad de los judíos practicantes. Cohen se resistió, pues, a la disolución de la religión, por más que subrayara de ésta su núcleo ético. Y es esa misma resistencia la que encontramos después positivamente en Fromm, sólo que sostenida a otro nivel desde el momento en que él rechaza la ecuación entre religión y teísmo para hablar de una religiosidad no-teísta que ya no entra en conflicto con una ética autónoma. Así, Fromm avanza hasta donde Cohen no lo hizo, pero puede afirmar su continuidad respecto a él por lo que le debe en cuanto al modo de abordar la totalidad constituida por la tradición judía, y sin duda también por la incidencia que tuvieron en su juventud los puntos de vista de ese profesor judío de Marburgo en su decantamiento hacia la idea de una "religión" que renuncia **absolutamente** al saber acerca de Dios (negación de la teología) y a la praxis ritual propia de toda religión institucionalizada. También en este caso va Fromm, desde Cohen, más allá de Cohen, pero -y es importante hacerlo notar- viendo en él un "ejemplo" especialmente próximo en cuanto a la recepción hermenéutica de la propia tradición desde el horizonte cultural del tiempo en que vivió, testimonio elocuente de la dialogante apertura del judaísmo en su corriente humanista. En ese sentido, escribe Fromm:

> "A través de los siglos, los judíos interpretaron la Biblia no solamente dentro del espíritu de su propia tradición sino también, en gran medida, bajo las influencias de otras culturas con las que los sabios judíos estaban en contacto. Así, Filón vio el Antiguo Testamento con el espíritu de Platón; Maimónides, con el de Aristóteles; Herman Cohen, con el de Kant"[334].

Salta a la vista que Fromm se sitúa en la fase siguiente de dicha secuencia, reinterpretando el Antiguo Testamento y la tradición que le sigue con el "espíritu" de Marx. Es así como unas páginas más adelante viene a completar el párrafo citado cuando afirma:

> "La interpretación de la Biblia que se da en este libro (Y seréis como dioses) es la del humanismo radical"[335].

Cabe añadir que tratándose, como sabemos, de una interpretación desde una posición humanista no-teísta, si bien Herman Cohen es el que ofrece un modelo inmediato, es Spinoza la figura no mencionada con la que se detecta una más estrecha afinidad de Fromm a la hora de recoger la herencia del judaísmo **transformándola** a la vez desde el distanciamiento crítico. Puede decirse en verdad que lo que hizo Spinoza en el siglo XVII, reinsertando contenidos procedentes de la tradición judía, desde el Antiguo Testamento hasta la Cábala, en el marco de su filosofía racionalista, es ahora la pretensión de Fromm en el siglo XX, cuando a diferencia del anterior ya están los tiempos maduros, gracias particularmente a Freud y a Marx -y no es casualidad que se trate de dos pensadores de origen judío-, para el **humanismo radical no-teísta** desde el que es posible recuperar crítico-hermenéuticamente la herencia del judaísmo, ésa que se condensa sobre todo en la concepción del hombre y la

---

334 SD,12 (VI,86).

335 Ib., 19 (VI,91).

visión de la historia del mesianismo profético. Como éstas se desarrollaron en un marco teísta, la clave de su recuperación está en la reinterpretación humanista del monoteísmo judío -de su imagen de Dios y su misma evolución- como expresión teológica de lo antropológico, penetrando para ello "a través de las ficciones e ilusiones" hasta la dimensión de verdad que ellas esconden[336].

La reinterpretación frommiana de la tradición judía, llevada a cabo con los criterios y desde los presupuestos hermenéuticos que ya expusimos al comienzo de este capítulo, se centra especialmente en la lectura humanista de la Biblia hebrea como base de dicha tradición. Abundando de manera más específica en los criterios que guían su lectura "radical" Fromm hace hincapié, como es lógico dada su postura no-teísta, en su consideración de la Biblia como documento "histórico", es decir, como texto fraguado en la historia, el cual, según la apreciación dinámica de Fromm, "narra la evolución de una nación, pequeña y primitiva, cuyos dirigentes espirituales insistían en la existencia de un Dios y en la no existencia de los ídolos, hasta llegar a una religión que implica la fe en un Dios sin nombre, en la unificación final de todos los hombres, en la libertad completa de cada individuo"[337]. Como texto elaborado a lo largo de la historia del pueblo judío, cuyo sentido esa misma elaboración progresiva trata de ir esclareciendo en la perspectiva teológica -o más exactamente, soteriológica- del monoteísmo hebreo, es "un libro escrito por muchos hombres -hombres diferentes que vivieron en épocas diferentes"[338]-. Estrictamente como tal lo toma Fromm, es decir, recusando en cualquier sentido posible la noción de "revelación" o de "inspiración divina" de las Escrituras -eso mismo, el entenderlas como reveladas, es algo que forma parte esencial de lo que **históricamente** ha sido la vivencia religiosa del judaísmo (como del cristianismo y también del Islam), y que por tanto Fromm tratará de explicar y comprender en su profundo significado humano a la vista del desarrollo histórico-religioso del judaísmo y de la evolución del mismo concepto de Dios en él-. Fromm, pues, no deja lugar a equívoco alguno en este punto, crucial en cuanto a su distanciamiento del teísmo judío: "la Biblia -dice- no la considero la 'palabra de Dios' "[339]. Ahora bien, esta negación por parte de Fromm, como es obvio por su no-teísmo, del carácter supuestamente revelado de la Biblia -dejando atrás las filigranas argumentativas de Cohen identificando racionalidad y revelación-, no hace que ella pierda valor ante sus ojos; por el contrario, mantiene hacia la literatura bíblica la más alta estima, precisamente por su contenido **humanista, ético-utópico,** como "palabra humana". Fromm, en términos de la dialéctica entre libertad-de y libertad-para, lo resume como sigue, subrayando cómo, a su parecer, el horizonte cultural de nuestro tiempo permite una mejor comprensión de ese contenido:

> "El Antiguo Testamento es un libro abigarrado, escrito, editado, compilado y recompilado por muchos en el curso de milenios, y que contiene en sí mismo una notable evolución que va desde el autoritarismo primitivo y la mentalidad de clan, hasta la idea de la libertad radical del hombre y la hermandad de todos los seres humanos. El Antiguo Testamento es un libro **revolucionario.** Su tema es cómo se liberó el hombre de los

---

336 Cf. Ib.

337 Ib.,15 (VI,88).

338 Cf. Ib.,13 (VI,87).

339 Ib.

lazos incestuosos que lo unían a la sangre y al suelo, de la sumisión a los ídolos, de la esclavitud, de los amos poderosos, hasta llegar a la libertad para el individuo, para la nación y para toda la humanidad. Quizás nosotros, hoy día, podemos comprender la Biblia hebrea mejor que cualquier época precedente, precisamente porque vivimos en una época de revolución, en la cual el hombre, a pesar de muchos errores que lo han llevado a nuevas formas de dependencia, se está liberando de todas las formas de esclavitud social otrora sancionadas por 'Dios' y las 'leyes sociales'. Quizás, paradójicamente, uno de los libros más antiguos de la cultura occidental, puede ser comprendido mejor por quienes están menos encadenados por la tradición y tienen mayor conciencia de la naturaleza radical del proceso de liberación que se está desarrollando en el momento presente"[340].

Tras manifestar abiertamente su no-teísmo y excluir, por tanto, la idea -fundamental, en el sentido más literal del término, para la perspectiva teológica judeo-cristiana- de una revelación divina -insistiendo en las dos cosas, pues si bien el no-teísmo implica **a fortiori** la exclusión de toda revelación, lo segundo no supone necesariamente lo primero-, Fromm continúa con estas palabras:

"Sin embargo, para mí es un libro extraordinario, que expresa muchas normas y principios que han conservado su validez durante miles de años. Es un libro que ha proclamado a la humanidad una visión que aún es válida, y espera su realización. No fue escrito por un solo hombre, ni tampoco dictado por Dios; expresa el genio de un pueblo en su lucha por la vida y la libertad a través de muchas generaciones".

Es, pues, ese contenido ético-utópico de la Biblia hebrea lo que hace del Antiguo Testamento algo más que una "reliquia histórica" capaz de concitar una "cortés reverencia" como fuente de las grandes religiones occidentales. Para Fromm se trata de un texto que sigue siendo válido en tanto tiene "algo que decir al hombre de hoy"[341]. Sin embargo, ese "algo" -que es mucho-, que llega hasta nuestro hoy por la tradición que lo ha gestado y transmitido, sólo se recupera para su plena vigencia si se rompe el "encadenamiento" a la misma tradición, expresión que en Fromm nos remite a las "cadenas de la ilusión" con las que la tradición hace cargar a quienes bajo su peso, y el de las instituciones religiosas que en base a su autoridad se legitiman, se les sustraen las armas de la crítica. Es ésta la que abre las puertas para el acceso hermenéutico al "significado real" (humano) de los textos bíblicos, el que Fromm quiere rescatar desde la perspectiva humanista-radical, despojándolo de la envoltura del lenguaje y la conceptualización teístas en que ha venido dándose[342].

Está claro que el **humanismo radical** supone una fuerte opción previa por parte de Fromm que orienta su interpretación de los textos bíblicos desde unos presupuestos muy distintos de los que han regido las interpretaciones sostenidas desde la fe religiosa tradicional. Cuando las diferencias interpretativas se sitúan a ese nivel último de las opciones básicas (teísmo o no-teísmo),

340 Ib. (Subrayado de Fromm).

341 Cf. Ib.,10 (VI,85).

342 Cf. Ib.,11 (VI,86).

de nada sirve argumentar contra Fromm -no hace mella en su postura- diciendo que su interpretación no responde a la intención de los autores, los cuales, como los profetas, por ejemplo, hablaban de un reino **de Dios** como objeto de su esperanza y no de una paz y justicia **exclusivamente** humanas. Para Fromm eso es obvio,puesto que es lo congruente con una fe teísta, que además implica la revelación como presupuesto incuestionado e incuestionable. El contraargumento frommiano es que, en efecto, así es -los textos bíblicos son evidentemente teológicos, o quizá mejor teocéntricos, conforme a la intención de sus autores, con la cual sintonizan los intérpretes creyentes, que además tratan de explicar de forma racionalmente plausible su carácter revelado-, pero que siendo así, una cosa es el sentido (teológico) manifiesto, y otra el sentido (antropológico) latente. Naturalmente, esta diferenciación entre esos dos niveles del discurso supone ya una mirada crítica que la perspectiva teísta no puede sostener hasta el punto de considerar que es en el segundo donde se da la verdad del primero. Para el enfoque hermenéutico del **humanismo radical**, en cambio, el discurso manifiesto es sólo el **rodeo simbólico** dado por el hombre en torno a la imagen de Dios para hablar de sí mismo y de lo que es su experiencia vital e histórica. Por eso su objetivo es, mediando la crítica, descubrir el significado humanista del sentido latente que encierra el discurso manifiesto, partiendo de que la verdadera comprensión de éste en su misma condición de teológico se cifra en acceder a su contenido antropológico y recuperarlo.

A Fromm, por consiguiente, lo que le interesa es esa nueva visión global en clave humanista y no religioso-teísta, la cual se abre por esa hermenéutica críticamente mediada que implica una especie de total cambio de "registro": lo que se decía teocéntricamente hay que leerlo y pasar a afirmarlo, con las cautelas oportunas que el cambio exige, antropocéntricamente[343]. Esto es lo que supone la perspectiva hermenéutica del **humanismo radical**; pero si bien es verdad que sus criterios implican ese drástico vuelco respecto de aquéllo con los que la tradición judía procedía a su autocomprensión religiosa, el punto de vista de Fromm es que ese humanismo, con sus nuevos criterios de lectura, no es absolutamente extraño a esa misma tradición que reinterpreta, sino que, habiendo germinado en ella, es el fruto que emerge en su madurez cuando media el "salto" hacia la otra orilla del no-teísmo y se dejan atrás con él las cadenas de la propia tradición que impiden el paso erguido sin "ilusiones".

Fromm no se desentiende de los problemas exegéticos y de las cuestiones de crítica histórica,pero piensa que en todo caso los resultados de la investigación en ese terreno han de quedar integrados en esa perspectiva humanista que es lo determinante para una nueva lectura radical del Antiguo Testamento[344]. Por otra parte, y en consonancia con la comprensión del sentido **global** de la Biblia que propugna desde esa perspectiva, lo que sí mantiene Fromm es la consideración de la misma como un **todo**, como un "libro único", a pesar de haber sido compilado a partir de muchas y distintas fuentes. Tal

---

343 Como venimos subrayando reiteradamente en distintos momentos de nuestra exposición, el no-teísmo frommiano no supone ningún antropoteísmo. Nuestra opinión es que no ha calado a fondo en el pensamiento de Fromm quien extrae la conclusión de que él no hace otra cosa que "poner en el interior mismo del hombre toda la omnipotencia que los autores bíblicos ponían en manos de Dios" (A. CAPARROS: El carácter social según E. Fromm, Ob. cit.,p.304). Esta conclusión que criticamos es una de las tesis -o mejor decir uno de los prejuicios- que se sostienen en A. ISOARDI - A. POLAINO: Erich Fromm. Más allá de las cadenas de la ilusión y la revolución de la esperanza, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1975 (en especial, por ejemplo,p.136), obra ésta que por su pésima calidad y fraudulento contenido bien merece el calificativo de panfletaria, escrita como está en el más rancio estilo anti-humanista y anti-marxista del integrismo católico.

344 Cf. SD,14 (VI,87).

una cosa. Sin embargo, el problema al que se dedican psiquiatras y psicoanalistas, y aquél que tendría que preocuparnos a todos -comprender a nuestro prójimo y a nosotros mismos- es el de comprender a un ser humano que no es una cosa, y el proceso de esta comprensión no puede ser efectuado apelando al mismo método con el que se alcanza el conocimiento en las ciencias naturales. El conocimiento del hombre es posible **sólo en el proceso de relacionarnos con él.** Sólo si me relaciono con el hombre a quien deseo conocer, sólo en el proceso de relacionarnos con otro ser humano, podremos saber verdaderamente algo el uno del otro"[15].

Obviamente, cuando de la "ciencia del hombre" se trata, la relación desborda el marco interpersonal. En tal caso, ese carácter relacional del que habla Fromm se traduce -recogiendo la terminología habermasiana- en el **interés práctico** de las ciencias histórico-hermenéuticas con las que la "ciencia del hombre" ha de contar. Es por la vía de la hermenéutica, críticamente mediada -al modo como Fromm la realiza, por ejemplo, respecto de las tradiciones religiosas- como la **comprensión** se añade a la **explicación** al abordar la realidad del hombre, que es sujeto. Desde su perspectiva psicoanalítica, en lo que insiste Fromm es en que para tal tarea hermenéutica la "clave" está en la dinámica de lo inconsciente. Es ella la que proporciona el acceso, más allá de lo conscientemente formulado, al **lenguaje simbólico** -"común a toda la humanidad", dice Fromm- en el que desde los mitos a los sueños, desde el arte a la religión, se han expresado las experiencias fundamentales de los hombre, ésas que arraigan en la universal "situación humana"[16].

Si de lo que se trata, entonces, en la "ciencia del hombre" es de articular **explicación** y **comprensión**, ello sólo puede hacerse manteniendo un enfoque profundamente dialéctico -así como también es éste el que permite la mediación de la reflexión filosófica con las distintas ciencias-, pues es éste el único que posibilita, dado que su entraña radica en la mediación sujeto-objeto como clave de la procesualidad contradictoria de la existencia humana, hablar del hombre sin anular su condición subjetiva, a la vez que "objetivamente" se da cuenta de su realidad. En cualquier caso, y todavía más si el conocimiento del hombre incluye la comprensión hermenéutica, la **antropología existencial-dialéctica** en que se tematiza no puede ser sino un **sistema abierto,** sobre la base de la renuncia expresa a toda pretensión de certeza absoluta. Después de todo, tal renuncia es lo consecuente con la consideración histórico-materialista de que el "hombre es el hacedor de su historia", por una parte, y con el reconocimiento, por otra, de que ese hombre es un hombre limitado, y por tanto también su conocimiento, incluido el de sí mismo. Esto nos lleva a la cuestión, formulada en el epígrafe, de la necesidad, posibilidad y límites del conocimiento del hombre.

Ya hemos indicado por qué, para Fromm, el conocimiento del hombre, como "ciencia del hombre", es necesario. Lo que quizá haya que subrayar es que dicha necesidad no es meramente epistemológica, sino que en definitiva se trata de una necesidad ético-antropológica que, además, remite al inacabamiento del hombre. Necesitamos conocernos a nosotros mismos para saber qué hacer -y en resumidas cuentas, qué hacer de nosotros mismos-, cómo hacerlo y en qué dirección movernos. Tal conocimiento, a la altura en que estamos, ha de

---

15 Ib.,95 (IX,363) (Subrayado de Fromm).

16 Cf. ADH,232-233 (VII,205-206); LO,17 ss. (IX,177 ss.); "The Nature of Dreams", en Scientific American,180 (1949), pp.44-47 (IX,161-168); y "El sueño es el lenguaje del hombre universal", en AV,103-112 (IX,311-315).

ser el conocimiento crítico de nuestra propia realidad que reflexivamente articula la razón autónoma en el nivel del saber filosófico. Y eso que es necesario, Fromm piensa, claro está, que es posible. Por desgracia, es una posibilidad retardada en su realización: hemos avanzado mucho en los saberes científico-técnicos, pero nos hemos quedado muy atrás en el conocimiento de nosotros mismos[17]. De ahí la insistencia de Fromm en la importancia, y también urgencia, de impulsar la "ciencia del hombre", posibilitándola por la vía dialéctica de la mediación entre reflexión filosófica y ciencias, y entre explicación y comprensión. Pero, además, en cuanto a la posibilidad de esa "ciencia" el principal argumento de Fromm descansa sobre la existencia misma del hombre y, desde ella, sobre la universalidad de la "condición humana" - expresión equivalente, como veremos, a la noción frommiana de "naturaleza humana"[18] -:

> "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"[19].

La existencia de su objeto, afirmada como premisa, es la condición de posibilidad **dada** para la "ciencia del hombre". El presupuesto que subyace a la afirmación frommiana es que para el necesario conocimiento del hombre hay que conocer su "naturaleza" específica. Este es el objetivo de la "ciencia del hombre":

> "El objeto de la Ciencia del Hombre es la naturaleza humana. Pero esta ciencia no se inicia con un cuadro completo y adecuado de lo que la naturaleza humana es; lograr una definición satisfactoria del objeto de su estudio es su fin y no su premisa"[20].

Estas palabras matizan más la postura de Fromm. La premisa (condición de posibilidad) de la "ciencia del hombre" es que hay hombre, pero la cuestión es que esa premisa encierra un elemento problemático: la afirmación de la "condición" común a **toda** la especie humana, habida cuenta de que es una especie biológica, la única, que ha producido el complejo y plural mundo de la cultura (con la amplia gama de la diversidad de culturas). Afirmar que es posible la "ciencia del hombre" implica, en la perspectiva frommiana de una antropología existencial-dialéctica, postular la universalidad de dicha "condición", de manera tal que, en cuanto ésta sea conocida y definida satisfactoriamente, la misma "ciencia del hombre" corroborará ese postulado inicial que justificaba su posibilidad como elemento problemático incluido en la premisa fundamental de que "hay hombre", "hay especie humana", y que restaba a ésta toda su aparente obviedad. Dicho de otra manera: si no se puede hablar de una "naturaleza humana" común a **todos** los hombres o, si se

---

17 Cf. RE,106 (IV,337).

18 Véase, por ejemplo, Ib.,66-67 (IV,303-304) y CH,107 (II,222).- Tal equivalencia se subraya atinadamente en R. XIRAU: "Erich Fromm: ¿Cuál es la lucha del hombre?", en B. LANDIS - E. S. TAUBER (comps.): Erich Fromm- Psicoanálisis y sociedad, Ob. cit.,p.157,n.10.

19 EP,33 (II,18).

20 Ib.,36 (II,20).

prefiere -para evitar las posibles connotaciones ya metafísiscas, ya biologicistas, de esa expresión-, de una "condición humana" universal, no tiene sentido -porque carece de objeto, luego no es posible- una "ciencia del hombre" como teoría filosófico-antropológica (lo que arrastra consigo la imposibilidad de una ética **universal** y de todo proyecto de emancipación para **todos**[21]).

Abundando en la posibilidad de la "ciencia del hombre", defendiendo su sentido desde la afirmación inicial de que los hombres comparten una "naturaleza humana" común, que es el "objeto" que ha de esclarecer esa misma "ciencia", Fromm argumenta también desde el presupuesto de una concepción no dualista del hombre: si se admite la unidad **biológica** de la especie humana -y no hacerlo es caer en el más grosero racismo-, por qué no ha de hacerse otro tanto con su unidad **psíquica**; si es así se puede hablar de una "naturaleza humana"entendida como el **"núcleo común"** que define la especificidad de lo humano más allá y más acá de las diferencias socioculturales. Entonces se puede dar una definición satisfactoria del hombre en "sentido psicológico", esto es -tal como Fromm usa esa expresión-, en el sentido psicoantropológico de una filosofía del hombre que asume la tarea de indagar en qué significa **ser humano** desde el conocimiento de la "psique" que cualifica radical, universal y específicamente la condición del hombre. Así, pues escribe Fromm:

> "La especie 'hombre' puede definirse no sólo anatómica y fisiológicamente: los individuos a ella pertenecientes tienen en común unas cualidades **psíquicas** básicas, unas leyes que gobiernan su funcionamiento mental y emocional, y las aspiraciones o designios de encontrar una solución satisfactoria al problema de la existencia humana. Es cierto que nuestro conocimiento del hombre es aún tan incompleto que todavía no podemos dar una definición satisfactoria del hombre en sentido psicológico. Es incumbencia de la 'ciencia del hombre' llegar finalmente a una definición correcta de lo que merece llamarse naturaleza humana (...) El problema consiste en inferir el **núcleo** común a toda la especie humana de las innumerables **manifestaciones** de la naturaleza humana, tanto normales como patológicas, según podemos observarlas en los diferentes individuos y culturas. La tarea consiste, además, en reconocer las leyes inherentes a la naturaleza humana y las metas adecuadas para su desarrollo y despliegue"[22].

La "ciencia del hombre" es, pues, necesaria y posible, y ello, además, con la intención ético-utópica que traslucen las últimas palabras del texto citado. Mas, para Fromm, **ese** conocimiento **del** hombre será siempre limitado (observemos que habla de un conocimiento **suficiente**, es decir, no completo). Se trata de un conocimiento intelectual, que además de los límites de la racionalidad humana topa en este caso con la resistencia que le ofrece la índole de su "objeto", un objeto que es sujeto, cuya realidad última e insondable escapa a toda determinación conceptual. Una vez más lo recordamos con la formulación negativa de Fromm: "el hombre no es una cosa", y por ello se sustrae a toda objetivación. De ahí que las ciencias explicativas (las ciencias naturales y aquéllas ciencias sociales o humanas que "naturalizan" al hombre al tratarlo como"objeto") sean radicalmente insuficientes, aunque necesarias. Pero ocurre que incluso las ciencias hermenéuticas, que en mediación con las anteriores amplían y profundizan el conocimiento del hombre desde el trato a él como

---

21 Cf. NM, Introduction,p.4 (IX,376).

22 PSC,18-19 (IV,13) (Subrayados de Fromm). Puede verse también ADH,20 y 225 (VII,5 y 198).

sujeto, tampoco agotan su realidad; es más, su desembocadura es el reconocimiento de que la realidad humana es una realidad abierta y una realidad que en definitiva -como dice Fromm- "es en su plenitud inexpresable"[23]. Cuanto más se avance en el conocimiento del hombre más se desplazará a lo lejos la meta del "conocimiento total":

> "Conocemos a nuestro semejante y a nosotros mismos, y, sin embargo, no lo conocemos ni nos conocemos, pues no somos una cosa y tampoco lo es nuestro semejante. Cuanto más ahondemos en la profundidad de nuestro propio ser o en la de algún otro, tanto más se alejarán de nosotros la meta del conocimiento total. Sin embargo, no podemos evitar el deseo de penetrar en el secreto del alma del hombre, en el núcleo de lo que es 'él' "[24].

Sin duda, ese deseo moviliza también a la "ciencia del hombre", pero ésta parte ya con la conciencia de que ese "secreto" es inaprehensible. Ahí está su límite irrebasable. Es un límite, sin embargo, que el hombre puede traspasar por otra vía, que ya no es la del conocimiento intelectual, sino la de la experiencia compartida de la propia "humanidad". Así, Fromm encuentra que es en la experiencia amorosa donde es posible llegar a ese conocimiento profundo e inmediato del ser humano que está vedado al conocimiento intelectual:

> "Hay empero otra senda para conocer el secreto del hombre; esta senda no es la del pensamiento sino la del amor, en la que el deseo de conocer se apacigua por la unión. (Esto es amor en el significado bíblico de **daath**, en contraposición a **ahaba**). En el acto de fusión conozco al otro, me conozco a mí mismo, conozco a todos, y no 'sé' nada"[25].

Es, pues, en esa última experiencia "religiosa" -la llamada "experiencia X"-, que brota en la relación de genuino amor entre las personas, donde se accede intuitivamente al fondo del propio ser:

---

23 Véase el epílogo de Fromm, ya citado en anteriores ocasiones, a la segunda edición de Marx's Concept of Man (Frederick Ungar Publishing, New York,1966).

24 "Sobre las limitaciones y peligros de la psicología", en CHA,104 (VIII,22023); cf.también AA,38 (IX,457).

25 "Sobre las limitaciones y peligros de la psicología", en CHA,105-106; cf. también AA,39 (IX,458).- Esa observación de Fromm sobre el "daath" hebreo, que expresa la experiencia de unidad que proporciona el más profundo conocimiento, se complementa con la que hace en otro lugar sobre el verbo "iada" en su significado de "conocer penetrante o profundamente", en virtud del cual, dice Fromm, "se lo emplea a propósito del conocimiento que tiene Dios del hombre y del conocimiento que el hombre tiene del hombre (...) significado de la palabra (que) también explica que pueda ser usada del conocimiento carnal (gen.4,1)" (SD,86,n.5 (VI,139,n.5)). Cabe observar que ese trafondo hebreo desde el que Fromm habla de ese "conocimiento radical" que tiene lugar intuitivamente -en lo que él designa como "insight"-, y que trasciende al conocimiento intelectual expresable discursivamente, es el mismo que opera tras la "intuición" spinoziana como grado más elevado de conocimiento. Recordemos, además, como fuente común de ambos, que con el término "daath" se denominaba en la Cábala a la tercera "potencia de la razón", la del "conocimiento" místico en el que el hombre se una a Dios -las otras dos eran la del conocimiento conceptual, llamada "Bina", término cuyo sentido originario es "separar", "cortar en dos', "diferenciar", y la del mero saber preconceptual, llamada "Chokma"-. (R. FUNK subraya la afinidad del "conocimiento radical" frommiano con el "daath", aun cuando Fromm interprete humanísticamente el"objeto" de ese conocimiento intuitivo-experiencial. Cf. Mut zum Menschen, Ob. cit.,p.254).

"El amor es la única forma de conocimiento que, en el acto de unión, satisface mi búsqueda. En el acto de amar, de entregarse, en el acto de penetrar en la otra persona, me encuentro a mí mismo, me descubro, nos descubro a ambos, descubro al hombre"[26].

Fromm, tras señalar al amor -tomando como paradigma el **amor erótico**, aunque no tenga en éste su realización exclusiva- como el camino vivencial, de profunda experiencia "religiosa" humanista, en el que se rebasan los límites del conocimiento intelectual, recuerda que ella es a su vez la "fuente" de éste, por más que el camino del pensamiento siempre quede por detrás. La posición frommiana deja ver en este punto crucial su ubicación en la estela socrática:

"El anhelo de conocernos a nosotros mismos y de conocer a nuestros semejantes fue expresado en el lema délfico: 'Conócete a ti mismo'. Tal es la fuente primordial de toda psicología. Pero puesto que deseamos conocer todo el hombre, su más profundo secreto, el conocimiento corriente, el que procede sólo del pensamiento, nunca puede satisfacer dicho deseo. Aunque llegáramos a conocernos muchísimo más, nunca alcanzaríamos el fondo. Seguiríamos siendo un enigma para nosotros mismos, y nuestros semejantes seguirían siéndolo para nosotros. La única forma de alcanzar el conocimiento total consiste en el **acto** de amar: ese acto trasciende el pensamiento, trasciende las palabras"[27].

Si el amor, como "experiencia de unión" que Fromm no duda, cuando se trata de un amor verdadero y profundo, en asimilar a la experiencia mística, es el cauce para ese conocimiento del hombre al que no llega la vía del pensamiento lógico-discursivo, eso no quiere decir que tal conocimiento sea irracional. Está más allá de los límites del conocimiento intelectual, pero no por eso es irracional, puesto que es la "fuente", aunque inaccesible, para la misma razón que desde el reconocimiento de su finitud quiere conocer al hombre[28]. Por otra parte, el que sea por "vía del amor" como se llegue al más profundo conocimiento del hombre no significa que el conocimiento por "vía del

---

26 AA,40 (IX,458). Fromm no deja de señalar que en antagonismo a la experiencia de unión en el amor, como vía de acceso al "secreto" del hombre, está la relación sádica con el otro, en cuyo fondo late el mismo deseo de acceder a su secreto, pero distorsionado al pretenderlo por la vía totalmente pervertida del dominio posesivo, donde el otro -y uno mismo- es tratado como "cosa".

27 Ib.. Como señala T. CALVO, también para Sócrates, "la religiosidad actuaba a la vez **como impulso** de su investigación racional constante e indesmayable y **como freno moderador** de los posibles extravíos y frivolidades de ésta". Si la clave del secreto socrático, en cuanto a su insatisfacción intelectual, es su profunda seriedad religiosa -según indica A. Tovar en su Vida de Sócrates-, "es posible -continúa diciendo el profesor Calvo- que la clave de esta clave quepa encontrarla en la interpretación que Sócrates hacía del oráculo délfico. De la ignorancia socrática surge el impulso (**Eros**) que lo arrastra irreprimiblemente a la investigación racional y que **tiende a alejarlo de la religiosidad tradicional**. Pero la conciencia misma de tal ignorancia, a su vez, hace que Sócrates desconfíe irónicamente de la sabiduría **humana**, es decir, que reconozca la limitación de los logros de ésta **manteniéndolo vinculado a la religión**" (cf. De los sofistas a Platón: Política y pensamiento, Ed. Cincel, Madrid,1986,p.121).
Lo que añadiría Fromm es que esa religiosidad en que se mantiene Sócrates, y que es el fondo último de su pensamiento donde éste toma impulso, deja atrás la religión tradicional para ser una nueva "religiosidad humanista" (Véase Supra, las páginas dedicadas a Sócrates en 9.2.2: "La tradición humanista occidental. Sócrates, Spinoza y Marx como hitos fundamentales").

28 Cf. AA,41 (IX,459).

pensamiento" sea irrelevante o quede devaluado; todo lo contrario, sólo que queda reubicado en su necesidad dentro de sus posibilidades. En ese sentido, Fromm destaca su función crítica, desveladora de "ilusiones", la cual ha de ejercer incluso respecto de la "vía del amor", pues también ésta puede ser engañosa: la misma experiencia mística necesita de un discernimiento crítico para deslindarla nítidamente de las pseudoexperiencias que son origen de toda clase de mistificaciones. A ese respecto, dice Fromm en las mismas páginas de El arte de amar:

> "El conocimiento del pensamiento, es decir, el conocimiento psicológico, es una condición necesaria para el pleno conocimiento en el acto de amar. Tengo que conocer a la otra persona y a mí mismo objetivamente, para poder ver su realidad, o, más bien, para dejar de lado las ilusiones, mi imagen irracionalmente deformada de ella. Sólo conociendo objetivamente a un ser humano, puedo conocerlo en su esencia última, en el acto de amar"[29].

¿Cuál es entonces la función del conocimiento intelectual como el que se pretende en la "ciencia del hombre"? Se puede decir que ganar la objetividad, desmontando las "ilusiones":

> "Conocernos a nosotros mismos significa superar las ilusiones que tenemos acerca de nosotros; conocer a nuestro prójimo significa superar 'las deformaciones parataxicas' (transferencia) que tenemos acerca de él. Todos, en uno u otro grado, sufrimos ilusiones acerca de nosotros. Estamos enredados en fantasías de ser omniscientes y omnipotentes (...); racionalizamos nuestras motivaciones malas como nacidas de la benevolencia, el deber o la necesidad; racionalizamos nuestra debilidad y temor como estando al servicio de buenas causas; nuestra falta de contacto como resultado de la ausencia de respuesta de los otros. A nuestro semejante lo deformamos y racionalizamos de igual modo, salvo que por lo general le damos un signo negativo"[30].

Avanzando más en la línea de esa función crítica "des-ilusionante", Fromm propone, teniendo a la vista el paralelismo que cabe trazar entre el "problema de conocer al hombre" y el "problema religioso de conocer a Dios", que, en analogía a la teología negativa respecto de Dios, respecto del hombre hay que propugnar una "psicología negativa"; pues así como la teología negativa -en la perspectiva religiosa teísta -renuncia a todo discurso positivo sobre Dios para dar paso al "conocimiento de él en la experiencia mística, así igualmente la "psicología negativa" implica, por imposible, la renuncia al conocimiento total de lo que el hombre es para dar paso al "conocimiento" completo que sólo puede ocurrir en el acto de amor[31]. En consecuencia, de la psicología -como "conocimiento del alma", según los términos socrático-platónicos con que se aludía al conocimiento filosófico del hombre **qua** hombre-, dice Fromm:

> "La psicología puede mostrarnos lo que el hombre **no es**. No puede

---

29 Ib.,40 (IX,458).

30 "Sobre las limitaciones y peligros de la psicología", en CHA,104-105 (VIII,23).

31 Cf. Ib.,108 (VIII,24) y AA,41 (IX,458).

decirnos qué **es** el hombre, qué **es** cada uno de nosotros. El alma del hombre, el núcleo singular de cada individuo, jamás se podrá entender y describir adecuadamente. Puede ser "conocido" sólo en la medida en que no se lo conciba erróneamente. La meta legítima de la psicología es por lo tanto lo **negativo**, la eliminación de distorsiones e ilusiones, **no lo positivo**, el conocimiento cabal y completo de un ser humano"[32].

Con estas palabras, los límites de la "ciencia del hombre" que propone Fromm quedan claramente recogidos, como igualmente se señala también el **interés crítico** que la anima, un interés cuyo despliegue ha de transcurrir fundamentalmente por la crítica de las ideologías, que son las formas socialmente generadas y transmitidas de las más perdurables y eficaces "autoilusiones" del hombre. Ese interés crítico va unido, como condición de posibilidad de su emergencia y despliegue, a la autorreflexión con **voluntad de emancipación**, y ésta necesita el esclarecimiento de sus metas y la fundamentación de los criterios de valor con que enjuicia la negatividad de lo dado. Por ello, la "ciencia del hombre", sabiendo qué es lo que no puede llegar a saber, necesita, como el correlato de su función crítica **negativa** exigido por la emancipación (que lo es **para** la autorrealización), desarrollar también su función **positiva** de intentar dar respuesta discursivamente **hasta donde le sea posible** a la pregunta de qué es el hombre y cuál es el sentido de su existencia. El "conocimiento del amor" aporta la insustituible y fundamental base experiencial de nuestro "ser humanos", pero luego hace falta **dar razón** del sentido **vivido** como exigencia planteada desde la misma praxis emancipatoria y desde el mismo empeño por la autorrealización que esa vivencia alienta. Ese "dar razón" es el que intenta la "ciencia del hombre" frommiana en su elaboración de una teoría de la "naturaleza humana", la cual no sólo no puede olvidar sus límites, sino que ha de dar cuenta del porqué de esos límites y permanecer abierta a lo que queda tras ellos: la experiencia humana de la "humanidad". Con tal apertura a aquello en lo que la teoría de la "naturaleza humana" tiene su fuente y el soporte de su función crítica y utópica, la **utopía antropológica** que desde ella se sostenga, con clara conciencia de las limitaciones con que se hace, **no será una utopía mitificada.**

10.1.2. Concepción dialéctica de la "naturaleza humana".

10.1.2.1. Problemática en torno al concepto de "naturaleza humana".

Fromm hace gravitar su teoría antropológica sobre el concepto de "naturaleza humana", y sabe que al hacerlo así toma una postura contracorriente, por más que dicho concepto tenga, aunque también precisamente por eso, una larga historia tras de sí en la tradición filosófica. Son varios los motivos que convergen desde diversos frentes para hacer cuando menos difícil el hablar consistentemente de "naturaleza humana", pues suponen un cuestionamiento radical de tal noción[33].

Por una parte, el **evolucionismo**, desde las ciencias de la naturaleza, y el **historicismo**, desde las ciencias humanas, han socavado las bases desde las que

---

32 "Sobre las limitaciones y peligros de la psicología", en CHA,105 (VIII,23).

33 Para lo que sigue, puede verse ML,315-316 (I,386); PSC,18-19 (IV,13-14); BCI,28-29 (IX,56-57); CH,134-135 (II,240); NM,Introduction,p.3-4 (IX,375-376); RE,66 (IV,303) y ADH,20 y 224 (VII,5 y 197).

se sostenían las antiguas teorías de una naturaleza humana universal, al subrayar que el hombre es resultado, ya de la evolución biológica, ya de la historia, por lo que no puede hablarse de una naturaleza común a todos los hombres -por lo menos en todos los tiempos-. A ello se añade la crítica desarrollada desde la **antropología cultural**, que, a la vista de la pluralidad de formas de ser "humanos" -tantas como culturas-, niega toda validez, incluso en perspectiva sincrónica, a la afirmación de una presunta naturaleza humana común. También desde la **psicología** y la **sociología** se ha venido a decir que el hombre es una "hoja de papel en blanco" donde su entorno social escribe el "texto", con lo que igualmente queda recusada la noción de "naturaleza humana".

Por otra parte, hay que tener en cuenta que desde todos esos campos científicos se niega la naturaleza humana teniendo como referente una concepción **metafísica** de la misma, en virtud del cual se la entendía de manera apriorística y esencialista como algo dado de una vez por todas, como esencia inmutable, creada por Dios o regida por una eterna ley natural. Con el desarrollo de las ciencias, ese concepto metafísico había de venirse por fuerza abajo, y las críticas a él desde ellas son totalmente asumibles si se prescinde del reduccionismo que suele acompañarlas. Puede decirse que los diferentes reduccionismos respecto de la realidad humana (biologicista, historicista, psicologista, sociologista) tienen en común su posición antimetafísica -la cual, por lo demás, es alentada también desde el campo filosófico por el pensamiento positivista, que lógicamente incluye en su crítica de la metafísica al concepto de naturaleza humana-, pero a partir de ahí sus discursos sobre el hombre son inconciliables. De todas maneras, entre ellos se pueden agrupar los reduccionismos que no son de signo biologicista por un lado y éste último por otro, pues en este caso se sigue hablando de una naturaleza común, aunque no fija a lo largo del tiempo, sólo que entendida en términos exclusivamente biológicos -prescindiendo, por tanto, para definirla, de la condición cultural del hombre, que pasa a entenderse como algo meramente derivado-.

A todo ello hay que sumar unas razones más de crítica de las ideologías, que son las que Fromm recoge señalando, en primer lugar, cómo en la idea de una naturaleza humana supuestamente universal se ha proyectado lo que era la realidad del hombre en un contexto sociocultural determinado, haciendo extensivos a los hombres de todo tiempo y lugar las características que presentaba el hombre en el contexto histórico concreto desde el que se teorizaba acríticamente sobre la condición humana; y, en segundo lugar, en conexión con esa generalización abusiva, Fromm destaca la función ideológica desempeñada por las ideas acerca de la naturaleza del hombre, que han servido para justificar toda clase de situaciones, desde la antigua esclavitud hasta las nuevas formas de dominio en el sistema capitalista, argumentando que lo que en cada caso se diera era conforme con la naturaleza humana -puesto que efectivamente se daba-. A tal utilización reaccionaria eran proclives, por su fixismo, las teorías metafísicas de la naturaleza humana, máxime si resultaban de la extrapolación universalista en el plano conceptual de lo que era la realidad sociohistórica del hombre. Con todo, esa función ideológica no es exclusiva de las concepciones metafísicas; también cuando la naturaleza humana ha pasado a definirse reductivamente desde la biología ha seguido utilizándose su concepto, y esta vez con el marchamo de la cientificidad, para legitimar teóricamente el **statu quo**.

La paradoja que sobreviene en todo este asunto es que los otros reduccionismos antimetafísicos y/o antibiologicistas tampoco se ven libres de la trampa ideológica, cayendo en ella por la vía del relativismo extremo al que se aboca desde la historia, la antropología cultural, la psicología o la sociología, cuando recusan absolutamente todo discurso sobre la condición humana con pretensiones de universalidad. ¿En base a qué pueden criticarse entonces determinadas

estructuras sociales como injustas, ciertas pautas de conducta como deshumanizantes o determinadas prácticas, en cualquier ámbito de las relaciones humanas, como contrarias a la dignidad del hombre, si no hay referente ninguno, universalmente válido, de lo "humano" ni fundamento teórico en que apoyar la exigencia del respeto a la dignidad de **todos** en cualquier situación de que se trate? El relativismo extremo acaba consagrando como fronteras intraspasables, en lo que a valoraciones se refiere, los límites de cada historia particular, o de cada sociedad y cultura, o incluso, desde el lado de la psicología, los de cada trayectoria individual; con su negación de lo "humano" universal, éticamente relevante, procede al rechazo de un horizonte de sentido (emancipatorio) susceptible de ser compartido racionalmente por todos, de lo que se sigue además la carencia de criterios para discriminar entre los múltiples sentidos (y las prácticas correspondientes) que de hecho se afirman simultáneamente -aunque no en igualdad de condiciones- en los "espacios" históricos y socioculturales tan celosamente acotados. Dado que todo es explicable desde dentro de cada uno de ello, nada, en definitiva, puede ser considerado injustificable. Así, los reduccionismos historicista,sociologista y psicologista desembocan en posiciones relativistas que, en coherencia, implican un relativismo ético que impide todo juicio de valor. Tal autoinhibición no sólo opera respecto de lo "otro" (lo relativo a otra historia, otra cultura u otra trayectoria vital) -aspecto que contiene el momento de verdad de la crítica a la absolutización del propio punto de vista (etnocéntrico, egocéntrico...)-, sino que de suyo revierte también sobre lo "propio", puesto que nada con validez objetiva puede oponerse a la conclusión "relativistamente" necesaria de que todo es equivalente. De esa forma, es una inconsecuencia, desde la misma lógica relativista, pretender seguir hablando, por ejemplo, de emancipación, limitándose por principio a la perspectiva particularista de cada historia, cada sociedad o cada vida individual consideradas aisladamente, una vez que se ha desechado como no plausible todo proyecto universalista de emancipación[34]. Es por ello que, desde la óptica frommiana, los relativismos que alimentan las

---

34 Esa inconsecuencia, que a nuestro juicio es percibida lúcidamente por Fromm, es la que también presenta hoy, en el panorama filosófico de nuestros días, el pensamiento "posmoderno", tras cuya declaración del fin del sentido emancipador de la historia subyace, por lo demás, la recusación de todo discurso antropológico sobre lo "humano" universal. No obstante, un representante de ese "pensamiento débil" como Vattimo todavía sostiene que pueden darse algo así como procesos de "microemancipación" -confundiendo, en nuestra opinión, el **gradualismo** de todo proceso emancipador con **particularización** del mismo-, sin que por ello haya que postular un sentido emancipador de la historia. Lo que cabe preguntar es que en base a qué se puede seguir hablando de emancipación y, en todo caso, si se ha desechado todo proyecto de "universalización" emancipatoria, ¿de quiénes se está hablando? ¿De los que **pueden** (los "pudientes") construirse un ámbito de libertad en su esfera privada -y en el marco del mundo desarrollado-? Una vez que se asume una posición relativista y antihumanista, y para más señas con una profesión de fe nihilista que cabalga a la vez sobre Nietzsche y Heidegger, creemos que sobra hablar de emancipación; pero ocurre que ésa es una conclusión "dura" de sostener **después de la Ilustración**, aunque se diga que ésta pertenece al pasado y que, además, ha fracasado. En tal posición "posmoderna", además de incurrirse en la autocontradicción de una crítica **total** de la razón (ilustrada) desde la razón misma -véase K.O. APEL: "El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad",en Estudios éticos, Ob. cit.,1986,pp.9-26-, funciona una constelación de premisas que, **desde la perspectiva frommiana**, resultan inaceptables:
1- La consideración de que **todo** humanismo es metafísico.
2- La consideración de que el sentido emancipador de la historia se define **siempre** desde una filosofía de la historia concebida como teleologismo metafísico.
3- La equiparación de universalismo ético-utópico a pretensión de imposición uniformadora asfixiante de las diferencias.
4- La asimilación -ya criticada en otro contexto- de lo utópico a mito de consecuencias totalitarias.
(De G. VATTIMO puede verse El fin de la modernidad, Ed. Gedisa, Barcelona,1987, en especial la Introducción, el cap. II: "La crisis del humanismo" y el cap. IX: "Hermenéutica y antropología"; y también la serie de artículos suyos aparecida en El País: "El fin del sentido emancipador de la historia" (6-12-1986); "De la ideología a la ética" (8-1-1987), "La izquierda y la nada" (30-3-1987) y "La nueva experiencia estética" (1-8-1987)).

visiones reduccionistas (desde la historia, la antropología, la sociología o la psicología) de la realidad humana juegan -a pesar, en algunos casos, de sus intenciones- a favor del orden establecido y, más en concreto, del más fuerte dentro de él, desempeñando una función ideológica de signo claramente conservador.

Fromm, sin embargo, recogidas las diferentes críticas que pesan sobre el concepto de naturaleza humana -y señaladas por su parte las críticas que a su vez pueden hacerse a las posiciones que lo impugnan-, no deja de indicar la función positiva que también han desarrollado las teorías de la naturaleza humana elaboradas a lo largo de la tradición humanista, lo que apunta además al excedente emancipatorio, especialmente denso en el pensamiento ilustrado, acumulado a pesar del lastre ideológico y las hipotecas metafísicas. En consecuencia, Fromm apuesta por retomar el concepto de "naturaleza humana" para hacer valer todas sus virtualidades emancipatorias (ético-utópicas), depurándolo de ese lastre ideológico y de la carga metafísica que pesaban sobre él hasta hacerlo inoperante como instrumento adecuado para dar cuenta de la realidad humana, como instancia crítica para enjuiciar las realizaciones del hombre y como punto de apoyo para una **ética humanista**[35]. Propiamente, de lo que se trata para Fromm es de redefinir la "naturaleza humana" de manera que la concepción que resulte permita articular sin reduccionismos las diferentes dimensiones de la compleja realidad del hombre, proporcionando una base sobre la que se puedan integrar las aportaciones de las distintas ciencias sobre el hombre en una reflexión filosófico-antropológica que a la vez recoja la herencia positiva de las concepciones humanistas del pasado acerca del hombre y del sentido de su existencia. Para tal reelaboración teórica por parte de Fromm, los puntos de referencia fundamentales son Marx y Freud, dado que son ellos quienes, desde la órbita del pensamiento ilustrado, más han avanzado sobre la Ilustración misma hacia una nueva comprensión crítica de la realidad

---

35 La apuesta de Fromm es meridianamente clara: quiere rescatar el concepto de "naturaleza humana", y en este sentido se nos revela de nuevo como un autor en la órbita del pensamiento ilustrado, convencido de que la Ilustración es un "proyecto inacabado" -según expresión de J. HABERMAS (cf. "La modernidad: un proyecto inacabado", en Ensayos políticos, Ed. Península, Barcelona 1988,pp.265-283)-, y convencido además de que, para continuarlo, el concepto de "naturaleza humana", en lo que a la reflexión filosófica se refiere, sigue siendo válido por su potencialidad crítica y emancipatoria. Lo que hace falta es redefinirlo para liberarlo del carácter abstractamente especulativo con que fue pensado por la misma Ilustración.

Por nuestra parte observamos que los planteamientos que permanecen "fieles" al "espíritu de la Ilustración" no dejan de remitirse de un modo u otro a lo antropológico universal (lo "humano"), aunque muchas veces con una notable ambigüedad, explicable en parte porque motivos no faltan para ser cautos al respecto. Así, por ejemplo, un autor de nuestro panorama filosófico como J. JIMENEZ piensa que el concepto de "naturaleza humana" (el heredado de manera más inmediata de la Ilustración) no puede servirnos hoy en un tratamiento crítico de lo humano (cf. Filosofía y emancipación, Ed. Espasa-Calpe, Madrid,1984,p.135) -y los motivos de su crítica a dicho concepto los suscribiría Fromm-, pero luego no deja de apelar a la "condición humana", incluso para postular la "posibilidad antropológica real" de una sociedad y un hombre no escindidos (cf. Ib.,p.275), y de afirmar que "la fundamentación de la acción emancipatoria debe ser en último término **antropológica**" (cf. Ib.,0.50). La cuestión que planteamos es si puede hablarse de "condición humana" con pretensiones universalistas **sin** presuponer un "algo", una "X", como en algún momento dice Fromm (cf. EP,35 (II,19)), como lo "humano universal" que hay que pensar como "previo" -no en sentido temporal, sino en cuanto portador de necesidades y determinante de límites- al modelamiento cultural, aunque ese "algo" se haya generado también por la evolución sociocultural y en realidad no se encuentre sin modelamiento cultural. Jiménez viene a insistir en lo segundo, pero descarta lo primero -lo que cabría considerar la raíz de la capacidad para la cultura y de los límites en cuanto a sus efectos-, lo que sitúa su planteamiento universalista en una posición algo difícil, pues si la universalización transcultural de una propuesta emancipatoria depende, de hecho, de que los implicados la acepten en función de sus virtualidades, ¿cómo, en todo caso, sostener una posición crítica transcultural, desde el punto de vista de la "humanidad", a la que no pueda echársele en cara -relativistamente- que no procede sino de una perspectiva etnocéntrica? A nuestro parecer, Jiménez no ofrece una respuesta satisfactoria a esta cuestión, y, comparada con su postura, la que sostiene Fromm, en su pretensión de retomar el concepto de "naturaleza humana" y redefinirlo dialéctica y existencialmente, aparece con mayor consistencia.

humana. Así, si la "naturaleza humana" es el objeto a esclarecer por la "ciencia del hombre", ésta ha de contar a Freud y Marx como sus puntales -de la misma manera que no hay renacimiento del humanismo, en el sentido del **humanismo radical** hoy necesario, que no pase por ellos[36]-. La línea fundamental de la estrategia de Fromm al respecto consiste, como vimos a través de su relectura de Freud y de Marx, en asumir básicamente la posición marxiana y la concepción antropológica que ella contiene y profundizarla y enriquecerla con las aportaciones necesarias de la teoría psicoanalítica, para así desarrollar su propia concepción **dialéctica** de la "naturaleza humana", dejando atrás las caducas concepciones metafísicas a la vez que soslayando los diferentes reduccionismos. Tal concepto de "naturaleza humana" estará a salvo de las críticas formuladas y por otra parte permitirá sostener una posición críticamente antirrelativista o, dicho positivamente, servirá de punto de apoyo antropológico a un planteamiento ético-utópico humanista de pretensiones universalistas.

10.1.2.2. La teoría del "carácter social" como punto de partida hacia una concepción dialéctica de la "naturaleza humana".

Si Fromm parte para su teoría antropológica asumiendo de entrada la concepción del hombre de Marx, para profundizarla con las aportaciones válidas de Freud -por vía de su psicoanálisis humanista, resultante de la revisión del freudismo desde el marxismo-, la puerta de entrada para su concepto de "naturaleza humana" la encontramos entonces en su teoría del "carácter social", resultante de la mediación del materialismo histórico como teoría de la sociedad y teoría antropológica de la historia y del psicoanálisis como teoría del carácter y de lo inconsciente. Puede decirse en este sentido que Fromm no hace sino desplegar la teoría antropológica que ya está contenida implícitamente en su teoría del "carácter social", contando con que a través de ésta no sólo se hacen converger el materialismo histórico y la teoría psicoanalítica -integrando la segunda en el primero- para abordar el problema de las ideologías y esclarecer desde el punto de vista sociopsicológico la dinámica de los procesos sociales, sino con que, más al fondo, a través de ella también convergen el marxismo como humanismo y el psicoanálisis humanista sobre el terreno de una antropología existencial cuya clave está en un nuevo concepto dialéctico de "naturaleza humana". Precisamente en virtud de ese concepto, la aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx no se detiene en corroborar y ahondar en la afirmación de que "la existencia social determina la conciencia" -esclareciendo a través de la noción de "carácter social" cómo opera sobre los individuos, generando la "falsa conciencia", lo reprimido en el "inconsciente social"-, sino que posibilita adentrarse más en el fenómeno de la **alienación** -categoría central en la antropología marxiana-, atendiendo a lo que es la "experiencia" de la alienación para pasar desde el análisis de la misma a sus últimas raíces antropológicas y abordar con mayor conocimiento de causa las posibilidades de su superación -desde el conocimiento de la "naturaleza humana" que resulta "mutilada" en el hombre alienado[37]-.

Conviene volver a recordar en este momento que Fromm abandonó la teoría freudiana de la libido debido al reduccionismo biologicista que implicaba y al

---

36 BCI,164 (IX,150).

37 Cf. "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,264-266 (V,40,42).

materialismo mecanicista en que, además, se enmarcaba, todo lo cual daba lugar a una concepción unilateral del hombre en la que, entre otras cosas, su dimensión social -su relacionalidad, en términos más generales- quedaba relegada a un lugar secundario, como algo meramente derivado, que sólo entraba en la teoría -cuestión distinta son los implícitos de signo contrario presentes en la misma practica analítica freudiana- de la mano de la necesidad de satisfacer con "objetos" adecuados (los otros) las pulsiones libidinales. Al recusar la teoría libidinal Fromm retenía, sin embargo, como elementos fundamentales del freudismo la concepción dinámica del carácter y como pieza clave de ella el descubrimiento de lo inconsciente, con todo lo que suponía acerca de los procesos psíquicos relacionados con la represión. La opción frommiana consistía en insertar todo ello en el materialismo histórico como marco de referencia, asumiendo la concepción marxiana del hombre, que justamente ponía en primer plano la condición social del mismo a la vez que su condición de ser de la praxis, en virtud de la cual, urgido por sus propias necesidades, el hombre es hacedor de la historia a través de la que él mismo se hace. Con este cambio de "paradigma", Fromm podía reformular la teoría del carácter y reelaborar la noción de inconsciente recogiendo de manera más consistente lo que por otra parte venía indicado por la experiencia terapéutica: el papel decisivo, constituyente, y no meramente sintomático, de las **relaciones** del individuo en la configuración de su estructura caracterológica. Había que explicar el desarrollo de ésta, así como la índole de la represión y, por tanto, también de lo inconsciente, desde bases distintas de las freudianas, todo lo cual, en el terreno de la psicología social, llevó a Fromm a reformular definitivamente su antigua noción clave de "estructura libidinal de la sociedad" en los nuevos términos de "carácter social". Por lo demás, puede decirse que la estructura formal de su teoría sociopsicológica la mantuvo Fromm intacta, pues la interrelación entre lo individual y lo social ya había sido planteada según el enfoque dialéctico histórico-materialista por el que apostó decididamente incluso cuando todavía no había recusado la teoría libidinal.

Así, pues, la teoría frommiana del "carácter social", con un pie en la teoría marxiana de la sociedad y otro en la teoría psicoanalítica, y más exactamente en la concepción dinámica del carácter a ella medular, puede cumplir su función de mediación indispensable para entender los procesos sociales que al fin y al cabo protagonizan individuos y para entender, por otro lado, la dinámica psicológica de unos individuos cuya existencia es social[38]. Si la teoría del "carácter social" quiere dar cuenta de la interrelación individuo-sociedad, contando como premisas con la afirmación de la condición social del hombre y el reconocimiento de la dimensión psicológica de los fenómenos sociales, ella misma remite como **clave antropológica** última a una "condición humana" que tanto como es social supone también dimensiones irreductibles a lo social, puesto que son condicionantes de ello. El concepto de "naturaleza humana" se vislumbra así como categoría irreemplazable para articular la pluralidad de dimensiones irreductibles, pero todas mediadas entre sí, constitutivas de lo "humano".

Como bien sabemos, es en El miedo a la libertad donde Fromm expone -y utiliza para sus análisis históricos y sociopsicológicos-, por primera vez, sus nociones **reelaboradas** de carácter y "carácter social". Las distancias con respecto a Freud se hallan nítidamente señaladas en el sentido que acabamos

---

38 Sobre la teoría del "carácter social", una vez reformulada tras el abandono de la teoría de la libido, puede verse especialmente, además del Apéndice dedicado a ella en ML, también PSC,71-75 (IV,59-62); BCI, caps. VIII y IX; SCM,34 ss. (III,254 ss.); ADH,255 ss. (VII,227 ss.) y "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,254-265 (V,401-411).

de recordar. Extrayendo todas las consecuencias de la afirmación de que el hombre es **primariamente** un ser social, Fromm sustituye la idea freudiana acerca de las fases de la evolución de la libido como soporte de la formación y desarrollo del carácter por la idea de que éstas dependen de las **relaciones** que mantenga cada individuo con su entorno y con los demás (y así, también consigo mismo) a lo largo de su trayectoria, siendo importantes, mas no absolutamente determinantes, las relaciones establecidas durante la infancia en el marco de la familia -"agente psicológico de la sociedad"-. En los comportamientos sexuales se expresa -"en el lenguaje del cuerpo"- el carácter modelado en el conjunto de las relaciones del individuo, que por otra parte tampoco hay que concebir como completamente deserotizadas -no se niega la libido, sino el papel que le atribuía Freud-. Lo importante para Fromm es que es la índole de las relaciones lo que determina las respuestas libidinales, y que no es el desarrollo de la libido lo que determina las formas de relación[39].

Desde la trama de las relaciones humanas, el carácter del individuo se va configurando bajo la presión de las demandas y exigencias que por medio de ellas le vienen impuestas, a las cuales responde adaptándose dinámicamente a las condiciones de vida, socioeconómicamente determinadas, en que se enmarcan dichas relaciones, y cuyos requerimientos adaptativos cobran a través de éstas forma psicológica adecuada. La estructura caracterológica resultante de ese proceso relacional de adaptación es la forma en que la energía del individuo queda canalizada de cara a la conducta socialmente deseable, canalización que supone el grado de represión suficiente como para que el individuo, movido "desde dentro", evite los comportamientos, e incluso los pensamientos y sentimientos, socialmente no aceptados, de manera que se ajuste a las pautas establecidas y "quiera" hacer lo que "debe" hacer. Tal represión no se produce **sólo** sobre las pulsiones libidinales, sino sobre toda la amplia gama de inclinaciones y tendencias de los individuos -y no sólo negativas, sino también positivas, las cuales se reprimen porque no son tales según la "necesidad social"-; en definitiva, la represión opera sobre su "**naturaleza humana**", lo cual se traduce en concreto en el encauzamiento de las **necesidades** que de ella arrancan -las sexuales son **sólo** una parte de ellas- en la dirección requerida por el sistema social. Lo reprimido, por tanto, afecta a **todas** las necesidades -y a las potencialidades que con ellas se correlacionan- que no concuerdan con las "necesidades sociales", siendo éstas, una vez internalizadas, las que establecen el baremo respecto de las propias necesidades individuales. Las necesidades y potencialidades que quedan fuera de lo que el sistema social exige y admite son las que se ven relegadas a lo inconsciente -reprimidas, pero no anuladas-, para, desde la dinámica de su latencia, pasar a condicionar el conjunto de rasgos psíquicos que en la forma estructurada de una cierta orientación de carácter determinan la práctica y la vida consciente de los individuos:

> "En el sentido dinámico de la psicología analítica -escribe Fromm- se denomina carácter la forma específica impresa a la energía humana por la adaptación dinámica de las necesidades de los hombres a los modos de existencia peculiares de una sociedad determinada. El carácter, a su vez, determina el pensamiento, la acción y la vida emocional de los individuos"[40].

---

39 Es eso lo que lleva a Fromm a decir que Freud "concibió la relación causal entre las zonas erógenas y los rasgos del carácter exactamente al revés de lo que ella es en realidad" (Para los argumentos que ofrece Fromm en apoyo de tal juicio, véase ML,316 ss. (I,386 ss.)).

40 Ib.,304 (I,380).

Como vimos cuando en su momento lo analizamos con más detalle -aunque todavía ateniéndonos a la fórmula primera de "estructura libidinal de la sociedad"-, el "carácter social" juega un papel decisivo en la conformación de los caracteres individuales. Estos se configuran **mediados** por el "carácter social" correspondiente a la sociedad en que viven, con la consiguiente modulación en función además de la clase social a la que pertenece la familia donde nacen. Hay que observar una vez más que lo designado mediante la noción de "carácter social" es una realidad funcionalmente objetiva respecto de los caracteres de los individuos considerados cada uno en su particularidad. mas, sin embargo, eso no significa que sea algo sobreañadido a ellos -lo que supondría, de concebirlo así, una psicologización de lo social, hipostasiando además el "carácter social" como una realidad ontológica supraindividual[41]-. El "carácter social" se da y se genera a través de los individuos que lo comparten desde la realidad de sus caracteres singulares, de manera, eso sí, que ese "núcleo" caracterológico que tienen en común retroactúa sobre ellos, **en tanto que lo tienen en común** -y actúa sobre ellos en la génesis de su propio carácter en tanto que se insertan, socializándose, en el grupo social que lo comparte: en este sentido se entiende el "carácter social" como "matriz caracterológica" de una sociedad o un grupo social (según el espectro que se abarque en el análisis sociopsicológico concreto)-. En estas líneas de Fromm se ve delineada con toda claridad su posición al respecto:

> "Al estudiar las reacciones psicológicas de los grupos sociales, debemos ocuparnos de la estructura del carácter de los miembros que los integran, es decir, de los caracteres individuales. Sin embargo, lo que nos interesa no son las peculiaridades que contribuyen a las diferencias interpersonales entre los miembros de un mismo grupo, sino aquella parte de la estructura del carácter que es común a la mayoría de ellos. Podemos

---

41 Desconociendo lo que es el planteamiento dialéctico que empapa a la teoría del "carácter social", y puede decirse que desde ella a todo el pensamiento de Fromm, a éste se le ha echado en cara tanto el llevar a cabo una **psicologización de lo social**, como el acabar también en una **sociologización de lo psicológico**. En esto último es en lo que insiste especialmente Adorno cuando le imputa una sociologización del psicoanálisis que liquida sus virtualidades revolucionarias (cf. "La revisión del psicoanálisis" (1946), en T. W. ADORNO - M. HORKHEIMER: Sociológica, Ob. cit.,pp.101-117). A nuestro juicio, tal crítica es infundada por pasar por alto ese enfoque radicalmente dialéctico del "carácter social" frommiano, en virtud del cual lo que se hace es mediar lo social y lo psicológico **sin reducir** ningún polo al otro. Y, además, la crítica de Adorno,en lo que a Fromm respecta, es injusta desde el momento en que asimila precipitadamente sus planteamientos a los de Horney, tratándolos en bloque, como expresamente reconoce, sin más matizaciones. De hecho, se apoya para su análisis en K. HORNEY: New Ways in Psychoanalysis (trad.cast.: El nuevo psicoanálisis, FCE,México,1943) e Id.: The Neurotic Personality of Our Time (trad. cast.: La personalidad neurótica de nuestro tiempo, Ed. Paidós. Buenos Aires,1945), y en sólo una ocasión hace una alusión genérica a El miedo a la libertad de Fromm. Esto que decimos de Adorno, vale también respecto de Marcuse, en cuyo epílogo a su Eros y civilización -como ya señalamos en otro momento- retoma los argumentos de aquél con toda su parcialidad (cf. Supra, últimas páginas de 4.1: "De la experiencia compartida del exilio a la abierta discrepancia: Divergencias entre Fromm y Horkheimer", y notas 11,20 y 21). Los explícitos distanciamientos de Fromm respecto de Horney y Sullivan, apoyándose en razones objetivas, pueden verse como respuesta a las críticas de Adorno y Marcuse y a la malinterpretación en que se apoyan (cf. Supra,7.2.2: "Fromm, disidente entre los disidentes"; especialmente notas 188 y 191 y también la 202, y en el apartado siguiente 7.2.3).

El eco de las críticas de Adorno y Marcuse -que si aciertan en cuanto a los otros "revisionistas", yerran el tiro en lo que a Fromm se refiere-, resuena, por ejemplo, en las páginas dedicadas al pensamiento frommiano por P. ZIMA, en su empeño por abundar en la misma conclusión de que éste acaba en una posición "reformista" por "sociologizar" el psicoanálisis y "psicologizar" la sociología (cf. La Escuela de Frankfurt, Galba Ed., Barcelona,1976,155 ss.). Una posición similar, frente a la cual nuestra interpretación apunta constantemente en sentido contrario, es la sostenida tan insistente como sesgadamente por A. CAPARROS (cf. El carácter social según E. Fromm, Ob. cit.,pp.72,79,82,105,167 y 251).

denominar a esta parte **carácter social**. Este es necesariamente menos específico que el carácter individual. Al describir el segundo debemos referirnos a la totalidad de los rasgos que, en su peculiar configuración, constituyen la estructura de la personalidad de este o aquel individuo. El carácter social, por el contrario, comprende tan sólo una selección de tales rasgos, a saber: **el núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo; núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vida comunes del grupo mismo.** Si bien nunca dejarán de observarse **extraviados**, dotados de una estructura de carácter totalmente distinta, la de la mayoría de los miembros del grupo se hallará constituida por diferentes variaciones alrededor del mencionado núcleo; variaciones que se explican por la intervención de factores accidentales del nacimiento y de las experiencias vitales, en la medida en que éstas difieren entre un individuo y otro. Cuando nos proponemos comprender cabalmente al individuo como tal, estos elementos diferenciales adquieren la mayor importancia; pero en tanto nuestro propósito se dirige a la comprensión del modo según el cual la energía humana es encauzada y opera como fuerza propulsiva dentro de un orden social determinado, entonces debemos dirigir nuestra atención al carácter social"[42].

Al final del Apéndice a El miedo a la libertad, al que pertenece este párrafo que a pesar de su extensión nos hemos permitido citar, Fromm, sintetizando lo relativo a la **función** del "carácter social", nos lo pone abiertamente en conexión con lo que en este momento nos interesa, la "naturaleza humana":

"(El carácter social) surge de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a la estructura social. Los cambios en las condiciones sociales originan cambios en el carácter social, es decir, dan lugar a nuevas necesidades, nuevas angustias. Estas originan nuevas ideas o, por decirlo así, hacen a los hombres susceptibles de ser afectados por ellas; a su vez estas nuevas ideas tienden a estabilizar e intensificar el nuevo carácter social y a determinar las acciones humanas. En otras palabras, las condiciones sociales ejercen influencias sobre los fenómenos ideológicos a través del carácter; éste, por su parte, no es el resultado de una adaptación pasiva a las condiciones sociales, sino de una adaptación dinámica, que se realiza sobre la base de elementos biológicamente inherentes a la naturaleza humana o adquiridos como resultado de la

---

42 ML,303-304 (I,379) (Subrayados de Fromm). En otro lugar, entre tantos, Fromm insiste en esa diferenciación, trayendo a colación la noción de "matriz caracterológica" a la que antes hemos aludido: "El concepto del carácter social no se refiere a la estructura de carácter completa o altamente individualizada, de hecho, única, tal como existe en un individuo, sino a una 'matriz de carácter', **un síndrome de rasgos de carácter que se ha desarrollado como una adaptación a las condiciones económicas, sociales y culturales comunes a ese grupo** (...) El concepto del carácter social explica cómo la energía psíquica en **general** se transforma en la forma **específica** de energía psíquica que toda sociedad necesita emplear para funcionar. A fin de apreciar este hecho debe tomarse en cuenta que no hay una "sociedad" en general, sino que sólo existen estructuras sociales específicas; que cada sociedad y clase exigen diferentes tipos de funciones a sus miembros (...) Las demandas de su papel social deben convertirse en "segunda naturaleza", es decir, **una persona deber querer hacer lo que tiene que hacer.** La sociedad debe producir no sólo herramientas y maquinaria sino también el tipo de personalidad que emplea energía voluntariamente para cumplir un papel social. Este **proceso de transformación de la energía psíquica general en energía psicosocial específica** es mediado por el carácter social" (SCM,34-36 (III,254-257) (Subrayados de Fromm)).

evolución histórica"[43].

Si el carácter de los individuos -cabe decir: lo que **son** que está tras lo **hacen**- se configura mediado por el "carácter social", eso quiere decir que la "naturaleza humana" que en ese proceso se adapta dinámicamente cuenta con la socialidad como componente fundamental, hasta el punto de que sin ella no es pensable la individualidad humana. Es por el hecho de ser esencialmente social la existencia del hombre por lo que su "naturaleza" incorpora a sí lo que resulta de la evolución **histórica** -como nuevas necesidades y pontencialidades-, que es la evolución del hombre en tanto que social. Eso "adquirido" -conforme a la idea de "antropogénesis"- se incorpora a lo dado biológicamente, a lo que somos según nuestra corporeidad, de manera que la "naturaleza humana" no es ni sólo lo uno ni sólo lo otro, sino lo que resulta de la urdimbre de ambas cosas. Por eso, páginas atrás Fromm advertía:

> "Consideramos la naturaleza humana como condicionada por la historia, sin olvidar, empero, el significado de los factores biológicos y sin creer que la cuestión pueda formularse correctamente como una oposición entre elementos culturales y biológicos"[44].

Estas palabras reflejan el distanciamiento respecto del antagonismo freudiano naturaleza-cultura que Fromm manifiesta desde el comienzo de El miedo a la libertad, anticipando a la vez un planteamiento respecto de las **necesidades humanas**, donde el eco de Marx es claramente perceptible, que matizará en obras posteriores:

> "No acontece como si tuviéramos por un lado al individuo dotado por la naturaleza de ciertos impulsos, y por otro a la sociedad que, como algo separado de él, satisface o frustra aquellas tendencias innatas. Aunque hay ciertas necesidades comunes a todos, tales como el hambre, la sed, el apetito sexual, aquellos impulsos que contribuyen a establecer las **diferencias** entre los caracteres de los hombres, como el amor, el odio, el deseo de poder y el anhelo de sumisión, el goce de los placeres sexuales y el miedo de este goce, todos ellos son resultantes del proceso social. Las inclinaciones humanas más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre. En otras palabras,la sociedad no ejerce solamente una función de represión -aunque no deja de tenerla-, sino que posee también una función creadora. La naturaleza del hombre, sus pasiones y angustias son un producto cultural; en realidad el hombre

---

43 ML,325 (I,391-392). Hacemos notar que Fromm, así como ya no habla de "energía libidinal", como en los años treinta, sino de "energía psíquica" o sencillamente de "energía humana", así también se refiere a la adaptación dinámica de las "necesidades" o de la "naturaleza humana" y no, como antes, a la adaptación del "aparato instintivo", cambio que de todas maneras estaba "preanunciado" desde el momento en que en sus artículos de la "etapa de Frankfurt" ya llegó a hablar del aparato instintivo como una de las condiciones "naturales" (entrecomillando el término) que intervienen en el proceso social, y de la "naturaleza" ("**Natur**") del hombre mismo como su propia condición (**Beschaffenheit**) en la que lo instintivo ya se presenta socializado (cf. "Método y función de una psicología social analítica", en CP,190 (I,50-51)). La tendencia a la superación del instintivismo freudiano estaba, pues, claramente incoada, y sólo hacía falta el abandono de la teoría libidinal por las razones conocidas para que Fromm diera paso a un concepto más globalizador y dialéctico de "naturaleza humana".

44 Ib.,316 (I,386).

mismo es la creación más importante y la mayor hazaña de ese incesante esfuerzo humano cuyo registro llamamos historia"[45].

Pero no sólo el hombre es producto de la historia; también ésta es producto del hombre, como recuerda Fromm para de inmediato llevar el énfasis a que las energías humanas, ésas que son socialmente modeladas, operan como "fuerzas productivas" que forjan el proceso social[46], lo que conduce a reconocer la existencia de una "naturaleza humana" dinámica que es polo activo en la doble dialéctica individuo-sociedad y naturaleza-cultura:

> "**Si bien el desarrollo del carácter es estructurado por las condiciones básicas de la vida, y si bien no existe una naturaleza humana fija, ésta posee un dinamismo propio que constituye un factor activo en la evolución del proceso social.** Aún cuando no seamos capaces todavía de formular claramente en términos psicológicos cuál es la exacta naturaleza de este dinamismo humano, debemos reconocer su existencia"[47].

Es tal condición de polo **activo** del proceso social la que da pie a Fromm para afirmar que, si bien las necesidades humanas se ajustan a los requerimientos del sistema sociocultural, tal adaptabilidad no es ilimitada, pues más allá de cierto umbral de represión e insatisfacción -y no sólo de las necesidades fisiológicas que reclaman una satisfacción de manera más imperiosa, sino también y especialmente de las necesidades psíquicas consolidadas al hilo del curso histórico en el que el hombre ha ido desarrollando sus potencialidades-, aparecen reacciones de frustración tan altamente negativas que señalan el tope de una "patología" difícilmente soportable, y con él el límite de la adaptabilidad[48]. La misma "naturaleza humana" como resultado histórico no deja de estar condicionada en su adaptabilidad -y de ser, por tanto, condicionante- por las exigencias de su propia constitución, incubadas y maduradas en el proceso de su génesis:

> "Aun cuando no exista una naturaleza humana prefijada, no podemos considerar dicha naturaleza como infinitamente maleable y capaz de adaptarse a toda clase de condiciones sin desarrollar un dinamismo psicológico propio. La naturaleza humana, aun cuando es producto de la evolución histórica, posee ciertos mecanismo y leyes inherentes, cuyo descubrimiento constituye la tarea de la psicología"[49].

---

45 Ib.,34-35 (I,224-225).

46 Cf. Ib.,36 (I,225).

47 Ib.,315-316 (I,386) (Subrayados de Fromm). Esas palabras encuentran su continuidad en estas otras: "**Algo**, digamos X, **reacciona ante las influencias ambientales en formas, susceptibles de averiguación, que derivan de sus propiedades.** La naturaleza humana no es fija -y por eso la cultura no puede ser interpretada como el resultado de instintos humanos fijos-, ni la cultura es un factor fijo al que se adapte la naturaleza humana en forma pasiva y completa. Es verdad que el hombre puede adaptarse aun a condiciones insatisfactorias, pero en este proceso de adaptación desarrolla reacciones mentales y emocionales definidas que derivan de las propiedades específicas de su propia naturaleza" (EP,35 (II,19) (Subrayados de Fromm).

48 Cf. ML,314 (I,385).

49 Cf. Ib.,37 (I,226).

Así, pues, rechazando tanto el biologicismo como los ambientalismos de diverso cuño, Fromm plantea como sigue su posición ante la "naturaleza humana", situando su problemática bajo el enfoque dialéctico que le va a llevar a elaborar con mayor precisión su concepto de la misma:

> "La naturaleza humana no es ni la suma total de impulsos innatos fijados por la biología, ni tampoco la sombra sin vida de formas culturales a las cuales se adapta de una manera uniforme y fácil; es el producto de la evolución humana, pero posee también ciertos mecanismos y leyes que le son inherentes. Hay ciertos factores en la naturaleza del hombre que aparecen fijos e inmutables: la necesidad de satisfacer los impulsos biológicos y la necesidad de evitar el aislamiento y la soledad moral (...) el individuo debe aceptar el modo de vida arraigado en el sistema de producción y de distribución propio de cada sociedad determinada. En el proceso de adaptación dinámica a la cultura se desarrolla un cierto numero de impulsos poderosos que motivan las acciones y los sentimientos del individuo. Este puede o no tener conciencia de tales impulsos, pero, en todos los casos, ellos son enérgicos y exigen ser satisfechos una vez que se han desarrollado"[50].

En las páginas de El miedo a la libertad ya está **in nuce** todo el desarrollo posterior de la teoría antropológica frommiana. En ellas, sobre lo dicho, se adelanta lo que es su análisis de las **condiciones de la existencia humana,** cauce por el que Fromm da el salto desde las aportaciones de las ciencias al nivel de la reflexión filosófica en el que se ubica la elaboración de su concepción dialéctica de la "naturaleza" del hombre. A través de él, Fromm va a la búsqueda de los determinantes últimos de la "situación humana", en virtud de los cuales la realidad procesual de la existencia del hombre se orienta de raíz al tránsito desde la **libertad-de** a la **libertad-para** el pleno despliegue autorrealizativo de las potencialidades humanas. En las mencionadas páginas lo expresa así:

> "La existencia humana empieza cuando el grado de fijación instintiva de la conducta es inferior a cierto límite; cuando la adaptación a la naturaleza deja de tener carácter coercitivo; cuando la manera de obrar ya no es fijada por mecanismos hereditarios. En otras palabras, la **existencia humana y la libertad son inseparables desde un principio.** La noción de libertad se emplea aquí no en el sentido positivo de "libertad para", sino en el sentido negativo de "libertad de", es decir, liberación de la determinación instintiva del obrar"[51].

Esa libertad constitutiva del hombre concentra sobre sí toda la ambigüedad de lo humano. De entrada, implica esa carencia de determinación instintiva que pone al hombre en la naturaleza en una situación de desamparo e inadecuación que ninguna otra especie comparte; pero "este mismo desamparo constituye la fuente de la que brota el desarrollo humano; la debilidad biológica del hombre

---

50 Ib.,44-45 (I,230).

51 Ib.,54 (I,236) (Subrayados de Fromm).

es la condición de la cultura humana"[52]. El nudo de la cuestión radica en cómo se transforma esa condición negativa en despliegue positivo de las potencialidades que encierra, en cómo la libertad negativa se torna libertad positiva. La tesis frommiana es que en ese proceso dialéctico de **superación** transformadora de la negatividad originaria consiste la "humanización" del hombre, su hacerse "humano" a lo largo de su historia, tanto social como individual. En el primer caso, la tarea (política) consiste en ganar las condiciones sociales para la realización positiva de la libertad de los individuos. En el caso de la trayectoria vital de cada uno, la tarea consiste en avanzar arrostrando la inseguridad y la carga de la propia libertad (negativa), a través de la ruptura con los vínculos que tratan de reemplazar a la unidad perdida con la naturaleza, impidiendo el completo desarrollo humano, hacia "una individualidad libre, capaz de crear y autodeterminarse"[53]. Se trata, pues, de resolver positivamente la originaria ambigüedad inherente a la propia condición del hombre, ganando la libertad positiva asumiendo y ensanchando la libertad negativa:

> "Hay tan sólo una solución creadora posible que pueda fundamentar las relaciones entre el hombre individualizado y el mundo: su solidaridad activa con todos los hombres, y su actividad, trabajo y amor espontáneos, capaces de volverlo a unir con el mundo, no ya por medio de los vínculos primarios, sino salvando su carácter de individuo libre e independiente"[54].

La concepción dialéctica de Fromm pretende, pues, dar cuenta del teleologismo antropológico no determinista en que puede apoyarse el sentido de lo "humano"; un sentido que, por lo demás, de ninguna manera puede eliminar el inerradicable componente **trágico** de la existencia del hombre, el cual, acompañando a su autoconciencia, hunde sus raíces en el hecho mismo de ser parte de la naturaleza y, sin embargo, trascenderla, un trascender que no puede sustraerse a la muerte como destino final[55].

Lo que hay que subrayar desde aquí es que el proceder de Fromm para su conceptualización de la "naturaleza humana" se desmarca de todo planteamiento apriorístico; responde, por el contrario, a un enfoque que con todo derecho puede reclamar la denominación de "reconstructivo": la vía para explicar las tendencias humanas y la "naturaleza" en que arraigan sólo puede ser "la de analizar toda la historia social e individual del hombre"[56]. Es a la luz de la historia colectiva y de las biografías individuales, haciéndose cargo de las tendencias contradictorias que en ambos casos las atraviesan, como cabe acceder, mediando el salto al nivel filosófico-antropológico que ha de constituir el último tramo de una "reconstrucción" que no puede sino apoyarse en las ciencias explicativas de esas historias, a la contradictoriedad esencial de la

---

52 Ib.,55 (I,236).

53 Ib.,57 (I,238).

54 Ib.,58 (I,338).- Recordamos que la noción de "espontaneidad" que aquí utiliza Fromm preludia la que pronto iba a desarrollar: la de "productividad".

55 Cf. Ib.,55-56 (I,236).

56 Ib.,315 (I,386).

existencia humana que especifica universalmente la "condición" del hombre"[57]. El análisis tanto de la historia social como de las trayectorias biográficas revela el entrecruzamiento de tendencias que las surcan, y que cuando en sus respectivos cursos dialécticos se presenta la primacía de las tendencias negativas de signo regresivo es como consecuencia de no desarrollarse las positivas, en lo que cabe calificar como proceso de "perversión" de las potencialidades humanas[58]. Puede decirse entonces que el análisis de las "patologías" (sociales e individuales) que **de hecho** aparecen en la existencia concreta de los hombres es lo que nos sitúa tras la pista de una "naturaleza humana" que se manifiesta así, negativamente, en su **resistencia** frente al modelamiento social que frustra sus tendencias positivas. Después de todo, los mismos análisis "reconstructivos" muestran que esa **resistencia** -patente cuando emerge desde el sufrimiento bajo condiciones de explotación y miseria, pero no menos real, aunque menos "visible", en el "malestar" de una sociedad competitiva y consumista como la nuestra- es uno de los factores claves en los procesos de cambio, tanto a nivel sociohistórico como personal. Fromm se extiende sobre ello en estos párrafos que merecen citarse:

> "El hombre puede adaptarse a la esclavitud, pero reacciona frente a ella disminuyendo sus cualidades intelectuales y morales; puede adaptarse a una cultura saturada de desconfianza y hostilidad mutuas, pero reacciona a esta adaptación transformándose en un ente débil y estéril. El hombre puede también adaptarse a condiciones culturales que demandan 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".
>
> "El hombre no es una hoja en blanco sobre la cual la cultura puede escribir su texto; él es una entidad cargada de energía y estructurada en formas específicas que, al adaptarse, reacciona en formas específicas también, susceptibles de investigarse, frente a las condiciones externas.

---

57 Como se puede entrever por nuestra calificación del proceder frommiano como "reconstructivo", encontramos una notable similitud entre él y la propuesta actual de J. HABERMAS cuando apela a un método de **verificación indirecta** para contrastar los resultados de la reflexión filosófica con los de las ciencias, en especial los de las ciencias reconstructivas -distanciándose así del empeño "fundamentalista", con residuos de "filosofía primera", que encuentra en el planteamiento trascendental de Apel- (Cf. Teoría de la acción comunicativa, vol.II,Ed. Taurus, Madrid,1988,pp.562 ss.). Así, pues, nos atrevemos a decir -salvando las distancias, pues la elaboración epistemológica de Habermas es mucho mayor (aunque Apel, por su parte, siga pensando que es inconsistente)- que también en este punto encontramos cierta anticipación por parte de Fromm. Por algo éste se mantuvo siempre apegado al proyecto interdisciplinar de los "frankfurtianos" en los años treinta, el mismo por el que Habermas también ha mostrado su estima frente a la "refilosofización" posterior hacia la que derivaron Horkheimer y Adorno (cf. Ib.,vol. I,pp.491-493). De hecho, además, Habermas valora positivamente a Fromm, haciendo referencia a trabajos suyos de los años treinta y a El miedo a la libertad, destacando las virtualidades de la alternativa que representaba, junto a otros, dentro del círculo "frankfurtiano", distinta a la que se impuso después con Horkheimer, Adorno y, en parte, Marcuse (cf. Ib.,vol.II,pp.537-538).

58 En base a la clave antropológica proporcionada por el par dialéctico **libertad-de/libertad-para**, Fromm trae a colación frecuentemente el paralelismo entre la historia social y el proceso biográfico del logro de la individualidad libre y autónoma. Respecto a esa versión suya del paralelismo filogénesis-ontogénesis hay que decir, por una parte, que se justifica en tanto que ambos procesos remiten a lo que son las condiciones específicas de la existencia humana, pero hay que recordar, por otra, que Fromm concede a tal paralelismo un valor heurístico, que en todo caso exige explicar (y no "analogizar") las causas respectivas a las que obedecen esos dos procesos, aunque tanto por el lado de la historia social como por el de las trayectorias biográficas hay que tener siempre presente la interrelación dialéctica individuo-sociedad.

> Si el hombre se hubiera adaptado autoplásticamente a las condiciones externas, alterando, al igual que un animal, su propia naturaleza, y fuera apto para vivir bajo un solo conjunto de condiciones ante las cuales desarrollaría una adaptación especial, habría alcanzado ese callejón sin salida de la especialización que es el destino de toda especie animal, haciendo de ese modo imposible la historia. Si, por otra parte, el hombre pudiera adaptarse a todas las condiciones sin combatir aquéllas que van contra su naturaleza, carecería también de historia. La evolución humana tiene su raíz en la adaptabilidad del hombre y en ciertas cualidades indestructibles de su naturaleza que le impulsan a no cesar jamás en la búsqueda de condiciones más ajustadas a sus necesidades intrínsecas"[59].

Según Fromm, por tanto, la tensión, que puede llegar a ser explosiva, entre las necesidades sociales y las "necesidades humanas" insatisfechas de la propia "naturaleza" de los individuos es exponente del "télos" al que ésta apunta como su realización óptima -expresable como la "salud" que entraña el despliegue de sus potencialidades positivas-, el cual, desde la contradictoriedad de la existencia humana, se descubre así por la vía negativa de las **consecuencias deshumanizantes** que comporta la no satisfacción de las necesidades y el bloqueo de las potencialidades que definen su tendencia progresiva[60]; las consecuencias que en definitiva implica el profundizar, en vez de salvar, el hiato entre la **libertad-de** y la **libertad-para.** Vale en tal tesitura lo de que si no se avanza, se retrocede, retroceso que sobrepasando cierto límite desemboca en lo "**inhumano**", tanto si tiene que ver con las condiciones de mera supervivencia como si se trata de las condiciones exigidas por la "vida digna", pues en tanto se hallan negadas quebrantan las exigencias urgidas desde la integridad de la "condición humana" históricamente gestada.

En cuanto a los análisis "reconstructivos" hay que hacer hincapié en que, desde Fromm, es necesario mantener en relación dialéctica esas dos vías señaladas, la sociohistórica y la psicológica. Si **sólo** se atiende a la perspectiva psicológica -lo que podría parecer plausible, dado que la "naturaleza humana" es de los individuos-, ello no es suficiente para ganar filosóficamente un concepto adecuado de su "naturaleza", pues las patologías individuales por sí solas son deficitarias en cuanto criterio negativo emergente desde la tarea "reconstructiva", ya que su propia definición se halla de entrada socialmente mediatizada por la reducción que opera culturalmente de lo "sano" a lo "normal". Es decir, la adaptación socialmente exitosa no es ningún índice fiable de "humanización". En consecuencia, la perspectiva psicológica ha de estar mediada por el análisis crítico de la realidad social para poder alcanzar el objetivo de su función "reconstructiva". Pero, por otro lado, un tanto de lo mismo puede decirse de la perspectiva sociológica, pues por sí sola, sin el referente crítico de una idea de "salud" psíquica ganada como contraconcepto

---

59 EP,35-36 (II,19-20). Puede resultar algo chocante la frase final del primer párrafo acerca de que el hombre no puede cambiar su propia naturaleza, en tanto parecería contradecir las afirmaciones sobre su carácter histórico. No hay tal contradicción, pues esa declaración de Fromm en este contexto hay que interpretarla en el sentido de que los individuos no pueden proponerse cambiar su "naturaleza humana", pues, aparte de que la propia evolución de ésta es algo que no puede plantearse en términos de escasas generaciones, y menos en el tiempo de vida de los individuos de una generación, hay que tener en cuenta que la evolución histórica precedente ha hecho que se "incorporen" a su "naturaleza" necesidades y potencialidades que una vez consolidadas constituyen un punto de no retorno, algo, por tanto, que demanda satisfacción y que no puede cambiarse **arbitrariamente**.

60 Cf. BCI,30 (IX,57-58).

dialéctico de lo "patológico", su enfoque no podrá salir de la constatación de lo socialmente dado, sin posibilidad alguna de distanciamiento crítico respecto de la facticidad del hombre socializado, lo que cierra el camino a cualquier concepción de lo "humano" que por su universalidad transcultural sea instancia crítica para detectar y afrontar los "defectos socialmente modelados".

Frente a las insuficiencias de esas dos perspectivas **aisladas**, es la teoría del "carácter social" lo que permite superarlas poniendo a ambas en mediación dialéctica. Si los caracteres de los individuos se hallan mediados y mediatizados por el "carácter social", es éste el que brinda la plataforma adecuada para abordar las "patologías sociales" que constituyen el caldo de cultivo de las patologías individuales (incluso de las no reconocidas socialmente como tales) -lo que no quiere decir que éstas se vean siempre determinadas en todos sus extremos por aquéllas-. Así, el análisis crítico de las "patologías sociales" -vale decir: de la **alienación** estructuralmente inducida-, poniéndolas en correlación con las patologías individuales -la alienación de sí mismos que experimentan los individuos-, permite mostrar la distancia existente "por término medio" (es decir, respecto de la mayoría de los miembros de una sociedad que comparten su "carácter") entre las exigencias que supone el despliegue de las potencialidades humanas y el grado de realización que respecto a ellas se alcanza en un sistema social dado. Dicho de otro modo -en negativo-: desde la teoría del "carácter social" se puede hacer patente el grado de no coincidencia entre las "necesidades humanas" de los individuos de una sociedad y las "necesidades sociales" que han hecho valer su fuerza represora, puesto que en función de ellas aquéllas han sido adaptadas y canalizadas. Es, pues, por medio de la noción de "carácter social" como cabe correlacionar la "salud" de los individuos y la "salud" de la sociedad en que viven -sin pasar por alto la diferencia de parámetros con las que en uno y otro caso hay que definirlas-, haciendo saltar los criterios de salud que ésta impone. Si se prescinde del "carácter social" como mediación sociopsicológica queda obturado el camino para acceder, por la vía "reconstructiva" de signo negativo señalada, a una concepción de la "naturaleza humana" que a la vez que recoja su dimensión social, permita responder a la pregunta de qué significa "ser humano", pues la misma pregunta permanecerá bloqueada por lo que **de facto** sea el "hombre social" (socialmente modelado en un sistema determinado), el cual ya ha dejado tras de sí, reprimidas, las necesidades y potencialidades positivas cuya satisfacción y despliegue, respectivamente, el sistema no tolera. Estas quedan relegadas a lo inconsciente -lo inconsciente de los individuos a cuyo través pasa, mediándolo igualmente, el "inconsciente social" a la base del "carácter social"-, de lo que puede decirse entonces, como lo hace Fromm, que representa al "hombre universal", en contraposición al "hombre social" que somos, cuya imagen se nos presenta desde lo que somos conscientes.

Dado que la represión se halla socialmente inducida, modulándose además en cada caso por los factores represivos añadidos propios del particular entorno de relaciones de cada cual, lo que queda representado por lo inconsciente es "el hombre total -menos la parte de él que corresponde a su sociedad"[61]. Esta es la que pasa a ser consciente para el "ego" organizado, pero en sus márgenes subsisten esas posibilidades humanas, tanto positivas como negativas, que no por reprimidas dejan de pertenecer, en cuanto tales

---

61 PBZ,116 (VI,328);cf. también BCI,121 (IX,121 y "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,264 (V,410).

posibilidades e inconscientemente, al "yo"[62]. Asimismo, del "inconsciente social", como lo socialmente inconsciente que no traspasa los filtros que determinan lo que puede sentirse, pensarse y decirse, cabe afirmar que en él se registran las posibilidades que permanecen al margen de lo que la sociedad requiere y permite. Es desde esta consideración de lo reprimido o inconsciente como puede sostenerse que la **imagen contrafáctica** del "hombre universal", como el que potencialmente somos -o fuimos (hipotéticamente) o podemos, en el límite de nuestras posibilidades, llegar a ser (visto en clave utópica)-, recoge las necesidades y potencialidades positivas pendientes de satisfacción y despliegue[63]. Así, pues, en el "espacio" que se abre por la tensión entre el "hombre social" y el "hombre universal", la cual emerge del entrecruzamiento dialéctico entre lo individual y lo social, lo consciente y lo inconsciente, donde cabe el acceso a un concepto de "naturaleza humana" que, no siendo ni biologicista ni metafísico, deje también atrás tanto el reduccionismo psicologista como el sociologista.

10.1.2.3. La "naturaleza" del hombre y su "esencia" como la contradicción de su existencia. Necesidades y potencialidades humanas. Las pasiones y el carácter (como "segunda naturaleza").

Después de lo expuesto hasta aquí podemos afirmar ya el lugar central que ocupa el concepto de "naturaleza humana" en el pensamiento de Fromm; se puede decir que es la categoría clave de su edificio teórico, sobre la que convergen las herencias recibidas que él somete a su propia reelaboración. Fromm busca un concepto de "naturaleza humana" que responda a lo **universal y específicamente humano** -lo cual en ningún momento hay que apresurarse a identificar con lo que una sociedad determinada suponga que es la naturaleza humana[64], y que por ello sea válido como concepto capaz de articular sobre sí la **explicación** de la compleja pluridimensionalidad de lo humano (sin reduccionismos) y como concepto que permita **comprensivamente** dar cuenta de qué significa ser "humano" (sin lastres metafísicos), de manera que constituya desde ambas vertientes -explicación y comprensión- una **instancia crítica** (antiideológica) y un referente ético-utópico respecto de la realidad del

---

62 Cf., por ejemplo, PR,125-126 (VI,280). Fromm distingue, en éste y otros contextos, entre el "ego" y el "yo". El primero es el yo organizado dentro de los límites impuestos por los mecanismos represivos, mientras que el segundo alude al yo de la personalidad integral, en la que hay que incluir sus posibilidades no realizadas y su capacidad para trascender los límites del "ego".

63 Podemos observar que Fromm utiliza la expresión "hombre total" para los casos en los que alude a todas las posibilidades, positivas y negativas, del hombre; es en ese sentido en el que trae a colación el aforismo de Terencio de que "nada humano me es ajeno", y en el que por su parte hace hincapié en que "es el ser humano lo que hace al hombre tan inhumano". ("**Es ist das Menschsein, was den Menschen so unmenschlich macht**". Subrayado por Fromm en su artículo "Lieber fliehen als Kämpfen", en Bild der Wissenschaft, 11(1974),p.58 (recogido en ADH,134 (VII,111)) con las siguiente traducción: "es la índole de humanidad del hombre la que lo hace tan inhumano", del texto en inglés que dice así: "it is man's humanity that makes him so inhuman"). Por el contrario, la expresión "hombre universal" la reserva para cuanto alude sobre todo a las posibilidades positivas, indicando que el inconsciente "representa su pasado (de ese "hombre universal") hasta el alba de la existencia humana y representa su futuro hasta el día en que el hombre llegue a ser plenamente humano" (PBZ,116 (VI,328) y también BCI,121 (IX,121) y SD,161-162 (VI,194)).

64 Cf. RE,64 (IV,302).

hombre[65]. Con el concepto en cuestión, por tanto, no sólo se pretende hallar una "clave" para decir **qué es** el hombre -a sabiendas de que no es plenamente definible y que sólo una aproximación dialéctica a su "condición" es el cauce para dar respuesta a una pregunta que sería mejor formular en términos de "quién"-,[66] sino también para vislumbrar desde ahí **qué puede ser** y roturar a continuación el espacio abierto, pero indefinido, de **lo que deber ser**[67]: Fromm no elude la carga valorativa de un concepto **humanista** de "naturaleza humana" cuya búsqueda está orientada de raíz por una manifiesta intención ético-utópica[68].

Hemos visto que el punto de arranque de Fromm para su teoría antropológica lo constituye su teoría del "carácter social", lo cual, dado que ésta la desarrolla en el marco del materialismo histórico, le permite decir con todo derecho que él parte de **este** materialismo para llegar a su concepto de "naturaleza humana"[69]. La teoría de la misma, desde ese punto de partida y en ese marco de referencia, "está basada -afirma Fromm expresamente- en el hecho de la 'situación humana', en las condiciones específicas de la existencia humana". Antes, sin embargo, de centrarnos en el análisis frommiano de dicha situación, conviene esclarecer aún más su postura en algunos puntos fundamentales que tienen que ver con su propia interpretación del pensamiento antropológico de Marx, para así encauzar lo más correctamente posible el seguimiento por nuestra parte de los pasos de Fromm en la elaboración de su **antropología existencial-dialéctica.**

Insistimos una vez más en que Fromm se identifica con la concepción del hombre de Marx, a la que considera pieza clave del pensamiento de éste a lo largo de toda su obra, pero de la que, no obstante, piensa que es necesario explicitarla y profundizarla más de lo que lo hizo el propio Marx. Para éste, lo definitorio del hombre es la "actividad libre y consciente" de manera que ahí radica su "esencia" -en la terminología de los Manuscritos-, que no puede ser sino **histórica**: si el hombre se define por su "actividad (Tätigkeit) libre y consciente", no puede tratarse de una esencia fija, puesto que él es lo que hace de sí mismo a lo largo de su historia. Esta es historia **social**, del hombre en su **existencia social**, en virtud de lo cual puede afirmarse igualmente que su "esencia" es radicalmente **social**: lo que el hombre es, lo es por y desde la trama de sus relaciones sociales (Tesis sobre Fuerbach). Pero esa historia del hombre en su existencia social, de la que él es resultado, no es el curso lineal de un progreso unívoco en el que él desarrolle plenamente sus potencialidades a través del metabolismo **social** con la naturaleza (trabajo) para satisfacer sus necesidades. Por el contrario, es una historia cargada de contradicciones en la que el peso de lo **negativo** en su curso dialéctico se condensa en la realidad escindida de lo que es fácticamente la existencia social del hombre: escisión respecto de sí mismo, de los otros y de la naturaleza. Así, hasta ahora, el hombre que es producto de la historia que él mismo ha protagonizado es un

---

65 Puede verse al respecto EP,34 (II,19) y "La medicina y el problema ético del hombre moderno", en CHA,82 (IX,356).

66 Cf. MM,Introduction,p.9 (IX,380).

67 Cf., por ejemplo, TS,118 (II,355).

68 Véase RE,61-62 y 66 (IV,300-301 y 304).

69 Así lo reafirma Fromm, en su polémica con Marcuse, frente a las acusaciones de teoría "ideologizada" lanzadas por éste (cf. "The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'. A Rephy to Herbert Marcuse", en Dissent, 2(1955),p.344 (VIII,115-116)).

hombre **alienado**, es decir, un hombre mutilado, despojado de aquello que lo hace "humano" -su ser activo libre y conscientemente-, en virtud del desarrollo, que ciertamente se ha dado, de sus capacidades -socioeconómicamente: de las fuerzas productivas-, pero de un desarrollo que se ha dado "pervertidamente" bajo la presión de unas relaciones de dominio entre los hombres asentadas estructuralmente en sus condiciones materiales de vida. Estas han ido cambiando a lo largo de la historia, en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas -con lo que supone de desarrollo de las capacidades (y también las necesidades) humanas-, como han ido cambiando las relaciones erigidas sobre ellas y las formaciones sociales en que se han estructurado sociopolíticamente; pero, con todo, eso no ha resuelto el "enigma" de la historia -es decir, la orientación de su curso-. Las mismas fuerzas que la han ido posibilitando como historia de libertad, de emancipación, han ido reforzando también su otra cara de historia de alienación. Es en la fase histórica del capitalismo donde la tensión entre esas dos tendencias llega al máximo, y desde la que, a la vez que retrospectivamente se capta el devenir dialéctico que en él desemboca, se redibuja además un nuevo horizonte de emancipación, dado el potencial económico y humano que se acumula en la sociedad capitalista. En la perspectiva de Marx, dicho potencial **puede** permitir resolver la ambigüedad de la historia y decantar su curso hacia la emancipación de los individuos, dando el "salto" revolucionario a una nueva forma de sociedad donde las causas de la alienación hayan sido suprimidas, porque ya el mismo modo de producción responderá a las necesidades humanas de todos y la misma actividad productiva (trabajo) será en condiciones libres de dominio, conformes por tanto a la dignidad del hombre, quedando despejado el camino para la **autorrealización** humana en todas sus dimensiones (no sólo en el trabajo). Tal sigue siendo el horizonte utópico del "reino de la libertad" sobre la base del "reino de la necesidad", delineado por Marx en El Capital, en el cual se dibuja, aunque sea con los rasgos imprecisos de lo vislumbrado -y de lo que casi no se puede hablar- como posibilidad, la imagen de una existencia humana no escindida, o, dicho positivamente, de un "hombre humanizado" que verdaderamente sea **activo, libre y conscientemente**, es decir, un hombre que es, o está siendo, lo que puede ser -en el lenguaje de los Manuscritos, un hombre cuya existencia responde plenamente a su "esencia" (como principio dinámico)-.

En lo que Fromm hace hincapié, si recordamos, es en que si en El Capital de Marx ya no habla de "esencia", sigue operando con un concepto de "naturaleza humana" que, por lo demás, no se queda en ser explicativo, sino que también es normativo. Si Marx continúa hablando de un hombre fragmentado, mutilado, es porque cuenta con una concepto de "naturaleza humana" que le permite pensar en un poder-ser del hombre no mutilado ni fragmentado, en un hombre no alienado, desde lo que es una "naturaleza humana" que posibilita la alienación, pero que también comporta la posibilidad de su superación en el despliegue "humanizante" de sus capacidades. Así, para Fromm, respecto a la concepción del hombre de Marx, tal como queda esbozada en las páginas de su obra culmen, es fundamental la distinción que éste baraja entre "naturaleza humana en general" -expresión en la que, según la interpretación frommiana, quedaría recogida la anterior noción de "esencia"- y "naturaleza humana históricamente condicionada", que es la que presentan los individuos en su realidad concreta. Es esa distinción la que permite a Marx mantener el fundamento antropológico de su teoría crítica: la distancia entre una "naturaleza" y otra, entre lo que exige la primera y lo que es la facticidad de la segunda, señala el grado de alienación existente, y el trecho a recorrer para su superación. Esta es tarea de los hombres **reales**, en la medida que éstos logren de su "naturaleza históricamente condicionada" que sea expresión adecuada -para lo cual es necesario cambiar las **condiciones**- de las potenciali-

dades y exigencias de la "naturaleza humana en general". Esta última no se da sino condicionada, y no supone ninguna esencia ahistórica; es la "naturaleza" común a todos, que se da en todos **ya** condicionada, pero que constituye lo que es susceptible de condicionamiento, lo cual hay que entenderlo a la vez como resultado "sedimentado" de toda una historia condicionante precedente. Así, pues, es la "naturaleza humana en general" la que ya es social e histórica -como va implícito en que no pueda darse sino condicionada sociohistóricamente-, y la que encierra en sí el principio dinámico de la praxis que despliegan los hombres para el hacerse "humanos" en su existencia concreta.

Pues bien, llegados a este punto, lo que hay que decir -y por ello era necesario volver atrás y resumir la interpretación frommiana de las ideas antropológicas marxianas[70]- es que el concepto de "naturaleza humana" de Fromm responde justamente a esa noción de "naturaleza humana en general" de Marx, pretendiendo ser una elaboración de la misma que permita cubrir mejor las funciones que ella desempeñaba, aunque no de manera suficientemente explícita, en su pensamiento: principio explicativo de la realidad del hombre, instancia crítica para abordar la facticidad de su estado de alienación, y punto de referencia para pensar su plena "humanización". Teniendo a la vista esa distinción de Marx que hemos comentado, y sabiendo que el concepto de "naturaleza humana" de Fromm equivale a la noción de "naturaleza humana en general" de aquél, se comprende mejor el énfasis de éste al decir que **lo que hay** son hombres concretos -y no, por tanto, una naturaleza humana "separada", cual esencia metafísica universal que se particularizaría en cada individuo-. La "naturaleza humana" ni es una abstracta esencia metafísica ni es tampoco una realidad empírica directamente observable, extremos que se excluyen al afirmar a este respecto que **lo que hay** son individuos en su existencia concreta. Por ello, Fromm escribe:

> "La naturaleza humana, como tal, nunca puede ser observada, sino únicamente en sus manifestaciones específicas en situaciones específicas. Es una construcción teórica que puede inferirse del estudio empírico de la conducta del hombre"[71].

El concepto de "naturaleza humana" no responde, pues, a una realidad empírica, directamente observable, pero tampoco a una realidad metafísica distinta del hombre, como entidad con un estatuto ontológico diferenciado, puesto que, **además,** lo que con él se designa puede inferirse desde el conocimiento empírico de la realidad humana. El concepto de "naturaleza humana" es así un **constructo teórico** metaempírico, pero no metafísico, que se obtiene a partir del estudio empírico de la realidad del hombre, pero por un proceso inferencial que nos desplaza fuera del nivel del conocimiento empírico, puesto que aquello a lo que se refiere el constructo teórico inferido ya no es directamente observable. No obstante, es susceptible de una verificación **indirecta,** a través -como decíamos en el apartado anterior -de la contrastación crítica con lo que las ciencias dicen sobre el hombre. Tal verificación indirecta es el camino de vuelta de ese proceso inferencial que desde los estudios empíricos de las ciencias nos sitúa,en tanto se realiza la inferencia, en el distinto nivel de la reflexión filosófico-antropológica. El que en ese plano se articule esa "construcción teórica" que es el concepto de "naturaleza

---

70 Cf. Supra, 8.1.3: "La concepción del hombre de Marx: idea del "hombre productivo", concepto de naturaleza humana y teoría de la alienación".

71 EP,36-37 (II,20-21).

humana" no significa que estemos ante una simple ficción teórica -no es una mera designación nominalista, y tampoco una hipotética construcción contrafáctica al modo del "estado de naturaleza" de Hobbes o de Rousseau-, ya que se refiere a algo **real** en los hombres, propio de la **realidad** de cada uno de ellos, a través de la cual se manifiesta como posibilitante de lo que son y como límite de lo que pueden ser, como impulso y raíz de las tendencias humanas y como "resistencia" frente a lo que se enfrenta a ellas. Ese algo real es la condición humana **común** a todos los hombres, aquello en virtud de lo cual **todos** son humanos por igual -lo que no implica que todos sean igualmente "humanos" (humanizados)-. Y precisamente, como veíamos páginas atrás, la vía "reconstructiva" de la "ciencia del hombre", que tiene por objeto la "naturaleza humana", es el camino de acceso a ella, como vía que, desde lo empírico, faculta, sobre todo por las reconstrucciones de signo negativo en base a las reacciones de **lo que resiste** ante condiciones patógenas[72], para el salto inferencial, el cual, por otra parte, cuenta con presupuestos cuya procedencia no es directamente empírica, puesto que orientan ya el mismo proceder reconstructivo -tanto a nivel social como psicológico individual-, posibilitante de la inferencia por la que se gana el concepto de "naturaleza humana".

Si tal concepto es ganado, pues, reconstructiva e inferencialmente, eso quiere decir que no es ningún concepto apriorístico, que supondría, si no un planteamiento metafísico, sí un acceso de cuño trascendentalista, lo cual queda lejos de la tesitura frommiana. Ahora bien, si esa "naturaleza humana" que se reconstruye teóricamente es algo **real** -volvemos a decir: metaempírico, pero no metafísico-, que se da en la **realidad** de los hombres como aquello en virtud de lo cual son humanos y que posibilita su "humanización", entonces cabe **en cierto modo** considerar esa "naturaleza" como un **"a priori" antropológico** -denominación que, desde luego, no utiliza Fromm, pero pensamos que cuadra con su concepción-, con la salvedad de que supone una especie de "a priori" -que, por otra parte, no se puede formular como sólo **"a priori" corporal**, pues eso podría entenderse como afectado de reduccionismo biologicista[73]- respecto de lo que es la realidad de los individuos y su experiencia "humana", pero que en todo caso sería un **"a priori" sui generis** en tanto que eso que es condición de lo humano -"condiciones específicas de la existencia humana", suele decir Fromm- se ha gestado en la evolución biológica y sociocultural de la especie. Con esta crucial salvedad, y precisando que se trata, desde el carácter condicionante de lo que resulta de la historia precedente como "antropogénesis", de un **"a priori"** respecto de lo que sean y puedan ser los individuos en su existencia concreta, cabe matizarlo más como **"a priori" antropológico-existencial**; y aún más, si cabe, añadiendo: **conformado procesual-dialécticamente en la historia de la especie.** Es por esto último por lo que permite un acceso "reconstructivo" a él, que se complementa, a la vista además del paralelismo heurístico que se puede establecer entre lo filogenético y lo ontogenético, con el remontarse "hacia atrás" a lo largo de las historias

---

72 Cf. Ib.,36 (II,20).

73 No obstante, el concepto frommiano de "naturaleza humana", entendido como **"a priori" antropológico**, puede hacerse equivaler a lo que K. O. APEL formula como el "a priori corporal de una autodiagnosis psicosomática y de una autoterapia de la humanidad" al que al final remite el interés cognoscitivo rector de la "crítica de las ideologías" que, mediando dialécticamente "comprensión" y "explicación", constituye, como "psicoanálisis" de la historia humana social y como "psicoterapia" de las actuales crisis de la acción humana, la fundamentación lógica con **sentido** y la justificación moral de las ciencias objetivo-explicativas del hombre (cf. "Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica", en La transformación de la filosofía, vol. II, Ob. cit.,pp.119-120).

individuales hasta su "más acá" posibilitante-condicionante. Redunda en favor de considerar a eso como **"a priori"** el hecho de que Fromm encuentre ahí lo que, respecto de los individuos, es lo **constante**[74], lo pensable como presupuesto del modelamiento sociocultural que da lugar a la infinita variabilidad de "las manifestaciones específicas en situaciones también específicas" de lo humano.

Pensamos, pues, que traduciendo la concepción frommiana de la "naturaleza" del hombre a estos términos de un **"a priori" antropológico** se clarifica su postura sin traicionarla o deformarla en ningún sentido. A nuestro parecer es congruente con su declaración acerca de la "naturaleza humana" como "construcción teórica" metaempírica, pero inferida a partir de lo empírico, que se refiere a algo **real**, en el sentido indicado. Y, además, entendiendo su concepto de "naturaleza" como **"a priori" existencial** -no como "a priori" esencialista-, es como se explica la función que le hace desempeñar para dar cuenta de lo universal y específicamente humano, sin ser un concepto metafísico ni comportar ningún reduccionismo. Como tal **"a priori"** en que consiste la "condición humana", puede remitirse a ella Fromm para propugnar una ética universalista, y puede servir como punto de apoyo para formular un sentido de la existencia que no está dado, pero que se puede descubrir desde la propia realidad del hombre como la orientación ético-antropológica más coherente con ella que puede regir su existencia. Y es desde una concepción de la "naturaleza humana" como **"a priori" existencial** como se puede sostener una **utopía antropológica**, postulándola sin garantías -que, a nuestro juicio, es lo que hace Fromm, por lo cual, interpretándolo en la forma en que lo hacemos, reforzamos su coherencia respetando su planteamiento[75]-.

Partiendo así de la noción marxiana de "naturaleza humana en general", Fromm va a elaborar un concepto de "naturaleza humana" que puede entenderse como **"a priori" antropológico-existencial**, puesto que con él se señala a lo "previamente dado", no en sentido cronológico, sino como lo posibilitante-condicionante de la realidad de los individuos concretos, de manera que eso "previamente dado" es lo que está a la raíz de "las peculiaridades de la existencia humana comunes a todos los hombres", lo que constituye

---

74 Cf., por ejemplo, NM, Introduction,p.7 (IX,378).

75 Aunque antes (nota precedente) hemos hechos referencia a Apel, encontramos una mayor proximidad entre lo que es el proceder de Fromm y los planteamientos de Habermas, siendo conscientes de que al primero le son ajenas las consecuencias que suponen para el segundo el "giro linguístico" de la filosofía y, dentro de él, el "giro pragmático". A pesar de tan importante diferencia, se puede establecer, una vez más, un paralelismo significativo. Por lo que se refiere a Fromm, es claro que está lejos de un enfoque trascendentalista, pero su vía "reconstructiva" le lleva al reconocimiento de la "naturaleza humana" como lo posibilitante-condicionante de la realidad existencial (siempre socioculturalmente mediada) de los individuos, lo que justifica entender esa "naturaleza" (metaempírica, no metafísica) como **"a priori" antropológico**. J. HABERMAS, por su parte, se distancia explícitamente de lo que es una filosofía trascendentalista, incluso "transformada" (Apel), pero no por eso deja de verse abocado a reconocer que los "intereses" que guían el conocimiento y que, **antropológicamente**, están profundamente arraigados, tienen un **"status** cuasitrascendental" (cf. Teoría y praxis, Ob. cit.,pp. 19-20), fórmula en la que trata de recoger su carácter de condición de posibilidad del conocimiento y **a la vez** -de ahí que el **"cuasi-"** sea fundamental- de "condición" fraguada como resultado del proceso de formación de la especie. Podría decirse de la "naturaleza humana" frommiana, y de sus necesidades y potencialidades, que igualmente presentan ese carácter **"cuasi**transcendental", si no fuera porque: 1) esa fórmula, como el mismo Habermas reconoce, "muestra más problemas que los que evita", generando malentendidos fundamentalistas (cf. Ib.,p.25); y 2) porque el planteamiento frommiano no se circunscribe estrictamente a lo que sería una autorreflexión de la razón sobre las condiciones de posibilidad de sus funciones, marco en el que resultaría más adecuado utilizar el término "trascendental", aunque fuera en esa fórmula híbrida de "cuasitrascendental".

la "situación humana" específica[76]. Sólo esclareciendo dicha "situación" llega a captarse la índole propia de lo humano, y el camino para ello hemos visto que pasa por la reconstrucción de la historia social e individual del hombre para desde ellas poder inferir las condiciones específicas de su existencia.

La reconstrucción crítica de ambas clases de historia no revela sólo que se trata de **procesos dinámicos** a través de los cuales el hombre configura, desde los condicionamientos objetivos que pesan sobre ellos, su propia realidad, sino que hace patente cómo dichos procesos se hallan surcados por tendencias de signo opuesto que en su entrecruzamiento dialéctico confieren a la existencia concreta del hombre un carácter esencialmente **contradictorio**, de manera que ella se presenta siempre, desde el inacabamiento que hace patente su índole procesual, como un problema a resolver decantando su ambigüedad en una dirección u otra, lo cual constantemente conduce -salvo que se produzca un colapso del orden social hasta el punto de disolverlo o una patología insalvable a nivel psicológico individual- a nuevas situaciones de equilibrio, siempre precario, en las que el antagonismo de esas tendencia se resuelve, nunca definitivamente, con la consolidación de una orientación determinada. Esta, sea la que tome un sistema sociocultural, sea la que resulte del síndrome de rasgos de un carácter, será tanto más positiva, es decir, tanto más "humanizante" cuanto mejor responda a las "necesidades humanas" y mejor despliegue permita de las potencialidades del hombre. En cualquier caso, tanto a la vista de las diferentes formas de "respuesta" que se dan a nivel individual, como ante los diferentes "marcos de respuesta" (para los individuos) que suponen la pluralidad de culturas o de modos de vida y sistemas sociales que históricamente se han dado, puede afirmarse esto que Fromm dice en relación a lo segundo, pero que con el pertinente cambio de parámetros vale también respecto de lo primero:

> "Las formas nuevas de equilibrio no trazan de ningún modo una línea recta en el mejoramiento humano. Con frecuencia, los nuevos logros han conducido en la historia a fenómenos regresivos. Muchas veces, obligado a buscar una solución nueva, el hombre corre hacia un callejón sin salida, de donde le cuesta volver atrás; y es en verdad notable que hasta ahora en la historia haya logrado salir bien"[77].

A juicio de Fromm, es ese carácter procesual-dialéctico de la existencia humana que se nos revela a través de la historia social y de las trayectorias individuales lo que sugiere la **hipótesis** de que "la índole del hombre no puede definirse en función de una cualidad específica, como el amor, el odio, la razón, el bien o el mal, sino sólo en función de las **contradicciones** fundamentales que caracterizan la existencia humana"[78]. A este respecto recuerda Fromm los numerosos intentos de definir al hombre señalando una cualidad o atributo esencial, constituyente de su "humanidad", las cuales han ido desde la definición del hombre como "animal racional" o "animal político" de los griegos hasta las más recientes que ven al hombre como "animal capaz de hacer promesas" (Nietzsche) o como "animal que fabrica instrumentos" (la definición de **homo faber** acuñada en la época industrial) o como "animal simbólico"

---

76 Cf. EP,51 (II,29).

77 ADH,230-231 (VII,204).

78 Ib.,231 (VII,204).

(Cassirer)[79]. Todas estas definiciones tratan de captar, se entienda de un modo u otro, la **esencia** del hombre, pero todas, si subrayan una dimensión ciertamente constitutiva de la "humanidad", dejan otros aspectos fuera de su campo de visión (por ejemplo, la irracionalidad del hombre o sus tendencias asociales) o acentúan excesivamente alguna como punto focal privilegiado para explicar la realidad humana, con el consiguiente riesgo reduccionista. Dejando aparte las connotaciones esencialistas cuando las hubiese, lo cierto es que cualquier definición de la realidad humana en función de una cualidad o atributo determinado, sin ser falsa, es parcial. A lo sumo, tales definiciones indican una dimensión de lo humano, o, si se quiere, apuntan a potencialidades del hombre, pero no dan cuenta, por lo que excluyen y por lo que privilegian, de la "naturaleza humana" como tal. Cualquier definición abierta o solapadamente esencialista no da, pues, en el clavo. Como dice Fromm, "estas definiciones expresan **cualidades esenciales** del hombre, pero no tocan a la **esencia** del hombre"[80]. Incluso una definición de la esencia del hombre como la de Marx en sus Manuscritos, entendiéndola como la "actividad libre y consciente", la considera Fromm -a pesar de que la califica como la "más significativa" y de que, como sabemos, la hace suya **en tanto** asume la concepción marxiana del hombre- como definición insuficiente de la "naturaleza humana" **en cuanto tal**[81]. Eso es lo que evidencia el hecho mismo de que en la antropología marxiana la visión del hombre resulte, de suyo, de articular dialécticamente ese concepto de "esencia" con el contraconcepto de "alienación" en el marco de una concepción histórico-materialista de la historia; y lo que Fromm pide del concepto de "naturaleza humana" -desde las bases que le proporciona el mismo Marx- es que posibilite desde él mismo dar cuenta del porqué de la alienación, por lo cual la "naturaleza" del hombre no puede identificarse con la "actividad libre y consciente", pues ésa es la "esencia" negada en la alienación -la cual es un fenómeno **humano**-.

Recogida la crítica de Fromm a tales intentos, nos encontramos con que, al igual que apuesta por retener el concepto de "naturaleza humana", redefiniéndolo, lo mismo hace con la noción de "esencia". Si la "naturaleza" del hombre se había tratado de apresar conceptualmente en base a lo considerado como su "esencia" -puede decirse que Marx lo que hace es historificarla, para acabar abandonando, como consecuencia de ello, dicha noción-, ahora Fromm opta por retenerla también, para darle un nuevo sentido y así lograr la redefinición de "naturaleza" que pretende. Ciertamente, respecto a la noción de "esencia" es innegable su extracción metafísica -hasta el punto de que su uso es **síntoma** por excelencia de un discurso metafísico-, pero eso no obsta para que Fromm la retome,pero de manera tal, a nuestro parecer, que va a operar con ella como con un "resto de metafísica" para hacer frente, desde su planteamiento dialéctico, a aquéllos que son metafísicos, como también, indirectamente, a esos otros que son reduccionistas desde las ciencias y que, en tanto tales, no dejan de alentar posicionamientos metafísicos (que exceden lo que legítimamente se puede decir desde la ciencia) encubiertos. Así, dice Fromm que la "esencia" del hombre no se puede entender en un sentido sustancialista como algo que permanezca inmutable en el curso de toda la historia humana, y ni siquiera puede hacerse radicar en una cualidad determinada por muy indicativa que sea de la especificidad de lo humano; la "esencia" del hombre,

---

79 Cf. CH,134-135 (II,240); RE,64-65 (IV,302-303);NM,Introduction,pp.4-6 (IX,376-377) y ADH,224 (VII,197).

80 CH,135 (II,240) (Subrayados de Fromm).

81 Cf. RE,65-66 (IV,303).

por el contrario, en cuanto lo propio y definitorio de su "naturaleza", sólo se puede definir como la "**contradicción inherente a la existencia humana**"[82]. Es, pues, la contradicción propia de la "condición humana" lo que constituye, de manera única en la naturaleza, la misma "naturaleza" del hombre -y sólo concibiendo su "esencia" como la "contradicción de su existencia" puede mantenerse el concepto de "naturaleza humana" como un concepto dialéctico no metafísico-.

Que la existencia humana es una existencia contradictoria, atravesada por el conflicto entre tendencias antagónicas, es lo que ponen de manifiesto, en la perspectiva de un enfoque dialéctico que atiende a la existencia **total** del hombre[83], el análisis sociohistórico y el análisis psicológico. Ahora, desde esos análisis y conforme a la hipótesis por ellos sugerida, Fromm da un paso más para afirmar como "esencia" del hombre la "contradicción existencial" que permanece dinámicamente como raíz última, posibilitante y condicionante, de la existencia humana en las muy diversas formas en que se modula socioculturalmente, pero de manera que en todas ellas, en virtud de dicha raíz "esencial", esa existencia muestra, a través de las contradicciones históricas en que se debate, su **inerradicable** problematicidad y su **radical** apertura. Para dar cuenta de ellas es necesario precisar los términos en que se da la "contradicción inherente a la existencia", ahondando hasta las condiciones específicas que cualifican **toda** existencia humana y detallando más los términos de las contradicciones fundamentales que ellas comportan. Es en este punto donde el análisis de Fromm muestra toda su capacidad para cubrir la línea de sutura entre las aportaciones de las ciencias y la reflexión filosófica. Como parte de las primeras para adentrarse en la segunda, puede distanciarse con toda legitimidad de las especulaciones metafísicas y decir de su análisis existencial que parte de una explicación de lo humano según un "principio histórico (y) sociobiológico"[84].

Fromm no elude, sino todo lo contrario, lo que desde Darwin hasta ahora ha llegado a ser una evidencia incontestable con la que tiene que contar cualquier reflexión sobre la "condición humana": que en la aurora de la historia humana, ésta entronca con el proceso de evolución natural del cual el hombre es producto[85]. Puede decirse, por tanto, que ese hombre, cuya "naturaleza" es histórica, continúa a lo largo de la historia, a través de la cual se "humaniza", lo que fue el proceso evolutivo que, desde la "hominización" hasta la "sapientización", condujo a la configuración actual de la especie humana, una vez consolidadas definitivamente su unidad y sus características como especie biológica; y ello precisamente gracias a la evolución cultural en la que la

---

82 CH,135 (II,241); cf. también "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,263-264 (V,410).

83 Cf. PSC,19 (IV,14).

84 Cf. ADH,20 (VII,5). (Añadimos la conjunción "y" entre paréntesis porque, estando en el texto original en inglés, falta en la traducción castellana). Como ya hemos indicado en otro momento, el que Fromm utilice el término "sociobiológico" no lo aproxima en absoluto a lo que hoy se entiende por **sociobiología** (cf. O. WILSON: Sociobiología. La nueva síntesis, Ed. Omega, Barcelona,1975). Si con el término "histórico" alude al **materialismo histórico** como el principio explicativo propio de su perspectiva, al hablar de "sociobiológico" -que en ese contexto aparece contrapuesto al "principio fisiológico" que inspira la teoría freudiana -se quiere indicar que se trata de un principio que cuenta tanto con la condición social del hombre como con su condición biológica, sin reduccionismos, sino para profundizar en la interrelación de ambas, sobre la cual gravita el psiquismo humano. A nuestro juicio, de no ser por la contraposición que se pretende directamente respecto de Freud, Fromm hubiera hecho mejor en hablar de "principio histórico y **socio-psico-biológico**", lo que respondería más inequívocamente a su enfoque.

85 Cf. BCI,165 (IX,151).

misma evolución biológica queda al final subsumida -o, si se prefiere, en la que ésta se autotrasciende-. Pero si la evolución cultural toma el relevo a la evolución biológica como cauce de lo que a partir de eso mismo ya puede propiamente llamarse "antropogénesis"[86], no hay que perder de vista que es la evolución biológica la que conduce hasta el umbral en que están dadas las condiciones biológicas para la cultura. Atendiendo a ello, Fromm tiene en cuenta los datos relativos a cómo desde la evolución biológica se prepara el "salto" hacia el desarrollo cultural -en definitiva, hacia lo "humano"-, en lo que es el proceso de configuración de las singularísimas características biológicas propias de la especie humana, ésas que hacen de ella una especie **única**, cualitativamente distinta de todas las demás, y que están a la **base** de la peculiar índole de su "naturaleza" -lo cual no quiere decir, para Fromm, que ésta pueda explicarse **sólo** por ellas, sino que no puede explicarse **sin** ellas o, dicho positivamente sin asomos de reduccionismo biologicista, que ha de explicarse por **lo que se sigue** de ellas-.

Recogiendo las aportaciones de las teorías evolucionistas, y adhiriéndose a las tesis gradualistas, Fromm insiste en que el hombre aparece en el curso de la evolución biológica que conduce hasta él cuando llegan a su punto culminante dos tendencias que se descubren en ella como presentes en la evolución desde las especies inferiores y más primitivas hasta las especies superiores de los mamíferos, destacando a ese respecto las agrupadas en el orden de los primates[87]: la tendencia, por una parte, a una cada vez menor determinación instintiva del comportamiento y la tendencia, por otra, a un desarrollo cada vez mayor, en tamaño y complejidad, del cerebro:

> "Puede decirse -escribe Fromm- **que el hombre es el primate que apareció en el punto de la evolución en que la determinación instintiva había llegado al mínimo y el desarrollo del cerebro al máximo.** Esta combinación de determinación instintiva mínima y desarrollo cerebral máximo nunca se había dado antes en la evolución animal y biológicamente hablando es un fenómeno del todo nuevo"[88].

La concurrencia de esas dos condiciones -determinación instintiva **mínima** y desarrollo del cerebro **máximo** (en correlación con el mínimo instintivo alcanzado)- señala, pues, la madurez de la "hominización", preparada por la aparición del bipedismo, la liberación de las manos y todos los cambios anatómicos (**singularmente de la estructura craneal**), fisiológicos y conductuales que la posición erecta lleva consigo, distanciando a los primeros homínidos de los demás primates incluidos sus "parientes" hominoides más cercanos[89]. Ocurre después que una vez aparecida la primera especie **Homo**[90] esas

---

86 Cf. PSC,65 (IV,54).

87 Al hablar de "tendencias" Fromm no sugiere en absoluto que la evolución biológica esté presidida por finalismo alguno -eso sería lamarckiano, y él permanece en la órbita de Darwin-. Se trata, evidentemente, de tendencias afirmadas retrospectivamente, **a posteriori**.

88 ADH,229 (VII,202) (Subrayado de Fromm). Puede verse también EP,51-52 (II,29(; PSC,28 (IV,23); PBZ,95 (VI,311); RE,55 y 67 (IV,295 y 305).

89 Cf. PSC,27 (IV,21).

dos condiciones se siguen acentuando en sus respectivos sentidos inversos: cada vez más desarrollo del cerebro, cada vez menos -por debajo, por tanto, del "mínimo" que propició el "nacimiento" del hombre- determinación instintiva. Así, si el salto cualitativo de la "hominización" se produce cuando las dos tendencias indicadas se entrecruzan, de manera tal que la misma supervivencia de los individuos -y de la especie- pasa a depender **más** de las **pautas protoculturales** que el desarrollo cerebral permite generar, transmitir y recibir, que de las pautas instintivas -es el "momento" en que lo que sería **homo habilis** se distancia decisiva, aunque en principio tenuemente, de los otros linajes de australopitecinos-, después, lo que supone el largo proceso hasta la "sapientización" es el desarrollo aún mayor del cerebro y la prácticamente total desaparición de los instintos como determinantes del comportamiento, en una evolución biológica sobre la que cada vez retroactúa más la evolución cultural por ella misma posibilitada.

A la pérdida de la determinación instintiva va aparejada la carencia de especialización de la especie humana, cuya especiación ha supuesto en ese sentido una trayectoria evolutiva única en la naturaleza, hasta configurarse como especie caracterizada por su plasticidad, no limitada a un nicho ecológico determinado, sino capaz de adaptarse a muy diferentes habitats[91], justamente por su capacidad transformadora del entorno, la cual se debe a la "superespecialización" que en otro sentido acompaña, más que compensatoriamente, a esa carencia de especialización orgánica: la especialización que supone su desarrollo cerebral -cabe afirmar que el cerebro es el órgano en que se concentra la especialización inherente a la especiación humana-, del que puede decirse que es el soporte para la vida de una especie no especializada (al modo de otras especies).

El desarrollo y complejificación del cerebro es, pues, la clave **biológica** positiva de la especie humana. Y si la ausencia de determinación instintiva -clave **biológica** negativa-, y la falta de especialización que con ella va asociada, parecían situar al hombre en una posición sumamente frágil y desvalida respecto de las otras especies, es en esa debilidad "biológica" donde radica la condición de su fuerza, la que va a mostrar en su desarrollo cultural, gracias a su cerebro. Con ese desarrollo cultural, que supone la complejificación de las relaciones entre los individuos en marcos sociales cada vez más amplios y la potenciación de ese vehículo de comunicación exclusivamente humano que es el lenguaje simbólico, el hombre no sólo va contando con nuevos medios, gracias a la información socialmente generada y transmitida ("memoria social"), para su adaptación transformadora al entorno en que vive, sino que él mismo ha constituido un nuevo medio al que adaptarse, que ya no es "natural", de manera incluso que su adaptación al entorno físico pasa necesariamente por su adaptación al entorno cultural que media su relación con la naturaleza. El "despegue" cultural, paulatinamente producido bajo el empuje de las necesidades de un hombre que, teniendo que satisfacerlas, ha perdido, sin embargo, la "programación" instintiva que guiaba la conducta animal para ello, señala el alejamiento del hombre de un "estado natural" al que ya es imposible volver. La cultura, como nuevo **medio** del hombre, le aporta la "herencia social" que en su vida **humana** le es tan importante como la herencia biológica. Esta, que no le dota de pautas instintivas, le capacita

---

90 Fromm habla del **homo erectus** como del primer hombre (cf. ADH,227 (VII,200). Hay que tener en cuenta que aproximadamente por las mismas fechas en que escribe Anatomía de la destructividad humana (1973) empezaban a tener lugar los primeros descubrimientos acerca del anterior **homo habilis**, los cuales le eran por esa razón desconocidos.

91 Cf. ADH,230 (VII,203).

en cambio para asimilar e incrementar aquélla, desde la adaptación del individuo a su entorno cultural. Este es el que ahora proporciona las pautas de conducta que los instintos ausentes no pueden dar. Así, puede decirse que la cultura, con su compleja trama de conocimientos adquiridos, de instituciones, de pautas socialmente generadas e inducidas, supone para la especie humana lo que los instintos para las demás especies animales[92], analogía que sin embargo, queda rota por el hecho de que las pautas culturales admiten la innovación, la transgresión, e incluso la regresión, en la cual se acusa siempre la nostalgia patológica por lo que el hombre dejó atrás con su emergencia sin retorno respecto de la naturaleza. Por esto mismo, la cultura, en cualquier caso, si bien puede amortiguar la problematicidad de la existencia de un hombre cuya vida no está determinada biológicamente por instintos, lo que no puede hacer de ninguna manera es eliminarla. En definitiva, nada puede eximir al hombre de la carga que supone "ser hombre"[93]; la cuestión es cómo transformarla en motor de su plena "humanización".

Es en virtud de ese proceso dialéctico que ocurre en los albores de la humanidad, en el que se median las condiciones que biológicamente propician la aparición de la especie humana y las condiciones protoculturales que ésta va generando, como se fraguan las condiciones propias y universales de la existencia humana[94]. Respecto a ese proceso auroral, la atención de Fromm se concentra en la emergencia de "cualidades específicamente humanas" a partir de la confluencia de determinación instintiva mínima y desarrollo cerebral máximo. Si lo primero supone la mencionada "debilidad biológica", lo segundo entraña la base biológica de su fuerza, la que se va a mostrar en el impresionante desarrollo cultural del hombre, pero que es debida a las nuevas y exclusivas "cualidades" con que el hombre "nace", distanciándolo decisivamente del mundo animal. La eclosión de tales cualidades la cifra Fromm en tres puntos correlacionados entre sí: surgimiento de la **conciencia de sí**, desarrollo de la **razón**, posibilitante de la autoconciencia como facultad reflexiva específicamente humana, que va más allá de la mera inteligencia instrumental, y aparición, en conexión con lo anterior, de la **imaginación** como la capacidad también exclusiva del hombre de trascender lo dado por los sentidos. Intercalando además la capacidad para el **lenguaje simbólico** como apoyatura de la racionalidad, Fromm se refiere a todo ello en estos términos:

> "Cuanto menos acabado y estable es el equipo instintivo del animal, tanto más desarrollado está el cerebro y, por consiguiente, la capacidad de aprender. Puede considerarse que la aparición del hombre ocurre en aquella fase del proceso de la evolución en que la adaptación instintiva ha alcanzado su mínimo. Pero el hombre surge dotado de nuevas cualidades que lo diferencian del animal: la advertencia de sí mismo como una entidad separada; su capacidad para recordar el pasado, vislumbrar el futuro, y denotar objetos y acciones por medio de símbolos; su razón para concebir y comprender el mundo, y su imaginación a través de la cual llega más allá del alcance de sus sentidos"[95].

---

92 Cf. Ib.,126-128 y 230 (VII,104-106 y 203).

93 Cf. Ib.,358 (VII,328).

94 Lo dicho no supone ninguna "dialéctica de la naturaleza", pues se habla de "proceso dialéctico" desde que hay, por incipientemente que sea, **hombre**.

95 EP,52 (II,30).

La aparición de estas "cualidades" humanas resulta, pues, de ese "acontecimiento **negativo**" que es la liberación **de** la determinación instintiva[96]. Pero por eso mismo, la existencia del hombre, con ese primer paso en la **libertad-de** que le es constitutiva, queda configurada como una existencia **abierta**, no regida por "pautas de comportamiento estereotipadas estrictamente determinadas y programadas filogenéticamente"[97]. La vida del individuo humano se ve lanzada así, dice Fromm, a "un estado de constante e inevitable desequilibrio", pues "no puede 'ser vivida' repitiendo los patrones de su especie", sino "tiene que vivirla él" afrontando su radical problematicidad, de manera que el hombre "es el único animal para quien su propia existencia constituye un problema que debe resolver y del cual no puede evadirse". Tal problematicidad es la que entraña la misma emergencia de la **razón**, de la cual puede afirmar Fromm por ello que es "la bendición del hombre, (pero) es a la vez su maldición"[98]. En este sentido, dado que la racionalidad se apoya en el desarrollo cerebral alcanzado por el hombre, puede decirse de tal desarrollo que en verdad, aun siendo el acontecimiento biológicamente positivo correlativo al negativo que supone la pérdida de los instintos, lo que hace es complicar la tarea de vivir para ese hombre que "nace" de la concurrencia de esas dos condiciones, pues lo que ha ganado con su potente cerebro no evita la inseguridad y desvalimiento de quien ha perdido los instintos. Ocurre, con todo, que no cabe plantear las cosas en términos de un balance compensatorio, pues lo que el hombre ha ganado es la **razón** y la **autoconciencia** que le constituyen como tal, elevándole por encima del resto de la naturaleza, aunque sea al precio de la inseguridad, que después de todo es el de la libertad. A esto apunta Fromm cuando, recogiendo la pregunta que se puede formular en términos de "compensación", avanza una respuesta que los trasciende -respuesta que presupone que la racionalidad que implica la capacidad para el conocimiento intelectual y la autorreflexión, se apoya, como condición biológica **sine qua non**, en el desarrollo del cerebro humano, lo que no significa que como tal facultad **humana** sea reducible a los mecanismos neurofisiológicos cerebrales, pues no se puede explicar al margen de la doble dialéctica biología-cultura, individuo-sociedad constitutiva de lo humano[99]-:

"¿Compensa el extraordinario desarrollo de su cerebro este déficit de

---

96 Véase, por ejemplo, PSC,28 (IV,21).

97 ADH,228 (VII,201). Desde esta definición de "instinto", sobra, si se utilizan los términos con rigor, hablar de instintos en el caso de la especie humana. Tal es la postura de Fromm, cuyo declarado antiinstintivismo -al menos desde El miedo a la libertad- hace valer todas sus armas contra planteamientos del tipo de K. Lorenz y N. Tinbergen. Para Fromm, el hombre carece de instintos, no cuenta con un aparato instintivo, lo cual no supone negar las pulsiones orgánicas; pero en cualquier caso, aunque el término "instinto" se haga equivaler a la mera presencia de éstas, la cuestión es que no **determinan** el comportamiento humano en una dirección, para toda la especie. Incluso cabe reconocer la presencia residual en el hombre de ciertos mecanismos instintivos -la postura de Fromm en Anatomía de la destructividad humana no es absolutamente maximalista a ese respecto-, pero eso no resta ninguna fuerza a la tesis antiinstintivista de que hay que explicar el comportamiento humano desde supuestos totalmente diferentes de los de la etología animal, ya que todo lo que suponen los instintos, propiamente hablando, para las otras especies animales, está ausente en el hombre.

98 Cf. EP,53 (II,31) y PSC,27 (IV,21).

99 Es así, a nuestro parecer, como se delinea la posición frommiana respecto a la clásica cuestión "mente-cerebro". Fromm, además, recuerda al respecto que lo mental abarca también a los sentimientos, y no sólo al pensamiento intelectual, y que, por otra parte, no hay que identificar lo mental con lo consciente (cf. NM, Introduction,pp.21-22 (IX,389-390)).

sus instintos?.

Hasta cierto punto sí. El intelecto (**intellect/Intellekt**) guía al hombre hacia decisiones acertadas. Pero sabemos también cuán débil e inseguro es ese instrumento. Se deja influir fácilmente por los deseos y pasiones del hombre y se somete a su influencia. El cerebro del hombre es insuficiente no sólo como substituto de los instintos debilitados, sino que complica enormemente la tarea de vivir. No me refiero con esto a la **inteligencia instrumental (instrumental intelligence/instrumentale Intelligenz)**, al empleo del pensamiento como instrumento para la manipulación de objetos con el fin de satisfacer uno sus necesidades; en el fondo, el hombre tiene eso en común con los animales, sobre todo con los primates. Me refiero al aspecto en que el pensamiento ha adquirido una particularidad enteramente nueva; la **conciencia de sí mismo (self-awareness/ Bewustsein seiner selbst)**. El hombre es el único animal que no sólo conoce los objetos sino que sabe que los conoce. Es el único animal que no sólo tiene inteligencia instrumental sino razón (**reason/ Vernunft**), capacidad de aplicar su pensamiento (**thinking/Verstand**) a la **comprensión** objetiva **(understand objectively/objektiv zu verstehen)**, o sea a conocer la naturaleza de las cosas tales y como son en sí y no sólo como medio para su satisfacción. Dotado de conciencia de sí y de razón, el hombre sabe que es un ser aparte de la naturaleza y de los demás; comprende su impotencia y su ignorancia, y tiene conciencia de que su fin será la muerte"[100].

Con el desarrollo de la razón y la autoconciencia el hombre trasciende la naturaleza; en él puede decirse que "la vida adquirió conciencia de sí misma". Pero con ese "nacimiento" del hombre no emerge sino una existencia **escindida.** Tal es el punto medular de la "condición humana", la raíz de su carácter irremisiblemente contradictorio:

> "La autoconciencia, la razón y la imaginación rompieron la 'armonía' que caracteriza a la existencia animal. Su aparición convirtió al hombre en una anomalía, en un capricho del universo. El hombre forma parte de la naturaleza, está sujeto a sus leyes físicas y no puede modificarlas, pero trasciende a todo el resto de la naturaleza. Aunque forma parte de ella, está situado aparte; no tiene casa, pero está encadenado al medio

---

100 ADH,229 (VII,202). (los subrayados son de Fromm, **menos la palabra "no" -"no me refiero** con esto a la inteligencia instrumental..."- que hemos subrayado y añadido por nuestra parte a la traducción castellana, porque falta en ella, confundiendo totalmente el sentido del texto).- Hay que hacer hincapié en que lo que Fromm señala como "insuficiente" es **el cerebro** -en cuanto órgano físico que tendría que "compensar" la carencia de instintos-, y no **la razón**, que, como se ha indicado, supone la cultura. Por lo demás, en estas líneas aparece de nuevo la distinción entre "razón" (**reason/Vernunft**) e "inteligencia instrumental" (**instrumental intelligence/instrumentale Intelligenz**) en la que hemos insistido reiteradamente, con ese tercer elemento en juego que es el "entendimiento" (**intellekt, understanding/ Intellekt, Verstand**). Tal como, a nuestro juicio, los presenta Fromm, en este y otros contextos, el "entendimiento" es la capacidad para el conocimiento objetivo -que implica distanciamiento-, vinculada a la "razón" como su instrumento, que ha de permanecer por tanto bajo la guía de ella como facultad crítica de reflexión y autorreflexión -es por éstas que hay distanciamiento, incluso respecto a nosotros mismos: autoconciencia-. El "entendimiento", como capacidad de y para la "razón", cualifica y potencia la "inteligencia instrumental" del hombre, pero ésta, de suyo, a diferencia de las anteriores, no es una capacidad exclusivamente humana. En base a la sola "inteligencia instrumental", la diferencia hombre-animal, por mucho que se agrandara, no pasaría de ser sólo de grado, como podría señalarse entre los primates superiores u otras especies inferiores. El problema que se presenta en el caso humano es el de la deriva del "entendimiento" a la mera "inteligencia instrumental" cuando aquél se desvincula de la "razón", la razón crítica y reflexiva y que, por eso, señala **fines** (razón moral). Es entonces cuando cabe hablar de pensamiento alienado, o del hombre alienado que ha abdicado de su razón.

que comparte con todas las criaturas. Lanzado a este mundo, en un lugar y un tiempo accidentales, se ve impulsado (obligado) a salir de él, también accidentalmente. Como tiene conciencia de sí mismo, se da cuenta de su importancia y de las limitaciones de su existencia. Prevé su propio fin: la muerte. Nunca se ve libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su alma, aunque quiera; no puede librarse de su cuerpo mientras vive, y éste lo impulsa a querer vivir"[101].

Esta es, como la llama Fromm, la "**dicotomía existencial**" que constituye la "contradicción" en que consiste la "esencia" del hombre: por un lado, **forma parte de la naturaleza**, se halla **en** ella, arrojado al mundo independientemente de su voluntad y del que será arrebatado también contra su voluntad; y por otro, **trasciende la naturaleza** por su autoconciencia, es decir, por la conciencia de sí, de los otros como distintos de sí, del pasado y del presente y el futuro, y en último término, de la muerte como su destino final[102]. Esta es la "dicotomía" con la que ha de cargar irremisiblemente ese hombre que ha sido "expulsado del Paraíso". Ella constituye la "esencia" suya con la que en verdad puede definirse su "naturaleza" sin soslayar de ninguna manera la problematicidad de su existencia; es más, sin desviar la mirada ante la **dimensión trágica** de la vida humana que esa "dicotomía" comporta. Tal es la prueba de fuego de un "humanismo sin ilusiones" y Fromm, desde luego, la afronta, lo cual cualifica de raíz su concepción del hombre y su **utopía antropológica**[103]. Esta no pasa por encima de las contradicciones fundamentales que radican en esa "dicotomía" básica. En cuanto que son prolongación y expresión de ella Fromm también las llama, en plural, "**dicotomías existenciales**", ya que arraigan en las condiciones específicas de la existencia humana -las que vienen dadas biológicamente, por un lado (el de la ubicación **en** la naturaleza), por la ausencia de instintos y el máximo desarrollo cerebral, y, por otro (el de ir **más allá de** la naturaleza), por la razón y la autoconciencia, con la escisión y separatidad que implican-:

En primer lugar, Fromm señala el antagonismo fundamental entre la vida y la muerte, esto es, entre el impulso a vivir y no sólo el hecho inalterable de la muerte, sino la conciencia que el hombre tiene de él, la cual influye decisivamente en su vida, chocando diametralmente con su propia "experiencia de vivir" al aparecer como final inapelable, como "derrota", dice Fromm, ante la que no cabe más opción que aceptarla[104].

En conexión con esa primera "dicotomía" -o primera y fundamental consecuencia de la "dicotomía existencial" básica del hombre-, Fromm considera en segundo lugar la constituida por el "conflicto trágico" entre "la exigencia del individuo de lograr la plena realización de sus potencialidades" y la imposibilidad radical de ver cumplido ese anhelo, comenzando por el hecho mismo de la brevedad de su vida mortal, en cuyo lapso, "ni siquiera en las circunstancias más favorables", es posible dicha realización. "Sólo si el lapso

---

101 PSC,27 (IV,21); y también, por ejemplo, EP,52-53 (II,30); ADH,229-230 (VII,202).

102 "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,265 (V,411).

103 Es este, un buen momento para hacernos eco de la expresión "humanista sin ilusiones" con que califica a Fromm a diferencia de otros que no han calado a fondo en su pensamiento, H.-J. SHULTZ: "Humanist ohne Illusionen. Das Werk und Person von Erich Fromm", en Evangelische Kommentare, 6(1976),pp.36-38).

104 Cf. EP,54-55 (II,31-32).

existencial del individuo fuere idéntico -dice Fromm- al de la humanidad, le sería posible participar en el desarrollo humano que ocurre en el proceso histórico". Se señala así la distancia que separa al individuo de la especie, pero con ello no se sugiere que esté reservado al futuro de la especie la plena realización que está vedada a los individuos, pues, por una parte, ya cada individuo lleva en sí "toda la humanidad", siendo "portador" de todas sus potencialidades, y, por otra, la especie siempre estará constituida por individuos que, aun con dichas potencialidades, serán igualmente limitados: su "contradicción existencial", y esta misma segunda "dicotomía" que se deriva de ella, pesarán del mismo modo sobre ellos. Por eso, aun al plantear dicha ficción, Fromm se limita muy significativamente a hablar de "participar" en el desarrollo humano en el proceso histórico, evitando afirmar nada relativo a una supuesta consumación de la historia, pues por las mismas razones ya expuestas no puede considerarse ningún período histórico como "el logro definitivo y cimero de la humanidad"[105].

Y en tercer lugar refleja Fromm la "dicotomía" que entraña el antagonismo entre la soledad radical del hombre, su ineliminable separatidad -"está solo en tanto cuanto es una entidad única, no idéntica a nadie más y consciente de su yo como una entidad separada"- y su relacionalidad, igualmente constitutiva. Es, pues, el antagonismo acarreado por la escisión respecto de los otros necesariamente correlativa a la escisión interna que comporta la autoconciencia. La "armonía originaria" queda rota irremediablemente a todos los niveles[106].

Estas "dicotomías existenciales" marcan, pues, de forma indeleble a la "naturaleza humana", confiriéndole su "carácter paradójico"[107]. Es éste, una vez reconocido, el que exige un concepto **dialéctico** de la misma, capaz de dar cuenta de la realidad escindida del hombre **a la vez que** de su unidad dinámica, oponiéndose en ese sentido a la distorsión desintegradora de lo humano llevada a cabo por los dualismos de diverso cuño. Fromm, por su parte, responde a esa exigencia cuando considera la "esencia" del hombre como "la contradicción inherente a su existencia"; eso es lo que define propiamente su "naturaleza", lo que en último término da cuenta fehacientemente de la índole de lo humano, en su doble condición de realidad inacabada, abierta y dinámica y a la vez constreñida, radicalmente limitada. Tal es el doble rostro de la realidad del hombre en su unidad tensional. El carácter dialéctico de esa realidad una y escindida es el que Fromm muestra en su raíz al abordar esas "dicotomías existenciales" entre las que se debate como conflicto la existencia humana, las cuales, en cuanto fuente del dinamismo de ésta a partir del "desequilibrio" que ellas prefiguran, también son denominadas como "**contradicciones** existenciales". Hay que subrayar al respecto que al considerarlas **dialécticamente** como tales se está indicando la relación mediada que guardan entre sí los respectivos polos de tales "dicotomías". Estos, por tanto, no pueden verse como polos estáticamente aislados en su mutuo antagonismo: tal es la percepción adialéctica de los enfoques dualistas, que acaban hipostasian-

---

105 Cf. Ib.,55 (II,32). Véase también Ib.,106 y 262 (II,61 y 153).

106 Cf. Ib.,56 (II,32).

107 Cf. AA,64 (IX,473) y BCI,169 (IX,154). A fin de cuentas, se trata de la paradoja que encierran las fórmulas de "animal racional", "animal político", "animal simbólico"..., pues en tanto el hombre es lo que indican esos calificativos trasciende la "animalidad" que, sin embargo, no pierde. No obstante, Fromm hace notar que ese "carácter paradójico" de lo humano es el que se ha **expresado**, aunque en formas deficientes, en las concepciones que han considerado que "el hombre es cuerpo y alma, ángel y animal, que pertenece a dos mundos antagónicos entre sí" (cf. CH,136 (II,241-242)).

do esos polos sobre los que gravita la contradictoria existencia humana, liquidando así malamente la problemática de su realidad escindida al convertir las "dicotomías existenciales" en una dicotomización esencialista que rompe ontológicamente en dos (por ejemplo, cuerpo por un lado, alma por otro) al hombre en su integridad -el paso siguiente, dado bajo distintas formas, según el dualismo de que se trate, consiste en atribuir maniqueamente a cada una de esas "partes" las tendencias negativas y las tendencias positivas del hombre, respectivamente-. Fromm no sólo está lejos de esta visión, sino que se puede decir que la combate directamente -recordemos, por ejemplo, que tras el aparente monismo materialista de Freud, descubre un poderoso esquema dualista sutilmente reelaborado-. Así, él insiste en el carácter **"existencial"**, y no ontológico-esencialista, de tales "dicotomías", que reflejan una oposición **dinámica** que se configura desde las condiciones específicas de la existencia humana. Estas mismas las generan en sus diversas variantes, reducibles todas a ése **ser parte de la naturaleza y a la vez trascenderla.** No es que en el hombre concurran dos "principios", se solapen dos "sustancias", o como quiera que se reformule, sino que es lo que ha llegado a ser desde la naturaleza lo que hace que la trascienda, pero la trasciende sin abandonar esa naturaleza desde la que se ha elevado al nivel de su razón y autoconciencia. Igualmente, es porque su vida es en virtud de éstas una vida **"humana"**, por lo que se genera el antagonismo entre el impulso a vivir y la conciencia de la muerte, de manera que sin la mutua referencia de ambas cosas esa vida no sería "humana": la vida que se afirma sabiéndose mortal. De la misma forma, porque el hombre es "humano", y no otra cosa -cabe decir: ni animal ni dios-, aspira a la prolongación de su trascender en la plena realización de sus potencialidades, pero porque es "humano" le es imposible alcanzar la consumación de su anhelo -he ahí el fondo trágico de lo que es un "trascender sin trascendencia"-. Y asimismo, es su propia condición la que le sitúa entre la relación con los otros y la soledad radical de sí mismo, pudiendo relacionarse "humanamente" con los demás en tanto que se halla "separado", separatidad que emerge a su vez de las mismas relaciones "humanas".

Se trata, pues, de oposiciones **funcionales** -que no por eso menos **reales**-, cuyos términos se median en la "situación humana" que las genera, la cual queda configurada por la contradictoriedad dialéctica que entrañan esas "dicotomías" enraizadas en las condiciones específicas y universales de las existencia humana.

A esta consideración, y su justificación, de la "esencia" del hombre como la "contradicción de su existencia", y a la definición de la "naturaleza humana" en base a ella -y en este sentido, Fromm habla frecuentemente de "esencia" y "naturaleza" como equivalentes-, llega como primera conclusión la reflexión antropológica frommiana, a través de ese proceso inferencial que parte de las aportaciones de las ciencias, y de la asunción del materialismo histórico como marco teórico de referencia, para moverse finalmente en el nivel propiamente filosófico. Puede decirse que hasta aquí llega la primera parte de la elaboración antropológica de Fromm; resta por ver la segunda, en la que se trata de esclarecer en qué condiciones se desenvuelve el dinamismo de esa existencia humana contradictoria. El mismo Fromm plantea la dirección en que continúa su reflexión con estos términos:

> "No basta con ver este conflicto como esencia del hombre, es decir, como aquello por cuya virtud el hombre es hombre. Es necesario ir más allá de esa descripción y reconocer que ese mismo conflicto en el hombre **exige una solución**"[108].

---

108 CH,136-137 (II,241-242).

Así, pues, poniendo de relieve el carácter dinámico de la contradicción que es "esencial" al hombre, como contradicción dialéctica, Fromm nos sitúa en la otra cara del problema: lo que supone la "naturaleza humana", dada su "esencia" como **contradicción**, es que el hombre tenga que afrontar la **pregunta** que le plantea la vida, viéndose en la **necesidad** de hallar una **respuesta**[109]. Esta respuesta sólo puede hallarla por sí mismo, o mejor, sólo puede dársela él a sí mismo con lo que haga de su propia vida en el lapso de su existencia. Se trata de una respuesta **existencial** en la que todo el hombre se encuentra implicado sin posibilidad de escape -es una respuesta (negativa) incluso el mismo huir ante el conflicto de la existencia evitando darla, o el empeño vano ya sea por negar el conflicto o ya por negar o la posibilidad o la necesidad de una respuesta[110]-, por lo que no es una respuesta que, al modo que sea, se articule sólo en el plano intelectual, sino que se da con la totalidad de lo que uno es: en el pensamiento, en el sentimiento y en la acción[111]. Y, para evitar todo equívoco Fromm matiza este nuevo paso que él ha dado, al señalar la "exigencia de una solución" o la "necesidad de una respuesta", con la siguiente precisión:

> "Hay muchas respuestas que el hombre puede dar a la cuestión que le plantea el hecho de haber nacido humano, (pero) ninguna de estas respuestas como tal constituye la esencia del hombre; lo que constituye la esencia es la pregunta y la necesidad de una respuesta; las diferentes formas de existencia humana no son la esencia, pero son las soluciones del conflicto que, en sí mismo, es la esencia"[112].

La "contradicción existencial" del hombre le impele, pues, a reaccionar y a buscar una solución; no puede permanecer neutral ante ella[113]. De tal "esencia" contradictoria arranca, pues, el dinamismo de la realidad humana, y no sólo de la realidad de cada individuo, sino también de la historia como trayectoria colectiva:

> "La emergencia de la razón ha creado una dicotomía en el hombre, la cual le obliga a esforzarse permanentemente en la búsqueda de nuevas

---

109 Cf. "La aplicación del psicoanálisis a la teoría de Marx", en HS,265 (V,411).

110 En ese nivel de radicalidad existencial no cabe ninguna postura escéptica, pues cualquiera que se declare escéptico no por eso puede dejar de hacer algo con su vida y, por tanto, de tener que dar en los hechos una respuesta al conflicto de la existencia, desde la cual el escepticismo teórico aparecerá como racionalización de la evasión -vana, por otra parte-. El escéptico nunca se dará por derrotado frente a los argumentos en contra de su postura -eso ya lo vio Spinoza respecto de la pretensión cartesiana del "cogito" como primera verdad indubitable-, por mucho que se le eche en cara la "autocontradicción performativa" en que incurre a poco que diga (Apel), pues el caso es que puede decirlo, ya que lo dice. Al escéptico no se le puede derrotar "desde fuera", es decir, convencerlo -pues los argumentos frente al escepticismo valen para los que no son escépticos, como refuerzo o esclarecimiento de sus razones para no serlo-; el escéptico se **autoderrota existencialmente**, más allá de sus autocontradicciones lógicas o lingüístico-pragmáticas. Que no lo reconozca es, de nuevo, parte de su problema, pero no ya teórico, sino existencial.

111 Cf. EP,59-60 (II,34).

112 CH,137 (II,242).

113 Cf. BCI,165 (IX,151).

soluciones. El dinamismo de su historia es intrínseco a la existencia de la razón, la cual lo fuerza a desarrollar y a crear mediante ella un mundo propio en el que pueda sentirse como en su hogar, consigo mismo y con sus semejantes. Cada etapa que alcanza lo deja inconforme y perplejo, y esta misma perplejidad lo apremia a encontrar soluciones nuevas. No existe ningún 'impulso de progreso' innato en el hombre; es la contradicción inherente a su existencia la que lo hace seguir adelante"[114].

El dinamismo de la existencia humana arraiga, pues, en su carácter inacabado, abierto y contradictorio. Son las "dicotomías" propias de su condición las que le demandan avanzar hacia adelante, hacia su más plena "humanización". En ese sentido, puede decirse que es de la contradicción de su existencia de donde brota lo que cabe llamar la **estructura utópica del hombre**. Fromm, sin tales términos, es lo que viene a sugerir en estas líneas:

"La evolución del hombre se basa en el hecho de que ha perdido su patria originaria, la naturaleza, y que no podrá nunca regresar a ella (...) No hay más que un camino que pueda seguir: salir por completo de su patria natural, y encontrar una nueva patria, una nueva patria creada por él, haciendo del mundo un mundo humano y haciéndose él mismo verdaderamente humano"[115].

Fromm ve así delineadas las dos dimensiones de la **utopía antropológica** -la de la **utopía social** y la de la **utopía personal**- a partir de la contradicción existencial del hombre y de la respuesta que reclama, que en el plano colectivo es la que se va esbozando en el desarrollo sociocultural a lo largo de la historia y que en el plano individual es la que se configura a lo largo de la trayectoria de cada cual, conforme al carácter que a través de ella se conforma, siempre mediado socioculturalmente. En ambos casos, sin embargo, ocurre que a esa **estructura utópica** no corresponde ninguna "tendencia al progreso" innata -afirmar tal cosa es antidialéctico-; de hecho, con demasiada frecuencia tanto a nivel individual como social se dan o se inducen respectivamente, "soluciones regresivas" al problema de la existencia, esto es, respuestas que son "deshumanizantes", que hacen caer al hombre por debajo de sus **posibilidades**, y que lo hunden en la insatisfacción de sus **necesidades**, las que han emergido de su situación contradictoria. Son precisamente tales **necesidades**, y las **potencialidades** en que se apoyan dichas posibilidades, las que permiten perfilar más el teleologismo antropológico no determinista -por tanto, radicalmente dialéctico- que comporta la "naturaleza humana" por su contradicción "esencial". Esta, en cuanto **pregunta** que plantea la **necesidad** de una respuesta, implica, por una parte, nuevas **necesidades "humanas"** en las que se plasma con mayor concreción esa **necesidad** de resolver el conflicto que la propia existencia supone para el hombre, y, por otra parte, la **pregunta** y la **necesidad** de una respuesta implican a la vez la capacidad del hombre para darla, esto es, sus **potencialidades** para afrontar positivamente la tarea de dar su propia respuesta existencial resolviendo el problema que **su** vida supone para él. Tales necesidades y potencialidades, en cuanto aparecidas y desarrolladas **a partir de** las condiciones específicas de la existencia humana, se derivan de la misma "esencia" contradictoria que de dichas condiciones

---

114 EP,53054 (II,31).

115 PSC,28 (IV,21).

emerge, pero apuntan más allá de la contradicción misma como "situación" originaria del hombre, lo que permite decir de ellas que amplían el perfil de su "condición". Incrementadas y desplegadas a lo largo de la historia que arranca desde la "aparición" del hombre con la contradicción que le es inherente, las necesidades y potencialidades catalizan la dimensión histórica de esa "naturaleza humana" cuya "esencia" es la "contradicción de la existencia". Las necesidades y potencialidades **específicamente humanas**, como concreción existencial de la necesidad de dar una respuesta a la pregunta que supone la propia vida y de la capacidad para darla, son, pues, elementos configuradores de la contradictoria e histórica "naturaleza humana".

En este sentido, puede afirmarse que la "naturaleza humana", en una acepción en la que el contenido del concepto ya es más amplio que el que supone hacerlo estrictamente equivalente al de "esencia", es esa "esencia" **más** las necesidades y potencialidades específicamente humanas (por tanto, también universales) que arrancan de ella. Hay que decir de ésta, de la "esencia", que no sólo supone el punto de arranque, en cuanto **fuente** del dinamismo del hombre, de la historia humana, sino que también ella misma se "historifica" -lo que es conforme a la contradictoriedad dialéctica en que consiste-, de manera que la "contradicción existencial", siendo siempre básicamente la misma desde la emergencia de lo "humano", se presenta en concreto de distinta manera en las sucesivas etapas de la evolución histórica, a medida que las necesidades y potencialidades derivadas de ella van madurando y desplegándose, modificándose con ello la relación del hombre con la naturaleza -sin dejar nunca de ser **parte de** ella- y consigo mismo y con los otros, en el desarrollo de su razón y autoconciencia -**trascendiendo** la naturaleza-. Esto es, la "esencia", que no puede sino ser siempre "la contradicción inherente a la existencia", siendo ésta histórica, es la "esencia" **histórica** -en cuanto se "historifica" incorporando, cabe decir, la historicidad que desata- de una **"naturaleza humana" histórica**. Es de ésta última, pues, de la que se afirma que es la "esencia" **más** las necesidades y potencialidades que ella implica en cuanto derivadas de la contradicción que la constituye. Lo que hay que mantener claro es que lo definitorio de la índole de lo "humano" es siempre esa "esencia" sobre la que gravita la dialecticidad de la "naturaleza humana", y no simplemente las necesidades y potencialidades que ésta implica como derivadas de aquélla y ni siquiera basta para definir la "naturaleza humana" el tomarlas en su conjunto, en tanto se haga prescindiendo de la "contradicción existencial" en que se inscriben. Ahora bien, una vez que se ha definido la "esencia" de la "naturaleza humana", o ésta conforme a su "esencia", nada impide añadir a ello -al contrario, lo exige su carácter histórico-dialéctico- las necesidades y potencialidades como elementos configuradores de esa "naturaleza", los cuales responden en definitiva al doble carácter que presentan las condiciones de su "surgimiento" como generadoras de las nuevas carencias y las nuevas posibilidades que implica el "nacimiento" del hombre desde la naturaleza, para trascenderla sin dejar de pertenecer a ella. Es, pues, en este segundo sentido, el de la "esencia" **más** las necesidades y potencialidades, en el que Fromm también utiliza, y se puede asegurar que con mayor frecuencia, el concepto de "naturaleza humana". Este sentido amplio del mismo, que se apoya -como hemos tratado de hacer ver- en el otro primer sentido más restringido en que se hace equivaler a "esencia", permite además a Fromm dar cuenta del teleologismo antropológico que, según él, ya queda incoado desde la misma contradicción existencial del hombre.

Para abordar el tratamiento frommiano de la temática de las necesidades por fuerza hay que partir, como ha sido adelantado, de las condiciones específicas de la existencia humana y de la contradicción que suponen, a partir de la cual las necesidades del hombre operan como fuerza motriz, de índole negativa, del dinamismo de su "naturaleza". Lo que subraya Fromm al incidir en ello es que

las necesidades, en cuanto carencias que reclaman ser cubiertas, ya apuntan a un "télos" orientador de la actividad del hombre, que no puede sustraerse a la dinámica de sus necesidades -de ahí el carácter "imperativo" de la tendencia en pos de su satisfacción-, las cuales sobrepasan con creces las que podrían estimarse como propias de su **mera** condición biológica:

> "La desarmonía de la existencia del hombre engendra necesidades que en mucho trascienden las necesidades derivadas de su origen animal. Estas necesidades producen una tendencia imperativa de restaurar un estado de equilibrio y de unidad entre él mismo y el resto de la naturaleza"[116].

La contradicción existencial del hombre conlleva, pues, una serie de necesidades exclusivas suyas, las cuales convergen en principio en el afán por recomponer el equilibrio o la armonía perdidos, tratando de verse exonerado del miedo, la inseguridad y el aislamiento experimentados en lo que es esa situación de "desequilibrio" que implica su singular ubicación en la naturaleza. El desamparo frente a un mundo hostil, el distanciamiento -que con frecuencia deriva en abierto conflicto- respecto de los otros, y el desgarramiento interno que comporta la autoconciencia, agudizado por la conciencia de la muerte que acompaña a la conciencia de sí, hacen que el problema que la vida supone para el hombre se traduzca en necesidades específicas suyas, propias de su "naturaleza", que van más allá de las que suponen la mera supervivencia física o su sola condición biológica. Es evidente que el hombre tiene **necesidades fisiológicas** insoslayables -las relativas a la alimentación y a la sexualidad, por ejemplo-, que, además se prolongan en su caso en las que cabe considerar como otras **necesidades materiales** (vestido, vivienda...) que señalan, al menos, un mínimo supervivencial. Pero aun satisfechas esas "necesidades supervivenciales" como **condición** de la vida "humana", ésta, por ser tal, no deja por ello de ser problemática, pues sigue acuciada por esas otras **necesidades específicamente humanas**, que cabe denominar "trans-supervivenciales", de cuya satisfacción depende la calidad y sentido "humanos" que el hombre ha de dar a su vida en la impostergable respuesta al problema de su existencia[117]. Son las que Fromm también llama "necesidades existenciales".

Aunque la distinción entre esas dos clases de necesidades es procedente y operativa, no hay que olvidar que en el hombre, dada su "condición", no cabe encontrar las mismas necesidades fisiológicas en "estado puro", pues ellas se presentan y se satisfacen en un marco sociocultural. Son necesidades fisiológicas de un "hombre social" -recordemos la teoría marxiana al respecto y su acogida por parte de Fromm-, que desde la naturaleza, mas sin abandonarla, ha generado ese nuevo "medio" que es la cultura. Su vida **nunca** es mero sobrevivir biológico, y por ello, las que hemos llamado en términos globales "necesidades supervivenciales" se plantean siempre vinculadas a las "trans-supervivenciales", aunque la forma en que éstas últimas se perciban y se satisfagan se halle condicionada por cómo se cubran aquéllas. Así, aun siendo de distinta índole y urgencia, ambas son igualmente importantes[118]. Si las

---

116 EP,59 (II,34).

117 Cf. PSC,31 (IV,24).

118 Fromm no deja de remitirse al dicho evangélico de que "no sólo de pan vive el hombre"; y aunque lo cierto es que no vive sin "pan", lo que Fromm viene a subrayar es que la importancia de lo "otro" lo hace no sólo necesario, sino también, de hecho, impostergable, por más que el

primeras tienen que ver con las condiciones materiales del vivir del hombre, las segundas son relativas a la orientación "humana" de ese vivir, en respuesta siempre, y siempre afectada por cuáles sean las condiciones de vida, a la contradicción de la existencia humana, afrontando de un modo u otro las "dicotomías" que ella conlleva. Yendo, pues, por delante tal condicionamiento, la mirada del análisis existencial de Fromm pasa a centrarse en las "necesidades trans-supervivenciales" o **específicamente humanas**[119].

Teniendo su punto de arranque en esas "dicotomías existenciales" propias de la "naturaleza humana" -en la negatividad que ellas suponen por las mismas carencias y limitaciones que implican-, las necesidades específicas de ésta señalan las **direcciones** en que el hombre **"reacciona"** -dice Fromm-, de diferentes maneras, ante las contradicciones que le son constitutivas[120]. Al hombre le es insoportable el aislamiento, no puede vivir indefinidamente en la perplejidad, no puede sucumbir a la pasividad ni quedar paralizado por la perspectiva de un futuro que se cierra con la muerte. La escisión de su realidad le empuja a buscar la unidad (consigo, con los otros, con la naturaleza), su "desequilibrio" le mueve a tratar de recuperar el equilibrio que haga viable su recorrido existencial, y, en definitiva, la carga de "ser hombre" no puede sino llevarle a querer aliviarla.

Así, el plexo de necesidades que emergen de las condiciones específicas de la existencia humana abarca toda la franja de su problematicidad. Ellas, en cuanto demandas insoslayables -de hecho es imposible dejarlas de lado-, señalan justamente los **límites** de la maleabilidad del hombre; exigen imperiosamente ser satisfechas, y aunque no predeterminan el **cómo** -las formas de "reacción" dependen del carácter (individualmente) y de la cultura (socialmente)[121]-, sí acotan negativamente los márgenes de lo "humanamente" tolerable (si fuera de los márgenes acotados por las necesidades fisiológicas está la muerte física, fuera de los señalados por las necesidades **específicas** está la muerte psíquica -la locura-[122]). Fromm, en la enumeración más sistematizada que por su parte ofrece de tales necesidades **específicas**, presenta estas cinco[123]:

1. **Necesidad de relación**, como la dirección en que el hombre reacciona frente

---

sentido "humano" de la vida -y a eso apunta a la postre lo "otro" necesario- esté mediado, o mediatizado, por cómo se satisfaga, o no, la necesidad de "pan" (cf. EP,59 (II,34))

119 La denominación de "trans-supervivenciales" para las "necesidades existenciales" viene sugerida por Fromm en RE,74 ss. (IV,310 ss.). Con ello quiere indicar su carácter "transutilitario", en el sentido de que van más allá de lo que señalan las necesidades fisiológicas y, más en general, las necesidades relativas a la vida material del hombre, las cuales tienen que ver con lo que es **útil** a ese respecto. Las "necesidades existenciales" trascienden el ámbito de la utilidad inmediata y apuntan al "sentido" de la existencia humana. Si se las califica como "trans-supervivenciales" es porque su "trascender" no las sitúa más allá de la supervivencia como un "artículo de lujo" al que se acceda tras satisfacer necesidades más perentorias (cf. ADH,269 (VII,241)), sino porque **"atraviesan"** a las mismas necesidades elementales relativas a la subsistencia -como se ha indicado, ni en lo relativo a ésta es la vida del hombre mera "vida biológica"-. Eso no quita que si las necesidades más elementales no están cubiertas, o lo están en grado mínimo, eso afecte a la experiencia y percepción de las "necesidades existenciales", pero no por ello éstas dejan de suponer demandas a los que los individuos dan **necesariamente** una respuesta -lo que ocurre es que su respuesta se hallará muy mediatizada negativamente-. (Puede verse al respecto AA,33 (IX,454)).

120 Cf. Ib.,54 y 57 (II,31 y 33).

121 Cf. Ib.,54 (II,31).

122 Cf. PSC,31 (IV,24).

123 Para lo que sigue, véase sobre todo Ib.,32 ss. (IV,25 ss.).

al aislamiento al que teme verse condenado desde su separatidad.

2. **Necesidad de trascendencia**, en el sentido de ir más allá de lo dado, como la dirección en que el hombre afirma la propia vida frente a la accidentalidad de la existencia y reacciona frente al peligro que supone la pasividad del resignado atenerse a lo que ha sido dado.
3. **Necesidad de arraigo**, como la dirección en que el hombre reacciona a esa carencia de "raíces naturales" que sólo el establecimiento de vínculos "humanos" puede reemplazar, ahuyentando la amenaza del sentirse "perdido" al insertarse en un grupo de pertenencia.
4. **Necesidad de identidad**, como la dirección en que el hombre reacciona frente a la doble amenaza que supone su realidad escindida: la de "disolverse" en la trama de sus relaciones, absorbido por la colectividad, y la de "perderse" en el extremo de su desgarramiento interior, naufrangando en ambos casos su yo.
5. **Necesidad de un marco de orientación y un objeto de devoción**, como la dirección en que reaccionar a la apertura de una existencia que, desde la autoconciencia, reclama una imagen estructurada del mundo y una focalización de las energías humanas en relación a una meta en virtud de la cual la vida tenga algún "sentido", que en cualquier caso no puede ser otro que el que el hombre le dé.

Al señalar estas necesidades **específicamente humanas** el objetivo de Fromm es, pues, indicar las principales líneas en que se teje la **respuesta existencial** del hombre, de cuya **necesidad** de darla -raíz de todas las necesidades que puedan señalarse- no le es posible evadirse. Por lo demás, en cuanto a esta enumeración de las necesidades "humanas" es obligado añadir algunas observaciones encaminadas a fijar con más precisión la posición frommiana en torno a ellas, y en definitiva en torno a la "naturaleza" del hombre.

Fromm, en primer lugar, no sugiere en ningún momento una jerarquización de tales necesidades, sino que su acento recae sobre la interdependencia de las mismas. Puede hablarse entonces de un "**sistema** de necesidades", pues éstas se hallan correlacionadas entre sí de manera que sus respectivos modos de satisfacción no cabe considerarlos independientemente. La **respuesta existencial** del hombre en las distintas direcciones que señalan sus necesidades es global e implica a toda su persona. Así, por ejemplo, la forma en que cubra su necesidad de relación depende de los vínculos que establezca con los otros urgido por la necesidad de encontrar un nuevo modo de arraigo, todo lo cual condiciona la configuración de su identidad así como su percepción del mundo[124].

En segundo lugar, Fromm no pretende ser exhaustivo y dar por cerrada la temática de las necesidades indicando que son ésas y sólo ésas. Ni siquiera negativamente, hablando de necesidades, cabe encerrar el dinamismo de la "naturaleza humana" en una lista definitiva de las mismas. La pretensión frommiana es señalar y justificar el **mínimo** de necesidades específica y universalmente humanas que el hombre ha de cubrir -y de hecho así lo hace, variando el **cómo** de cultura a cultura, y, dentro de cada una ,de individuo a individuo según sus caracteres respectivos-, en tanto su vida es "humana",

---

124 La dialecticidad que impregna todo el tratamiento frommiano de las **necesidades**, y no sólo de las "existenciales", sino también de la relación entre éstas y las fisiológicas, y en general las "supervivenciales", le sitúa en una posición claramente distante de la conocida teoría de A. MASLOW sobre las "necesidades básicas", marcada por una rígida jerarquización de las mismas en una escala fija que va desde las fisiológicas hasta la de "autorrealización" (cf. Motivation and Personality, Harper and Bros., New York,1959). Por lo demás, Fromm, que desde Psicoanálisis de la sociedad contemporánea hasta Anatomía de la destructividad humana, se ha distanciado explícitamente de la teoría de Maslow, echa en falta en ésta una explicación adecuada de tales necesidades en base a su origen común en la "naturaleza humana" (cf. ADH,226 (VII,199)).

en lc que es su ineludible respuesta al conflicto de su existencia. Por lo demás, es fácil observar que el mismo Fromm, aun ateniéndose siempre a ese conjunto básico de "necesidades existenciales", adopta una actitud muy flexible, según los contextos, a la hora de enumerarlas, reuniendo algunas en una sola -lo que no es objetable, dada la coimplicación que guardan entre sí- o, en ciertos momentos, añadiendo otras. A este respecto requiere una mención especial la "necesidad de excitación y estimulación" de la que se habla en Anatomía de la destructividad humana, como condiciones del "ser activo" del hombre. Se trata de una necesidad **sui generis**, de la que puede decirse, en base a la presentación frommiana de ella, que se sitúa en la zona fronteriza entre las **necesidades fisiológicas** y las **"existenciales"**, en tanto tiene que ver con la sensibilidad humana, comenzando por la receptividad sensorial -de unos sentidos que ya perciben "humanamente"-. Singularmente pertinente es la distinción que Fromm establece entre "estímulos simples", que actúan sobre determinados impulsos del hombre (sexuales, destructivos, narcisistas...) originando una reacción de índole fundamentalmente pasiva, y "estímulos activantes", que inciden sobre la personalidad en su conjunto induciendo al individuo -a condición de que sea "afectable" por tales estímulos- a "ser activo", en tanto dan lugar al **empeño** interesado por lograr un fin. A diferencia de los anteriores, que originan una reacción que puede acabar en una momentánea "satisfacción" colmada, los "estímulos activantes" siempre exigen ir más allá en tanto el interés de la perona se ve retroalimentado constantemente por su propia reacción activa, es decir, por una "respuesta productiva"[125].

La tercera observación que hay que hacer, recogiendo lo que ya ha sido insinuado, es que la teoría frommiana de las necesidades está lejos de concebir al hombre como un mero "sistema reactivo". El hombre no sólo "es movido desde fuera", sino que también -y cabe decir incluso que **primariamente**- "se mueve desde dentro". La contradicción existencial que está a la raíz del dinamismo humano empuja al hombre a la búsqueda **activa** de cauces para su superación. De esa contradicción no sólo proceden, pues, las necesidades del hombre, sino que ella misma se produce como "situación" originaria porque frente y en relación a esas necesidades están sus **capacidades**, las facultades propias y específicamente humanas. Y Fromm pasa entonces a subrayar la misma **necesidad** que comportan -ahora, positivamente, es decir, no como carencia, sino como potencia- esas facultades, retomando la idea marxiana de la necesidad que tiene el hombre de **expresar** sus facultades en su relación con el mundo -más fuerte como causa del dinamismo propio de la "naturaleza humana" que la misma necesidad de usar el mundo como medio para la satisfacción de las necesidades fisiológicas-, y conectando más al fondo con la idea spinoziana del "conatus"[126].

Ya dijimos que si la "esencia" del hombre es la contradicción de su existencia, como contradicción dialéctica que desencadena la dinámica por su superación, esa "esencia" implica entonces también la **necesidad** de dar una respuesta

---

125 Cf. Ib., 241-246 (VII,214-219). En páginas anteriores, y tras indicar la continuidad de su exposición con lo tratado al respecto en Etica y psicoanálisis y Psicoanálisis de la sociedad contemporánea (cf. Ib.,234,n.8 (VII,207,n.8), Fromm habla de las necesidades de un marco de orientación y un objeto de devoción, de arraigo -donde incluye lo relativo a la necesidad de relación- de unidad -como síntesis de la de relación y de identidad-, y de "efectividad" (**effectiveness/Wirkmächtigkeit**), como la necesidad de "poner por obra", de realización "efectiva" de las propias capacidades, afirmándose el individuo, a través de todas sus relaciones, desarrollando sus potencialidades, en una vida, por tanto, contraria a todo lo que significa impotencia. En esta necesidad se halla, pues, recogido lo que en otros lugares se ha tratado como necesidad de trascendencia.

126 Véase, por ejemplo, RE,75 (IV,311).

ante ese conflicto existencial, lo cual lleva a la **capacidad**, igualmente arraigada en la contradicción existencial -si no, ésta no se plantearía , de darla. Y al igual que aquélla **necesidad** se traduce, para Fromm, en las "necesidades existenciales", como concreción básica de las direcciones en que el hombre ha de "reaccionar" en tanto su vivir es "humano", esta **capacidad** de respuesta se traduce asimismo en las facultades o capacidades del hombre. Estas son las que impulsan positivamente su "reacción", y dado que ella es siempre respuesta **global** del hombre, tales capacidades son relativas a todas las dimensiones en que dicha "respuesta existencial" se articula a través de los tres planos -interrelacionados, pero diferenciados- del **pensamiento**, el **sentimiento** y la **acción**[127]. En relación a ellos habla Fromm de las capacidades como el **"poder-de"** relacionarse el hombre activamente con el mundo y con los otros en cada uno de esos planos. Ese "poder-de" es la **potencia** del hombre, su fuerza de ser, que se despliega activamente ("productivamente") en el ejercicio de sus capacidades, susceptibles de ser consideradas, por consiguiente, como las **potencialidades** inherentes a la "naturaleza humana" -emergidas desde las condiciones específicas de la existencia humana y maduradas a lo largo de la evolución histórica-, llamadas a actualizarse en lo que es la vida "humana" como la respuesta que ellas mismas posibilitan a la contradicción que le es "esencial"[128].

Las potencialidades del hombre, que le facultan para la "actividad" en los tres planos indicados, se condensan, según Fromm, en sus capacidades de **amor**, de **razón** y de **trabajo productivo**[129]. Esta última hace referencia al imprescindible "metabolismo" con la naturaleza que el hombre ha de sostener **siempre** por mor de su autoconservación, por la cual tiene que esforzarse desde unas condiciones de vida totalmente distintas de las de cualquier otra especie. El trabajo es la acción del hombre en el "plano supervivencial" -tomando esta expresión en un sentido amplio-, en la que pone en juego no sólo su fuerza física, sino sus facultades intelectuales. La cuestión es que si el hombre trabaja para cubrir las necesidades reales de su vida material, no se ve lanzado a ello sólo en virtud de sus carencias, y del impulso intrínseco a sobrevivir físicamente, sino que también en el trabajo opera como factor dinamizante la búsqueda del despliegue positivo, "humanamente" enriquecedor, de las propias capacidades[130]. Si el que sea o no así, o en qué medida, depende de las condiciones socioeconómicas, el problema "humano" se cifra en lograr que el trabajo se realice como "actividad libre y consciente" -y no, por tanto, como trabajo alienado-; no obstante lo cual, el trabajo no dejará de suponer un esfuerzo costoso para el individuo -Fromm está lejos de las ingenuas proclamas de "erotización" del trabajo lanzadas por Marcuse-, que siempre habrá de realizar -u obligar opresivamente a otros a que lo hagan por él[131]-.

Pero considerando siempre el trabajo como fundamental en la existencia humana, y condicionante de la práctica de vida total que el hombre desarrolle

---

127 En la perspectiva de Fromm no se identifican sin más acción y "actividad", pues tan "activo" -en el sentido de "**Tätigsein**"- es (ha de ser) el actuar, como el pensar y el sentir.

128 Véase especialmente EP,102-103 (II,59).

129 Cf. Ib.,58 (II,34).

130 Cf., por ejemplo, EP,121 (II,70-71).

131 Nos remitimos especialmente a PSC,108 ss. (IV,90 ss.) y RE,74 ss. (IV?310 ss.).

-y así, también de su configuración caracterológica[132]-, lo que Fromm acentúa reiteradamente es que no puede abordarse lo "humano" sólo desde el punto de vista del trabajo -y no cree que tal tesitura reduccionista fuera la de Marx[133]-. Esto es lo que de nuevo encontramos en su marcado énfasis sobre el **amor** y la **razón** como potencialidades humanas. A ellas alude una y otra vez como potencialidades **directamente** relacionadas con las "necesidades existenciales", puesto que ellas son las que entran en juego, sobre la base condicionante de un modo de vida antropológicamente estructurado desde el trabajo (socioeconómicamente determinado por el modo de producción), en la "respuesta existencial" que el hombre articula a través de sus relaciones con los otros y consigo mismo y cuyo "sentido" vivido tematiza racionalmente desde la misma autoconciencia en virtud de la cual su existencia es problemática y la percibe como tal. El amor como potencialidad es la capacidad para una relacionalidad "humana" (y "humanizante"), a través de la cual se despliega la potencia del hombre en el plano de los sentimientos, base afectiva de todas sus relaciones. La razón como potencialidad es la capacidad para el conocimiento objetivo -distanciado y "desilusionado"- de la realidad y para la reflexión y autorreflexión críticas, que desde el plano del pensamiento opera como guía y fuente de "sentido" del despliegue de las potencialidades humanas en los planos del sentimiento (amor) y de la acción (trabajo)[134].

Desde el punto de vista de Fromm, las capacidades humanas señalan positivamente, a diferencia de las necesidades -éstas lo hacen, de forma correlativa, negativamente- la dirección de "reacción" al conflicto de la existencia. Volviendo sobre las "necesidades existenciales" podemos decir ahora que, **en cuanto tales**, ellas son indicativas de la **dirección** en que se mueve la "respuesta" del hombre ante la "contradicción existencial" que le es constitutiva, pero no prejuzgan nada acerca del sentido en que se produce dicha "respuesta". Es por ello que puede considerárselas "neutrales", en cuanto que implican la **tendencia** a superar la contradicción recuperando de alguna forma el equilibrio perdido -o a amortiguar, cuando menos, las consecuencias "insoportables" de la realidad escindida del hombre-, pero, sobre esa dirección, no predeterminan el sentido en el que esa tendencia se desenvuelva. Y éste puede ser **progresivo** o **regresivo**, lo cual sólo puede definirse por cómo sea el despliegue de las potencialidades en la satisfacción de las necesidades. Estas, lo que plantean es "la alternativa inevitable entre retroceso y progreso" por la que está determinada la vida humana. La tendencia reactiva de ésta respecto a la "contradicción existencial" del hombre puede transcurrir o en el sentido regresivo de pretender restaurar la armonía perdida, huyendo de la carga de la libertad, de la individualidad y, en definitiva, de la "propia humanidad" -restauración que es imposible, y de ahí

---

132 Cf. PSC,239 (IV,202), donde Fromm argumenta en el sentido de que los inerradicables componentes de esfuerzo y disciplina que supone el trabajo no implican que éste tenga que ser necesariamente enajenante; depende de las condiciones concretas en que tenga lugar, y, más ampliamente, del sistema socioeconómico en que éstas se ubiquen.

133 Este punto lo hemos subrayado al hilo de la relectura frommiana de Marx, y cabe señalar que respecto a esta cuestión es notable la diferencia de interpretación entre Fromm y Habermas.

134 Cf. PSC,34 (IV,27).- No nos sustraemos a la tentación de correlacionar el trabajo (productivo), el amor y la razón como potencialidades humanas (correlativas a las necesidades) con los intereses cognoscitivos de los que habla Habermas y respecto de los cuales él mismo apunta a su enraizamiento **antropológico** en lo que sería la "condición humana" (para Fromm, la "naturaleza humana"). El trabajo productivo como potencialidad puede verse a la raíz del **interés técnico**; el amor como potencialidad se puede hacer corresponder con el **interés práctico** encaminado al entendimiento con los otros; y la razón como potencialidad, con el **interés emancipatorio** en la propia autorrealización, del que depende el "sentido humano" de los otros dos.

lo "patológico" de todo lo que vaya por ese camino-, o en el sentido de lograr una nueva unidad desde la libertad, desde la individualidad y por el despliegue "activo" de las potencialidades humanas[135]. Fromm lo sintetiza así:

> "El hombre puede hallar la unidad tratando de regresar a la etapa animal, eliminando aquello que es específicamente humano (la razón y el amor), siendo esclavo o esclavizador, transformándose en cosa, o de lo contrario desarrollando sus poderes humanos específicos hasta encontrar una nueva unidad con sus semejantes y con la naturaleza (...) al convertirse en un hombre libre -libre no sólo de las cadenas, sino también libre **para** convertir el desarrollo de todas sus posibilidades en la verdadera meta de su vida-, en un hombre que deba su existencia a su propio esfuerzo productivo"[136].

Confrontada a esa **alternativa** crucial, la existencia humana se debate, tanto a nivel individual como social -aunque no cabe considerarlos bajo los mismos parámetros-, entre dos tendencias antagónicas, respecto de las cuales el problema radica en cuál de ellas gana la primacía en ese proceso que es la vida del hombre como constante "nacimiento" a una existencia más plenamente "humana". Fromm lo formula como sigue:

> "No nos vemos nunca libres de dos tendencias antagónicas: una, a salir del útero, de la forma animal de existencia, para entrar en una forma de existencia más humana, a pasar de la esclavitud a la libertad; otra, a volver al útero, a la naturaleza, a la certidumbre y la seguridad. En la historia del individuo y de la especie, la tendencia progresiva se ha revelado como la más fuerte, pero los fenómenos de desequilibrio mental y la regresión de la especie humana a posiciones aparentemente abandonadas hace ya generaciones muestran la intensa lucha que acompaña a cada acto de nacimiento"[137].

El decantamiento hacia una tendencia u otra depende, pues, de la forma como el hombre vaya respondiendo a sus "necesidades existenciales". La alternativa de o retroceso o progreso se reproduce a distinta escala para cada una de ellas, e insoslayablemente las respuestas apuntan en un sentido u otro, lo que significa que si cabe considerar las necesidades como "neutrales", no se puede decir lo mismo de las respuestas a ellas, que caen o del lado de la "salud" o del lado de la "enfermedad" -lo que entraña una condición de **valor** de las mismas, dada la no indiferencia de cómo el hombre "responda": si "humanizándose" o "deshumanizándose"-.

Así, pues, ante la **necesidad de relación**, en respuesta a la cual busca el hombre restablecer la unidad con los otros salvando la distancia que ha interpuesto la escisión que supone la "contradicción existencial" propia de su condición, los dos caminos que se presentan son: o unirse a los otros según patrones "simbióticos", en formas de relación de **sumisión** y/o **dominio** (todo masoquismo conlleva implícitamente sadismo, y viceversa: asoma una "cara" u otra según ante quién se esté, dependiendo de si se le considera "inferior"

---

135 Cf. PSC,30 (IV,24).

136 "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,265 (V,410).

137 PSC,30 (IV,23-24).

o "superior"), en las que se sacrifica la propia libertad e independencia por una unidad (regresiva) que ahuyenta el temor al aislamiento, o, por el contrario, la unión con los otros se realiza saliendo efectivamente del propio "ego" (superando el narcisismo, y esa forma derivada del mismo que es el narcisismo de grupo), para desde el "yo" relacionarse con los demás sobre la base de la propia libertad e independencia. Esta es la respuesta progresiva, la que encuentra su cauce en el **amor**, en el sentido amplio de la palabra que engloba sus diferentes formas -amor fraterno, amor materno/paterno y filial, amor erótico, amor a sí mismo-, las cuales, desde la libertad e independencia como condiciones del "verdadero" amor (si no las hay, no hay amor, sino relación de dependencia bajo apariencia de amor), implican como denominador común la solicitud, la responsabilidad, el respeto y el conocimiento (sea respecto de los otros, del otro y de uno mismo)[138]. En cuanto que las relaciones humanas pesan decisivamente en el modo de existencia de los individuos, dada la relacionalidad como dimensión esencial de la "naturaleza humana", puede decirse que el amor representa la solución al problema de la existencia, en cuanto que supone la unión con los otros -desde la solidaridad hasta la fusión erótica, según de qué amor se trate- sin merma de la propia integridad, sino todo lo contrario: potenciando la individualidad desde unas relaciones "humanizantes" que permiten el ahondamiento de la **libertad-de** y su transformación en **libertad-para** la autorrealización de cada uno[139]. Si faltan esas relaciones interpersonales, y con uno mismo, con la calidad "humana" que sólo el amor proporciona, la respuesta a todas las demás "necesidades existenciales" se ve viciada de raíz.

Ante la **necesidad de trascendencia** -en el sentido estrictamente humanista en el que Fromm utiliza el término-, el hombre puede responder a ella positivamente, cuando "se eleva por encima de la pasividad y la accidentalidad de su existencia hasta la esfera de la iniciativa y la libertad", pudiendo ser creativo en los diferentes ámbitos de su vida -afirmándola, potenciando la vida-, o puede responder a ella negativamente, destruyendo, lo que no deja de ser, como expresión del mayor dominio que se intenta compensatoriamente desde la impotencia (la destructividad es la "hybris" del **poder-sobre** cuando falta el **poder-de**), un trascender de signo invertido. La necesidad de trascendencia -o de autotrascendencia sobre lo que es dado- está ahí, y cuando no puede satisfacerse "productivamente", afirmando la vida, la necesidad se satisface destruyendo[140].

La **necesidad de arraigo** presenta igualmente la posibilidad de cubrirse de diferentes formas que, en extremo, pueden reducirse a dos: o el hombre desarrolla formas "humanizantes" de enraizamiento que no sacrifican la libertad, o permanece varado en formas de pertenencia según "vínculos primarios" percibidos "naturalístamente" -los de la tierra y la sangre, o los que suponen sus equivalentes institucionales y simbólicos-, que impiden el crecimiento "humano" porque ahogan la misma **libertad-de** que es su condición negativa. Fromm, que en este caso formula la alternativa en los términos de "fraternidad contra incesto", recoge esa condición negativa aludiendo al tabú en torno a este último a raíz de los fenómenos patológicos de fijación en la madre (real o en su equivalente psicológico):

"Estos fenómenos patológicos de la vida individual tienen sus paralelos

---

138 Ib.,33-37 (IV,25-30).

139 Véase en especial AA,17 ss. (IX,444 ss.).

140 Cf. PSC,37-39 (IV,30-31).

en la evolución de la especie humana. La expresión más clara de esto es la universalidad del tabú del incesto, que encontramos hasta en las sociedades más primitivas. El tabú del incesto es la condición necesaria de todo desenvolvimiento humano, no por su aspecto sexual, sino por su aspecto afectivo. El hombre, para nacer, para progresar, tiene que romper el cordón umbilical, tiene que vencer el profundo anhelo de seguir unido a la madre. El deseo incestuoso recibe su fuerza no de la atracción sexual de la madre, sino del anhelo profundo de seguir en el seno materno, o de volver a él, o en los pechos nutricios. El tabú del incesto no es otra cosa que los dos querubines con espadas de fuego que guardaban la entrada del paraíso e impedían al hombre volver a la existencia pre-individual de identificación con la naturaleza"[141].

En el polo opuesto a los "vínculos incestuosos" -y por desgracia, el tabú no ha llegado a los que se tejen en torno al nacionalismo y al integrismo religioso- se dibuja una nueva forma de "pertenencia" a la que Fromm, en clave utópica, alude con estas palabras:

"Sólo cuando el hombre logre desarrollar su razón y su amor más que hasta ahora, sólo cuando pueda organizar un mundo a base de solidaridad humana y de justicia, sólo cuando pueda sentirse enraizado en un nuevo sentimiento de fraternidad universal, habrá encontrado una forma nueva y humana de arraigo, habrá transformado su mundo en una patria verdaderamente humana"[142].

En cuanto a la **necesidad de identidad**, el hecho mismo de la autoconciencia basta para argumentar sobre la importancia crucial de cómo se responda a ella. La cuestión es si el sentimiento de identidad responde al "yo" de una individualidad autónoma o si se apoya en una identidad gregaria, recubierta por la "ilusión de la individualidad" a la que se transfiere por completo la propia autopercepción por vía de la adaptación conformista[143].

La **necesidad de un marco de orientación y un objeto de devoción** responde al hecho de que el hombre capte la contradicción de su existencia, y a partir de ahí intente construir una imagen estructurada del mundo que le permita ubicarse en él y orientar su vida conforme a metas que le indiquen a dónde va. Estas se condensan en un "objeto de devoción" que constituye el punto focal de sus afanes y la base de sus valores efectivos -y no sólo proclamados, añade Fromm-. En cuanto a la satisfacción de esta necesidad de "sentido", en busca de respuesta a las cuestiones, tácita o expresamente planteadas, de cómo, por qué y para qué vivir, Fromm subraya el peso determinante del consenso que en torno a ellas existe, aunque no siempre en el mismo grado, en el entorno sociocultural de los individuos. En este punto es decisiva la ubicación de éstos en tradiciones de "sentido" -las tradiciones religiosas y sus "prolongaciones" secularizadas (cuando las haya)-, e incluso el replanteamiento de lo transmitido no puede hacerse sino partiendo de ellas, aunque no sea sólo desde ellas. Tanto los marcos de orientación como los objetos de devoción, respondiendo a la misma "necesidad existencial", varían de cultura a cultura

141 Ib.,41 (IV,33).

142 Ib.,56-57 (IV,46).

143 Cf. Ib.,57-59 (IV,46-45).

y también de individuo a individuo, dentro de los límites culturales -y la variación es tanto mayor cuanto más secularizada y pluralista sea la cultura de que se trate-. La cuestión entonces es si sobre ellos hay criterios para discernir sobre el carácter regresivo o progresivo de las respuestas que suponen a dicha "necesidad existencial". No es suficiente, claro está, invocar su coherencia, y su validez fáctica psicológica o sociopsicológicamente. A este respecto, hay que tener en cuenta que la necesidad psicológica es tan imperiosa que nada debe extrañar el que millones de personas se adhiera a ideologías irracionales que pretenden solucionar todas las cuestiones ofreciendo un sistema "coherente" de orientación y metas acordes con él. ¿Cómo calificar entonces ciertas "respuestas" a esta necesidad como "irracionales"? La posición frommiana al respecto apunta en esta dirección: Ciertamente, no hay ningún punto de vista **absoluto** desde el que enjuiciar los diversos marcos de orientación y el "sentido" que desde ellos se ofrece. El juicio siempre será desde otro marco de orientación, el cual, como "imagen teórica" del mundo, es fruto de una razón histórica. Ahora bien, el carácter histórico de la razón obliga a rechazar toda pretensión de verdad absoluta, pero eso no implica verse abocado a una posición relativista. La razón es una potencialidad humana universal que a través de la evolución histórica se ha desarrollado como capacidad para el conocimiento **objetivo** y la reflexión y autorreflexión críticas -lo que Fromm suele traducir en términos negativos como la función "desilusionante" de la razón-. Como tal capacidad, puede enjuiciar **objetivamente** la realidad humana, esto es, con criterios de validez universal, que no tienen por qué remitirse a un punto de vista absoluto. Y conforme a tal capacidad de juicio crítico **objetivo** puede estimarse en qué medida un marco de orientación (incluido autocríticamente el propio) favorece o no una **práctica** de vida libre de contradicciones y de irracionalidad -es decir, de las disfuncionalidades "humanas" detectables, y enjuiciables como negativas, conforme a tales criterios objetivos, universalmente válidos-. El presupuesto de tal juicio es el conocimiento de la "condición humana" y de lo que ella exige en cuanto satisfacción de las necesidades que comporta y de las posibilidades que conlleva, para poder calificar con fundamento un marco de orientación -y el consiguiente "objeto de devoción" que desde él se erige- como **racional** o **irracional** según promueva, respectivamente, un desarrollo "humanizante" del hombre o una regresión "deshumanizante". Así, en cuanto a esta "necesidad existencial", las posibles "respuestas" a ella las sitúa Fromm como confrontadas a la alternativa de "racionalidad o irracionalidad" -o apostando por lo "humano": "razón contra irracionalidad"[144]-.

Vemos, por consiguiente, que a través de las respuestas a las necesidades "humanas" la tendencia **-en principio** pensable como "neutra"- que ellas impulsan no puede sino presentarse **de hecho** o con una **orientación progresiva** o con una **orientación regresiva.** En el primer caso, el hombre despliega positivamente sus potencialidades y, haciéndolo, avanza hacia su "humanización" -hacia su "pleno nacimiento" como **hombre**-, profundizando en su **libertad-de** y siendo capaz de transformarla en **libertad-para**, cuyo objetivo es la propia autorrealización del individuo (felicidad) -socialmente: conquista y consolidación emancipatorias de la **libertad negativa** para dar paso a la **libertad positiva** instaurando las condiciones adecuadas para la autorrealización de todos-. En la orientación regresiva, las "necesidades existenciales" también se satisfacen, pues es imposible dejar de hacerlo; lo que ocurre es que el modo negativo en que se satisfacen revierte sobre ellas en un proceso de

144 Véase Ib.,59-61 (IV,48-50), y también, especialmente, ADH,234-236 (VII,207-209).

"perversión" de las mismas[145]. Por eso, las necesidades no dejan de existir y de funcionar como factor dinámico por el hecho de que se responda a ellas de manera "deshumanizante", sino que ellas mismas también pierden la"neutralidad" con que son pensables **en principio** para alimentar desde su "perversión" la orientación regresiva. Tal "perversión" de las "necesidades existenciales" constituye además la condición que hace posible la internalización de las "necesidades artificiales" o "sintéticas", inducidas por el sistema socioeconómico **en contra** de la satisfacción "humanizante" de las necesidades propias del hombre[146]. Evidentemente, también esas "necesidades artificiales" son necesidades **del** hombre, que subjetivamente se expresan en la fuerza con que se desea aquello que **no se tiene** -el problema no viene dado meramente por el tener o no tener, pues es innegable que en nuestra existencia, física y socioculturalmente mediada, necesitamos tener, sino que el problema radica en que el **"tener"** suplante al **"ser"**[147]-. La cuestión entonces estriba en discriminar, de entre las necesidades **del** hombre, aquéllas que son "humanas", diferenciando incluso respecto de las "necesidades existenciales" su forma de darse y satisfacerse ya "humanizantemente", ya "pervertidamente", es decir, en contra de la autorrealización demandada y posibilitada por las potencialidades[148].

Estas, como se ha dicho, presentan de entrada un signo positivo del que carecen las necesidades en cuanto tales. La potencialidades señalan **positivamente** la tendencia hacia la autorrealización del hombre en la satisfacción "humanizante" de éstas. Las facultades humanas de amor y de razón y la capacidad para el trabajo productivo conllevan la **necesidad** de expresarse y es desde ella desde donde impulsan el "ser activo" del hombre. El desarrollo de tales capacidades apunta a la autorrealización del individuo en la trayectoria de su existencia, ganando progresivamente mayores cotas de **libertad negativa** que se transforma por el mismo despliegue de las potencialidades en **libertad positiva**. Desde esta perspectiva también habla Fromm, por ejemplo, de la "necesidad de felicidad", en tanto meta hacia la que se orienta la tendencia positiva que lleva al hombre a su "nacimiento" a una existencia plenamente "humana", y de la "necesidad de libertad", recogiendo el carácter condicionante de esa dialéctica **libertad-de/libertad-para** respecto de la propia autorrealización[149]. Estas ya no son necesidades "neutrales", sino necesidades positivas formuladas a la vista de las capacidades humanas y desde el supuesto de la tendencia positiva que desde ellas arranca. Ahora bien, que tal tendencia positiva se dé, de hecho, en la orientación progresiva de la "respuesta existencial" del hombre, no es algo automático, como se evidencia desde la constatación de las disfunconalidades y "patologías humanas". La

---

145 Cf. MCH,65 (V,374); BCI,47-48 (IX,70-71).

146 Cf., por ejemplo, PSC,116,141,228,242 (IV,97,118,193,204-205); "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en HS,259 (V,406).

147 Cf. TS,90 (II,331). Fromm diferencia entre el "tener existencial", como un tener **funcional** que es "humanizante", y el "tener caracterológico", que responde a un modo de existencia hipotecado por la codicia, en el que el "tener", lejos de su funcionalidad "humana", suplanta al "ser".

148 "Necesitamos saber -escribe Fromm- qué necesidades se originan en nuestro organismo, cuáles son resultado del progreso cultural, cuáles son expresiones del desarrollo del individuo, cuáles son sintéticas, impuestas por la industria al individuo; cuáles vuelven al individuo 'activo' y cuáles 'pasivo', cuáles se basan en la patología y cuáles en la salud psíquica" (Ib.,167 (II,396)).

149 Cf. BCI,78 (IX,92).

necesidades **pueden** satisfacerse regresivamente, lo que supone, como hemos indicado, la "perversión" de las mismas. En tal caso, la trayectoria existencial del hombre va en sentido **inverso** al despliegue de sus potencialidades hacia la meta de la autorrealización, de donde hay que concluir que esa misma "inversión" es también una **potencialidad** suya. Así, pues, frente a las capacidades humanas como **potencialidades positivas** hay que contar a la vez con la **potencialidad para lo negativo**, que además de la "perversión" de las necesidades supone también la "perversión" de las capacidades que da lugar a las **potencialidades negativas** que emergen y tanto más se consolidan cuanto menos se desarrollen las positivas. Las potencialidades negativas hunden al hombre en la impotencia, le conducen por la vía de la insania y en último extremo le llevan al "fracaso existencial": a la "muerte" que supone el sinsentido de la propia existencia.

Lo que Fromm no se cansa de subrayar, desde su enfoque dialéctico, es el carácter **derivado** de la potencialidad para lo negativo. Ciertamente, las potencialidades negativas son tan potencialidades **del** hombre como las positivas, pues responden a la ambigüedad que entraña su propia "contradicción existencial". Pero esto no quiere decir que sean **igualmente** potencialidades "humanas". Desde la misma "naturaleza humana" hay una **asimetría** radical entre las potencialidades positivas y las negativas. Fromm la formula distinguiendo entre "potencialidad primaria" y "potencialidad secundaria", distinción que da toda su riqueza de significado al concepto de "potencialidad" correlacionándolo con las condiciones necesarias para la actualización de lo dado potencialmente. Las capacidades humanas, como potencialidades positivas, requieren condiciones adecuadas para su desarrollo -y aquí son determinantes las condiciones socioculturales que median la existencia individual[150]-. Entonces, si esas condiciones favorables se dan, se afirma sin trabas la "tendencia primaria" hacia la autorrealización del individuo en el despliegue "productivo" de sus capacidades. Es cuando no se desarrolla esa "tendencia primaria", porque no hay condiciones favorables para el despliegue de las potencialidades positivas, cuando se consolida la orientación regresiva como "tendencia secundaria" que emerge al hilo de la paulatina actualización de la potencialidad para lo negativo, como "potencialidad secundaria" que aflora **a causa del bloqueo** de la "potencialidad primaria" para la autorrealización:

> "De ser obstaculizada la tendencia de la vida por crecer y por ser vivida, entonces la energía así bloqueada se ve sometida a un proceso de **modificación** y se transforma en energía destructora de la vida. **La destructividad es el resultado de la vida no vivida.** Aquellas condiciones individuales y sociales que provocan el bloqueo de la energía propulsora de la vida producen impulsos destructores, los cuales a su vez, constituyen la fuente de la cual surgen las distintas manifestaciones de lo malo"[151].

Así, pues, como se trata de una vida "humana", puede decirse que las "potencialidades secundarias" -para la sumisión y el dominio, para el odio, para la irracionalidad..., para la destructividad, en último extremo- se actualizan cuando las condiciones son "patógenas", esto es, opuestas a lo requerido para una adecuada satisfacción de las "necesidades existenciales".

---

150 Cf. EP,223 y 234-235 (II,130 y 137); AA,129-130 (IX,513); "El socialismo humanista", en SDEE,107 (V,31); CH,52 ss. (II,189 ss.).

151 EP,234 (II,137) (Subrayados de Fromm).

Lo que ocurre es que una vez que se actualizan se hacen manifiestas "tan necesariamente" -dice Fromm- como las "primarias". El problema entonces es cómo reinvertir la tendencia negativa que alientan[152].

En lo que por nuestra parte queremos hacer hincapié es en que esta distinción que baraja Fromm entre "tendencia primaria" y "secundaria", o entre "potencialidades primarias" y "secundarias", es fundamental de cara al **teleologismo antropológico no-determinista,** sino **alternativista,** que se sostiene desde su concepción dialéctica de la "naturaleza humana". Las implicaciones éticas que de todo ella se desprenden, las anticipamos recogiendo estas palabras de Fromm tras desarrollar la distinción que hemos comentado:

> "El impulso destructor es una potencialidad secundaria en el hombre, que se manifiesta únicamente se fracasa en la realización de sus potencialidades primarias (...) el hombre no es necesariamente malo, sino que llega a ser malo únicamente en caso de faltar las condiciones apropiadas para su crecimiento y desarrollo. La maldad no tiene por sí misma existencia independiente, es la ausencia de lo bueno, el resultado del fracaso en la realización de la vida"[153].

Tales implicaciones las matiza Fromm, frente a las acusaciones de optimismo antropológico, diciendo:

> "Decir que el hombre es capaz de desarrollar su potencialidad primaria para el amor y la razón no implica la creencia ingenua en la bondad del hombre. La destructividad es una potencialidad secundaria, enraizada en la existencia misma del hombre, y tiene la misma intensidad y fuerza que puede tener cualquiera otra pasión. Pero -y éste es el punto esencial de mi argumentación- no es más que la **alternativa** de la creatividad"[154].

Y precisando aún más cuál es su postura, podemos leer en otro lugar -en el que debate el problema no sólo en términos individuales, sino también sociohistóricos-:

> "Fuera de los casos extremos, cada individuo o cada grupo de individuos puede regresar en un momento dado a las orientaciones más irracionales y destructoras, y también puede progresar hacia la orientación liberada y progresiva. El hombre no es ni bueno ni malo. Si se cree en la bondad del hombre como la única potencialidad, se estará obligado a una falsificación optimista de los hechos o a terminar en una amarga desilusión. Si se cree en el otro extremo, terminará uno siendo un cínico y estando ciego para las muchas posibilidades para el bien de los demás y de uno mismo. Una opinión realista ve las dos posibilidades como potencialidades reales, y estudia las condiciones para el desarrollo de una u otra de ellas"[155].

---

152 Véase al respecto también BCI,168 (IX,153).

153 Ib.,235-236 (II,138).

154 ESC,38-39 (IV,31) (Subrayado de Fromm).

155 CH,144-145 (II,246).

Llegados a este punto, la cuestión que se suscita es: ¿de qué depende en la vida de los individuos concretos, aparte de los condicionamientos socio-culturales que pesan sobre ellos, su decantamiento hacia una orientación positiva o negativa, hacia una solución progresiva o regresiva al problema de la existencia? Aquí Fromm, sobre el telón de fondo de Marx -de la idea que halla en los Manuscritos de las pasiones como expresión relacional de las facultades humanas en su necesidad de desplegarse-, y sobre todo de Spinoza, dirige la mirada hacia las **pasiones humanas** como motor del comportamiento del hombre y vector indicativo de su trayectoria existencial. El hombre es un **ser de pasiones** -el único ser de pasiones-, tanto que "no sería hombre sin ellas"[156]. Las pasiones forman la base de su **interés** por la vida, por su **propia** vida y, desde ahí, por la de los otros. Siendo, pues, específicamente humanas, se hallan en la raíz misma de la existencia, arraigadas en la "naturaleza" del hombre. El amor y el odio, la creatividad y la destructividad, el afán de justicia o el afán de poder... son los modos **pasionales** en que se responde a las "necesidades existenciales"[157]. Y como éstas, las pasiones tienen su sustrato en la **personalidad humana** total en su interacción con el mundo y con los otros, es decir, en la práctica humana de la vida tal como resulta de las condiciones de la existencia; su sustrato no es meramente físico, lo cual no quiere decir que las pasiones "funcionen" al margen de las pulsiones orgánicas, sino que éstas quedan subsumidas en aquéllas, de las cuales reciben su dirección y su concreta configuración "humana"[158]. En respuesta a las necesidades, y determinando la forma concreta en que un individuo actualice sus potencialidades, las pasiones representan el cauce por el que la persona en su integridad -desde la coimplicación dinámica, por tanto, de los diferentes planos de su actividad: pensamiento, sentimiento y acción- se aplica, lo sepa o no, a la resolución de su problema existencial, en el esfuerzo por hacer que su vida tenga sentido. Dice Fromm al respecto:

> "Las pasiones humanas transforman al hombre de mero objeto en protagonista, en un ser que a pesar de enormes dificultades trata de hacer que la vida tenga sentido. Necesita ser su propio creador, transformar su estado de ente inacabado en alguien con finalidades y propósitos que le permitan cierto grado de integración. Las pasiones del hombre (...) solamente pueden entenderse si uno va más allá de la esfera de la psicología reduccionista y las reconoce por lo que son: **el intento del hombre de hacer que la vida tenga significado y de sentir el máximo de intensidad y fuerza que pueda (o crea poder) lograr en las circunstancia dadas.** Son su religión, su culto, su ritual, que él ha de ocultar (incluso a sí mismo) en tanto las desaprueba su grupo"[159].

Son las pasiones las que constituyen las **motivaciones** principales del hombre, pues en función de ellas actúa de cara a lo que sea, de hecho, su "objeto de devoción", el que da sentido a su vida, dado que a él dedica sus

---

156 ADH,25 (VII,8).

157 Cf. Ib.,231 (VII,204).

158 Cf. PSC,64 (IV,53). Es este uno de los puntos donde Fromm marca decisivamente sus diferencias con Freud.

159 ADH,23 (VII,8) (Subrayado de Fromm).

afanes[160]. El problema, una vez más, se presenta en las dos tendencias hacia las que pueden apuntar las pasiones: o son tales que llevan consigo el despliegue de las potencialidades positivas del hombre, para la respuesta "humanizante" a sus necesidades, o, por el contrario, obstruyen ese despliegue y entran por la vía regresiva que conduce tanto a su "perversión" como a las de las necesidades a las que responden[161]. En el primer caso, en el de las pasiones "favorables a la vida", éstas son **racionales**; en el segundo, tratándose de "pasiones enemigas de la vida", éstas son **irracionales**, y se desarrollan necesariamente -como ha dicho Fromm de las "potencialidades secundarias", las que ellas activan- cuando faltan las condiciones idóneas para fomentar las **racionales**[162]. Pero ambos tipos de pasiones son **humanos**, aunque les separe la gran diferencia de que uno conduce a la realización "productiva" del individuo y el otro al "fracaso existencial" que supone el no llegar a ser lo que podía ser según sus posibilidades; "uno u otro resultado dependen ante todo de la presencia -o ausencia- de condiciones sociales conducentes al desarrollo", afirmación a la que Fromm añade de inmediato esta precisión que es buen reflejo de su peculiar enfoque dialéctico:

> "Cuando digo que las circunstancias sociales son causa del desarrollo del hombre no quiero dar a entender que éste sea juguete de las circunstancias. Los factores ambientales favorecen u obstaculizan la aparición de ciertos rasgos y ponen límites a las acciones humanas. No obstante, la razón y la voluntad del hombre son factores poderosos en el proceso de su desarrollo, individual y social. No es la historia la que hace al hombre. Sólo el pensamiento dogmático, consecuencia de la pereza mental y afectiva, trata de montar esquemas simplistas del tipo de **esto o aquello**, que bloquean todo entendimiento verdadero"[163].

Son las "pasiones irracionales" las que, bajo el peso de las circunstancias, cierran el camino de la **libertad-para** la autorrealización; pero el "cambio" es posible, en tanto ese camino no llegue a ocluirse del todo por la pérdida de la **libertad-de** en la servidumbre a ellas mismas. Todo depende de cómo potenciar las "pasiones racionales" que juegan a favor de la liberación. El planteamiento frommiano rezuma, pues, spinozismo por los cuatro costados. Estos párrafos dan fe de ello:

> "La verdad es que todas las pasiones humanas, tanto las 'buenas' como las 'malas' pueden entenderse solamente como el intento de una persona de que la vida tenga sentido, y de trascender la existencia trivial, mera sustentadora de la vida. Sólo es posible el cambio de personalidad si es capaz el individuo de 'convertirse' a un nuevo modo de dar sentido a la vida movilizando sus pasiones favorecedoras de la vida y sintiendo así una vitalidad e integración superiores a las que tenía antes. Si no es así, podrá ser domesticado, pero no curado. Pero si bien las pasiones fomentadoras de la vida conducen a una mayor sensación de fuerza,

---

160 Son sus pasiones las que determinan lo que **de hecho** es la esfera de lo "sagrado" para cada hombre (cf. Ib.,269-270 (VII,242).

161 Véase, por ejemplo, PSH,147 (V,115).

162 Cf. ADH,276 ss. (VII,238 ss.).

163 Ib.,268 (VII,239-240).

alegría, integración y vitalidad que la destructividad y crueldad, éstas son no menos que aquéllas una solución al problema de la existencia humana. El hombre más sádico y destructor es humano, tan humano como el santo. Podrá decirse de él que es un hombre enfermo y torcido que no ha podido hallar una solución mejor al problema de haber nacido humano, y así es; también podría decirse que es un hombre que tomó un camino equivocado en busca de su salvación".

"Estas consideraciones no implican de ninguna manera que la destructividad y la crueldad no sean vicios; lo único que significan es que el vicio es humano. Ciertamente, destruyen la vida, el cuerpo y el espíritu; no sólo destruyen a la víctima sino también al mismo destructor. Constituyen una paradoja: expresan **la vida volviéndose contra sí misma en el afán de buscar su sentido.** Son la única perversión de verdad. Entenderlas no significa condonarlas. Pero si no las entendemos, no tenemos modo de llegar a conocer cómo reducirlas ni los factores que tienden a incrementarlas"[164].

Si las pasiones del hombre representan el modo concreto como afronta el problema de su existencia, y de ellas depende la orientación de su respuesta, cuál sea la pasión o pasiones dominantes que marquen el sentido (progresivo o regresivo) de dicha orientación viene determinado a su vez por el **carácter** en que las pasiones arraigan. Sabemos que, para Fromm, el carácter es la forma estructurada en que se canaliza la energía humana a partir de las relaciones del individuo con el mundo ("proceso de asimilación") y con los otros -y consigo mismo- ("proceso de socialización")[165]. Es de la estructura caracterológica de cada cual de donde brotan las pasiones que lo mueven -a nivel social, la constatable dominancia de ciertos tipos de pasiones, las que socioculturalmente se inducen, viene dada por el "carácter social" (diferencialmente) compartido por los individuos de la sociedad de que se trate-:

"Lo que todos los hombres tienen en común son sus pulsiones orgánicas (aunque muy modificables por la experiencia) y sus necesidades existenciales. Lo que no tienen en común son los géneros de pasiones dominantes en sus caracteres respectivos: las pasiones radicadas en el carácter"[166].

Las pasiones, dice Fromm, no se presentan como unidades aisladas, sino como "síndromes", y éstos, con su orientación concreta, se ubican en las totalidad dinámica del carácter[167]. Puede decirse de las pasiones que son la energía canalizada por el carácter **proyectada** hacia las metas concretas que responden al sistema de necesidades que resulta de la misma configuración caracterológica -por el proceso de adaptación de las necesidades que supone- . El carácter es lo que media entre las necesidades y la respuesta a ellas, vehiculadas por las pasiones, toda vez que no se trata sólo de necesidades fisiológicas y materiales, sino "existenciales". Entre las pasiones como

---

164 Ib., 24 (VII,8-9) (Subrayado de Fromm). En nota se indica en qué sentido se habla de salvación: "todo hombre necesita 'salvación' o salud (en un sentido no teológico)".

165 Cf EP,72 (II,41).

166 ADH,231 (VII,204).

167 Cf. Ib.,257 (VII,229).

respuestas **particularizadas** -lo universal es tener pasiones, no cuáles sean las pasiones- y las "necesidades existenciales" **universales** está, pues, el carácter, en el que dichas necesidades adquieren el perfil concreto con que se sienten y en el que las pasiones se organizan como "síndrome" correlativo a la globalidad de ese perfil. Así,del carácter **con** sus pasiones, mediando entre las necesidades y las respuestas a ellas del hombre, puede decirse que, desde su dinámica consciente-inconsciente, cumple una función **análoga** a la que desempeñan los instintos en la conducta animal: proporcionar al individuo las pautas de su comportamiento exonerándole de tener que reflexionar y decidir a cada paso cómo actuar[168]. Es en este sentido en el que Fromm sostiene que "el carácter es la **segunda naturaleza** del hombre"[169], contrapuesta a la naturaleza **meramente** biológica -que supuestamente sería la "primera"-, que el hombre, de suyo, no tiene (su misma peculiar condición biológica hace que no tenga una naturaleza biológica como la de las demás especies). Por no tener una naturaleza sólo biológica, carece de instintos, siendo el carácter el sustituto -a nivel individual, puesto que a nivel social es la cultura- del aparato instintivo ausente. Si del carácter cabe decir en ese sentido que es "segunda naturaleza", que encauza la percepción y satisfacción no instintivas de las necesidades, es además porque responde a una "naturaleza humana" que no puede sino exigir una estructura caracterológica. Y si es propio de la "naturaleza humana" de los individuos tener un carácter o mejor, ser según un carácter, éste, como **esa** "segunda naturaleza", apunta a aquélla como lo propio del hombre **qua** hombre. Eso permite afirmar que el carácter "representa" la "naturaleza humana" en lo que es la realidad concreta de cada individuo, haciendo patente la peculiaridad de su condición -que tiene en común con todos- en el rostro con nombre de su "humanidad". Cuando Fromm habla, pues, del carácter como "segunda naturaleza", lo está poniendo en relación con la "naturaleza humana", dado que en él encontramos la forma concreta en que ésta se da, la cual, por lo demás, no tiene otra forma de darse que a través de hombres reales, como aquello en virtud de la cual son "humanos". Recordemos a este respecto la insistencia de Fromm en que lo que **hay** son hombres, individuos, y no una supuesta naturaleza humana concebible bajo alguna forma hipostasiada; por ello cuando habla de una "segunda naturaleza" de ninguna manera tiene que ser entendida metafísicamente como una "segunda" que fuera la individuación particularizante de una naturaleza "primera" como abstracta esencia universal[170].

---

168 "Esta 'canalización' de la energía psíquica (en el carácter) tiene una función biológica muy importante. Puesto que las acciones del hombre no se determinan por patrones instintivos, innatos, la vida sería precaria, en verdad, si el hombre tuviera que tomar una decisión deliberada cada vez que actúa, cada vez que da un paso (...) los hábitos y opiniones más profundamente arraigados, que son característicos de una persona y resistentes a ser modificados, nacen de su estructura caracterológica (...) Puede considerarse al sistema caracterológico como el sustituto humano del aparato instintivo del animal. Una vez que la energía ha sido encauzada de cierta manera, la acción se produce como 'fiel expresión del carácter'. Un determinado carácter puede ser indeseable desde el punto de vista ético, pero al menos permite a la persona actuar con relativa consistencia y la releva de la penosa tarea de tener que tomar cada vez una decisión nueva y deliberada. Puede acomodar su vida de una manera que esté ajustada a su carácter, creando así un cierto grado de compatibilidad entre la situación interna y la externa" (EP,72-73 (II,42); puede verse también SCM,29 (III,250)).

169 ADH,231 (VII,204); véase también Ib.,86 y 123 (VII,67 y 100).

170 Desde la interpretación que aquí sostenemos se nos revela como totalmente desacertada la opinión según la cual el carácter, y el "carácter social", tal como los concibe Fromm, operan como "coraza de la naturaleza humana" (cf. A. CAPARROS: El carácter social según E. Fromm, Ob. cit.,pp.241 ss.), opinión que se basa en la consideración de que Fromm hipostasía la naturaleza humana como una esencia metafísica (cf. Ib.,228-229). Tal punto de vista ni hace justicia al enfoque dialéctico de la teoría frommiana del carácter ni responde a lo que es su concepción

La respuesta de cada uno a las "necesidades existenciales" a través de sus pasiones -cómo, por tanto, cada uno sea "humano" en su existencia-, depende en definitiva de la **orientación de su carácter**, y en cierto modo puede decirse incluso que la respuesta **es** su carácter en tanto éste resulta de su trayectoria vital. Aquí hay que recordar la **tipología** (en el sentido weberiano del término) de orientaciones caracterológicas establecida por Fromm. Este diferencia en primer lugar entre la **"orientación productiva"** -aquella estructura caracterológica que responde al óptimo despliegue de las potencialidades humanas, configurada a través de unas relaciones positivas con el mundo (en el "proceso de asimilación) y con los otros (en el "proceso de socialización"), en las cuales el individuo ha madurado hasta el logro de su individualidad y el desarrollo de sus capacidades para ser "activo", libre y consciente, en el pensamiento, el sentimiento y la acción-, y aquellas otras **"orientaciones improductivas"**, que surgen de relaciones deficientes y que generan disfuncionalidades y patologías en la vida de los individuos. Fromm, dentro del grupo de las "improductivas" señala ocho **tipos** distintos, cuatro atendiendo a cómo se conforman según el "proceso de asimilación" y otros cuatro, según sea el "proceso de socialización", que luego a su vez cabe correlacionar uno a uno. Desde el punto de vista de la "asimilación", las orientaciones **típicas** resultantes -a excepción de la "productiva"- son: receptiva, explotadora, acumulativa y mercantil[171]. Y desde el de la "socialización" los **tipos** caracterológicos "improductivos" son: masoquista, sádico, destructivo, e indiferente. Como se ha apuntado, con cada **tipo** según la "asimilación" sintoniza un **tipo** según la "socialización" (el receptivo tiende a ser masoquista; el explotador, sádico; el acumulativo, destructivo; el mercantil, indiferente), lo cual se apoya en que la persona que se relaciona con las cosas, y con el mundo en general, es **la misma** que se relaciona con otras personas, de donde se puede colegir -y lo corrobora la experiencia psicoanalítica- que sus **actitudes** no varían mucho de una clase de relación a otra, máxime tratándose de "orientaciones improductivas" que implican un desarrollo insuficiente de las capacidades de amor y razón en virtud del cual la tendencia es precisamente a tratar las personas como cosas[172].

Lo importante a tener en cuenta es que en los concretos casos individuales no encontramos **tipos** "puros". Su estructura caracterológica es un síndrome particular de rasgos, respecto del cual lo decisivo es la **tendencia** dominante u orientación particular que resulte de la combinación de distintas orientaciones **típicas**. En este punto lo decisivo es si la combinación es entre "orientaciones improductivas" (se mezclan rasgos de éstas) o, por el contrario, entre "orientaciones improductivas" y la "productiva". En este último caso, hay que observar, con Fromm, que las "orientaciones improductivas"

---

dialéctica de la "naturaleza humana".

171 Como ya indicamos en su momento, la teorización frommiana acerca de las orientaciones caracterológicas, reformula en clave de **relacionalidad** los **tipos** caracterológicos desarrollados por Freud. La "productividad" corresponde a la genitalidad, la orientación receptiva al carácter oral-receptivo, la explotadora al carácter oral-agresivo y la acumulativa al anal. La orientación "mercantil" no tiene su correspondiente freudiano; Fromm la desarrolla a partir del "carácter social" de las sociedades capitalista contemporáneas. (Para todo ello nos remitimos especialmente a EP,75 ss. (II,43 ss.).

172 El desarrollo frommiano de los "tipos de carácter" ha sido ampliamente tratado en distintas monografías. Aquí lo traemos sucintamente a colación por lo que interesa de cara a su teoría antropológica. Así, para más información sobre las "orientaciones caracterológicas", aparte de a los textos de Fromm (puede verse, además de las páginas antes citadas de EP, SCM,101 ss. (III,308 ss.)), nos remitimos a A. CAPARROS: El carácter social según E. Fromm, Ob. cit.,pp.276 ss.; J. BASABE: Síntesis del pensamiento de Fromm, Ob. cit., pp.95 ss. y 309 ss., R. FUNK: Mut zum Menschen, Ob. cit.,pp.55 ss.

pueden considerarse como resultantes de la **"distorsión"** de rasgos que en sí mismos constituyen una parte normal y necesaria de la vida (por ejemplo, los rasgos "mercantiles" son la forma distorsionada o pervertida de la necesidad de intercambiar cosas, o los rasgos del carácter-tipo "indiferente" son la forma distorsionada del saber estar solo, asumiendo la propia separatidad). Por ello, Fromm puede decir de los caracteres de los individuos concretos:

> "Sólo cuando su manera de adquirir objetos y de relacionarse con otros es esencialmente improductiva, su capacidad de aceptar, tomar, ahorrar o intercambiar se transformará en el deseo voraz de recibir, explotar, acumular o traficar como modos predominantes de adquisición. Las formas improductivas de la relación social en una persona predominantemente productiva -lealtad, autoridad, equidad, afirmación- se convierten en sumisión, dominio, alejamiento y destructividad en una persona predominantemente improductiva. Cualquiera de las orientaciones improductivas posee, por consiguiente, un aspecto positivo y otro negativo, de acuerdo con el grado de productividad de la estructura total del carácter"[173].

El acento de Fromm recae, pues, sobre el "grado de productividad" de cada estructura caracterológica concreta, y conforme a esa concepción **gradualista** puede afirmar que "no existe ninguna persona cuya orientación sea enteramente productiva ni nadie que carezca completamente de productividad" -afirmación sobre la que hay que llamar la atención acerca de los adverbios: ni **completamente** productiva ni **enteramente** improductiva-, lo cual es de suma importancia filosófico-antropológica: no hay autorrealización humana consumada, lo que significa que la respuesta del hombre al problema de su existencia hay que pensarla siempre en términos de **tendencia** a la autorrealización o de las posibilidades de cambio de orientación hacia dicha tendencia. En términos caracterológicos, lo que importa, pues, es el grado de "productividad" y la fuerza de la "orientación productiva" en la estructura de carácter de cada cual, o las posibilidades de una transformación caracterológica desde una orientación predominantemente "improductiva" hacia otra en la que vaya ganando terreno la "productividad" -lo que supone un giro nada fácil en las pasiones dominantes-.

Desde tal perspectiva gradualista, los caracteres de los individuos concretos pueden ubicarse en un **continuum** cuyos hipotéticos extremos serán, por un lado, la máxima "productividad" y, por otro, la máxima "improductividad". A lo largo de dicho **continuum** cabe establecer distintos niveles, sean de progresión hacia el extremo positivo, sean de regresión hacia el negativo, pudiéndose delimitar una zona intermedia donde se sitúan los caracteres correspondientes a la "normalidad" de la mayoría de los caracteres individuales -que queda definida en función del "carácter social", por lo que esa zona intermedia del **continuum** no tiene por qué fijarse en torno a su centro matemático, ya que el mismo "carácter social" puede estar más o menos inclinado hacia uno de los extremos-. En tanto los individuos incrementen su grado de "productividad" desarrollan un conjunto de actitudes que da lugar a lo que Fromm llama **"síndrome de crecimiento"**, el cual se define por la "biofilia" como afirmación activa de la vida (de la propia y la ajena), por el desarrollo de las capacidades de amor y razón, por la conquista de la individualidad y la autonomía en la transformación de la **libertad-de** en **libertad-para**. Por el contrario, en tanto los individuos decrecen en "productividad" -y la dinámica regresiva es imparable si no se progresa "productivamente"- se ven presos del **"síndrome**

173 EP,128 (II,75).

de decadencia", el cual se define en su extremo por la "necrofilia", es decir, la indiferencia hacia la vida que, más allá de la destructividad (que todavía supone un interés **"pervertido"** por lo vivo), desemboca en la "atracción por lo muerto", por el narcisismo patológico que encierra al individuo en las fronteras intelectuales y afectivas de su "ego", y por la pervivencia de relaciones simbióticas (sado-masoquistas) o incluso incestuosas (que implican una negación del yo mayor que en el sadomasoquismo)[174].

Esta visión frommiana del carácter y de su dinámica no sólo confirma el enfoque dialéctico de su teoría caracterológica, sino que reafirma a través de ésta lo que es igualmente la concepción dialéctica de la "naturaleza humana" a la que ella remite y que con ella se completa. A este respecto subrayamos que si Fromm considera el carácter como la totalidad estructurada de los rasgos psíquicos de una persona eso **no** significa de ninguna manera que sea algo fijo y estático, reflejo armonizador de una apriorística unidad esencial de la persona -tal era la crítica que en su día le formulara Adorno[175]. Lejos de tales presupuestos esencialistas, Fromm, desde su concepción dinámica y dialéctica, hace hincapié precisamente en la desintegración del "yo" que implica la "improductividad", bien consciente además de que las orientaciones "improductivas" son las predominantes en una sociedad alienante y alienada en la que la destrucción de la individualidad sólo la compensa (psicológicamente) la "ilusión de la individualidad". Es más, en tanto que, en el mejor de los casos, la "productividad" es una **tendencia,** y no cabe decir de nadie que sea enteramente "productivo", incluso para los individuos en que esa orientación es dominante, la unidad del "yo", como unidad lograda, no deja de estar situada en el horizonte utópico de la autorrealización humana. Lo que afirma Fromm es que el "sentido" de la existencia personal se juega en el esfuerzo hacia la unidad del "yo", en la tendencia **efectiva** hacia el logro "productivo" de la propia individualidad, y ello no deja de ser así aun cuando las condiciones sociales sean adversas. Dado que esto es lo que suele ocurrir, el problema no se resuelve negando la meta utópica de la individuación, sino transformando las condiciones sociales que impiden aproximarse a ella y, por tanto, dar una respuesta tendencialmente positiva al problema de la existencia de cada uno. La cuestión es que forma parte del desarrollo "productivo" de la individualidad el compromiso "activo" por dicha transformación. Y cuando Fromm postula tal cosa, como necesaria y posible, desde su teoría del carácter -¡que incluye el "carácter social"!-, y en el fondo desde su teoría de la "naturaleza humana", no plancha ni las contradicciones de la sociedad ni las que atraviesan la psique individual -como también Adorno le imputara[176]-.

---

174 Ahondando en la teoría dinámica del carácter expuesta en obras anteriores, Fromm desarrolla esta visión en El corazón del hombre, reforzando con ella las bases teóricas desde las que aborda después la problemática de la agresividad y la destructividad en Anatomía de la destructividad humana (Nos remitimos especialmente a CH,132-133 (II,238-239)).

175 Véase "La revisión del psicoanálisis", en T. W. ADORNO-M. HORKHEIMER: Sociológica, Ob. cit.,p.105. Esta crítica la formula Adorno asimilando la postura de Fromm a la de los demás "revisionistas". Por lo que a la teoría frommiana respecta, nos parece injusta y gratuita -como ya hemos comentado anteriormente (véase n.41 de este mismo capítulo)-, pues desconoce absolutamente su radical enfoque dialéctico.

176 Cf. Ib.,p.117, donde ADORNO también le acusa, metiéndole en el saco común de los "revisionistas", de "planchar" las contradicciones de la teoría freudiana.
Es evidente que lo que asoma en la particular confrontación entre Adorno (y Marcuse) y Fromm son sus muy distintas lecturas de Freud -y más al fondo sus divergentes posiciones en cuanto a la relación teoría-praxis-. Adorno valora de Freud el que no resuelva sus **propias** contradicciones y deje ver **a través de ellas** el carácter antagónico de la realidad social y la escisión del individuo en ella -por más que la práctica freudiana tratara de amortiguar sus efectos-. Fromm, en cambio, no justifica las contradicciones de Freud, ni las de la teoría, ni las que se

Tanto es así que Fromm no sólo parte de que las contradicciones sociales pasan hacia "dentro" de la psique en la formación del carácter mediado por el "carácter social", sino que incluso llega a afirmar que eso es hasta tal punto que, hipotéticamente, "del análisis de un individuo puede deducirse, en principio, la totalidad de la estructura social en que vive"[177]. Esta es -salvando las distancias analógicamente- tan dinámica y dialéctica como la totalidad del carácter de los individuos. Pero es más: desde el punto de vista frommiano, aun en el caso, imaginable en un alarde de utopismo, en que se solucionaran las contradicciones sociales, y la totalidad social fuera armónica, la totalidad caracterológica de los hombres concretos seguiría siendo contradictoria: las "dicotomías existenciales" impiden de raíz una superación definitiva de la escisión sobre la que gravita lo humano. Se pueden entrever las consecuencias que de aquí se derivan para la teoría de la alienación y para la misma **utopía antropológica** que Fromm sostiene. Pasamos, pues, a explicitarlas.

10.1.3. Claves antropológicas de la alienación del hombre. La "naturaleza humana" como instancia crítica y como referente utópico. El "hombre productivo" y la "sociedad sana".

No cabe duda de que la temática de la **alienación** atraviesa la obra frommiana de cabo a rabo. Pudimos constatar en su momento cómo, para Fromm, la alienación es uno de los problemas centrales, si no el problema central, dado que en él convergen los demás, de la sociedad contemporánea, en especial de la sociedad occidental del capitalismo tecnocrático. Por otra parte, al asumir la concepción del hombre de Marx no se le escapa, sino todo lo contrario, que la "alienación" es una categoría clave de la antropología marxiana. Y podemos decir ahora que al partir de dicha concepción para elaborar su propia teoría antropológica, y cimentar con ella tanto su crítica como su propuesta utópica, Fromm cuenta como uno de sus objetivos el profundizar en el fenómeno de la alienación -ése que la tradición bíblica empezó a tematizar como **idolatría**-, ahondar en la explicación de sus causas y replantear lo relativo a las vías de su posible superación.

Si a lo largo de nuestro recorrido por los temas frommianos a los que aludimos (crítica de la sociedad contemporánea, la problemática de la alienación en Marx, la lucha contra la idolatría en el monoteísmo judío) ya ha podido verse cuáles son los puntos de vista de nuestro autor en torno a la cuestión de la alienación, y ahora se trata de recoger lo que a ellos añade su

---

presentan entre su teoría y su práctica, y, en consecuencia, desecha la mitificación del "Freud revolucionario". Por su parte, Fromm, reconociendo las contradicciones, evita incurrir en contradicción, pues sobra lo segundo si se quiere esclarecer y afrontar aquéllas. Se puede decir así que Fromm no está dispuesto a suscribir ninguna teoría, por muy "crítica" que se presente, si ésta se engolfa en sus propias contradicciones, cerrando no sólo su propio desarrollo como teoría, sino, lo que es más grave, el camino de la praxis, frente a la cual la teoría no hace sino encerrarse en el baluarte de su "pureza" para acabar hipostasiándose a sí misma (puede verse al respecto J. MUÑOZ: "La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía", en Lecturas de filosofía contemporánea, Ed. Ariel, Barcelona, 1984,pp.143-204 -especialmente 172-173 y 188-). En ese sentido, y por lo que a la teoría psicoanalítica se refiere, Fromm se sitúa en las antípodas de las tan conocidas como estridentes afirmaciones adornianas de que "Freud tenía razón allí donde no la tenía" (art. cit.,p.113) o de que "en el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones" (Mínima moralia, Ed. Taurus, Madrid,1987,p.47). Tales posicionamientos resultan, a su juicio, del "hacer filosofía del psicoanálisis' sin contar para nada con su experiencia clínica, "lamentable insuficiencia" que Fromm achaca no sólo a Adorno, sino también a Horkheimer y Marcuse (cf. "La crisis del psicoanálisis", en CP,30 (VII,58)), así como, por otros motivos, también a Sartre (cf. CH,9,n.1 (II.162,n.1)).

177 EP,93 (II,54).

concepción dialéctica de la "naturaleza humana", antes de proceder a hacerlo es obligado decir una palabra, por breve que sea, sobre una de las acusaciones que sobre este asunto se le han lanzado: la de "psicologizar" la alienación, al precio de olvidar sus raíces socioeconómicas[178]. A nuestro juicio, la acusación es injusta, y se apoya en una lectura sesgada de los textos frommianos, alimentada frecuentemente por críticas infundadas transmitidas de mano en mano -en este caso, de libro en libro-. Es verdad que Fromm atiende muy en especial a la dimensión subjetiva de la alienación, o como él dice, a la "experiencia de la alienación" -que al fin y al cabo es un problema **humano**, que pesa sobre los individuos-, pero en ningún momento olvida las condiciones objetivas que la inducen, así como igualmente tiene bien presente que no hay desalienación posible si no cambian las condiciones alienantes de trabajo, y por consiguiente el modo de producción y,más allá, el modo de vida que sobre él se sostiene. A este respecto nos remitimos de nuevo a las páginas en que hemos tocado los temas a los que acabamos de hacer referencia; pero, no obstante, valgan como apoyo de lo que decimos estos párrafos de Psicoanálisis de la sociedad contemporánea en los que Fromm, hablando de la "experiencia de la alienación", la conecta con las condiciones que la generan. Así, de subrayar la alienación del hombre respecto del producto de su trabajo, con evidentes ecos marxianos, Fromm pasa a apuntar rasgos de dicha "experiencia de alienación" que acaban convirtiéndose en síndrome patológico socialmente modelado, que no por inconsciente deja de ser objetivo:

> "La inmensa mayoría vende su capacidad física, o una parte extraordinariamente pequeña de su capacidad intelectual, a un patrono que la emplea para tener ganancias que ella no comparte, en cosas en que no tiene interés, con el único objeto de ganarse la vida y satisfacer por alguna casualidad su anhelo de consumidor. Disgusto, apatía, tedio, falta de alegría y felicidad, una sensación de inutilidad y un vago sentimiento de que la vida no tiene sentido, son los resultados inevitables de esta situación. Este síndrome patológico socialmente modelado, puede no ser advertido por las gentes; se le puede ocultar con una huida frenética hacia actividades evasivas, o con el ansia de tener más dinero, fuerza y prestigio. Mas el peso de estas últimas motivaciones es tan grande sólo porque la persona enajenada no puede dejar de buscar esas compensaciones de su vacuidad interior"[179].

Ciertamente, Fromm está hablando de la alienación en una sociedad opulenta, no prevista por Marx. Pero en la órbita de éste, no deja de señalar al modo de producción y a las relaciones que se dan en él como factores desencadenantes de la alienación generalizada de la sociedad actual, que no es sino la de los individuos que la integran, en un contexto consumista donde las diferencias al respecto según clases sociales han retrocedido a segundo plano:

---

178 Puede verse, además de la monografía tantas veces citada de CAPARROS, E. LAMO DE ESPINOSA: La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort, Ob. cit., pp.129 ss.; A. HELLER: Instinto, agresividad y carácter, Ed. Península, Barcelona,1980, en especial pp.37-38; y con una postura más matizada J. ISRAEL: Teoría de la alienación, Ed. Península, Barcelona,1977,pp.210-223.

En sentido contrario, es decir, en defensa de Fromm a este respecto, se argumenta de manera bien documentada en A. SCHAFF: La alienación como fenómeno social, Ed. Crítica, Barcelona,1979,pp.215-225.

179 PSC,244-245 (IV,206-207).

"Al construir el nuevo mecanismo industrial, el hombre se absorbe de tal modo en la nueva tarea, que ésta se convirtió en la meta suprema de su vida (...) Dejó de usar la producción como un medio para vivir mejor y, por el contrario, la hipostasió en un fin en sí misma, fin al cual quedó subordinada la vida. En el proceso de una división del trabajo cada vez mayor (...) el hombre mismo se convirtió en una parte de la maquinaria, en lugar de ser su amo. Se sintió a sí mismo una mercancía, una inversión; su finalidad se redujo a tener éxito, es decir, a venderse en el mercado del modo más provechoso posible (...) La felicidad se identifica con el consumo de mercancías más nuevas y mejores (...) No poseyendo más sentido de sí mismo que el que puede proporcionar la conformidad con la mayoría, se siente inseguro, angustiado y dependiente de la aprobación ajena. Está enajenado de sí mismo, adora el producto de sus propias manos, a los líderes a quienes él hace, como si estuvieran por encima de él y no fueran hechos por él"[180].

Valgan, pues, estos párrafos como botón de muestra. Ellos hacen ostensible que Fromm, aun cuando se centre en lo que supone la alienación para los individuos, como "deshumanización",no margina su realidad de fenómeno social, ni sus condicionantes económicos. Cabe decir que no puede hacerlo desde su misma noción de "patología de la normalidad" o "defecto socialmente modelado" y desde el puesto central en su pensamiento de la teoría del "carácter social". Lo que hace Fromm, por un lado, es seguir la pista al fenómeno de la alienación en los diferentes ámbitos: desde el económico hasta el plano ideológico, desde el ámbito político hasta las relaciones interpersonales. Su objetivo es, en buena parte, hacer inteligible lo que se quiere decir cuando se habla de "alienación", señalando dónde y cómo se encuentra el hombre alienado[181]. Pero por otro lado, además de dar concreción sociopsicológica a la categoría de "alienación", Fromm, como dijimos, quiere esclarecer su problemática aportando para ello ciertas **claves antropológicas** que le proporcionan su teoría de la "naturaleza humana" y, con ella, su teoría del carácter. Y con esto nos adentramos en lo que es propósito de este apartado.

A la pregunta de en qué se concreta en la realidad del individuo la alienación a que se ve sometido, Fromm puede responder: en la "improductividad". La alienación, por lo demás, no puede decirse "en bloque" respecto de los individuos -aunque sea por la sola razón de que no todos viven en las mismas condiciones-; cabe hablar de diferentes **grados** de alienación, lo que en la perspectiva frommiana se corresponde con distintos grados de "improductividad"; depende, pues, de la fuerza con que se presente en la estructura caracterológica de los individuos -o en el "carácter social", en el caso en que se hable de "sociedad alienada"- la "orientación improductiva". "Improductividad" es sinónimo de "deshumanización", de fracaso -no definitivo, en tanto el individuo tenga posibilidades de cambiar- en la resolución del problema de la existencia, ciertamente explicable en gran parte por las circunstancias que habrán pesado en su trayectoria. ¿Qué implica la "improductividad"?: incapacidad, en el grado que sea, de amar y de usar la

---

180 Ib.,294 (IV,248-249).

181 Fromm declara en ese sentido: "Un concepto como el de alienación, si quiere ser significativo más allá del plano de una descripción relativamente especulativa, tiene que ser investigado empíricamente por medio de una psicología dinámica. En tanto que la alienación no sea investigada de esta manera, su concepto permanece como un concepto alienado" (E. FROMM-R. I. EVANS: Dialogue with Erich Fromm, Harper and Row, New York,1966, p.89) (La traducción es nuestra).

razón, de tomar decisiones, de apreciar la vida, de afirmarse "activamente" en los diferentes planos de la existencia... Eso mismo es lo que supone la alienación[182]. Así, la noción de "carácter improductivo" permite dar cuenta de la mutilación, de la fragmentación del hombre que ya para Marx suponía la alienación. Y ahondando más desde lo psicológico hasta las raíces antropológicas, más puede precisarse en que consiste esa mutilación: en la "perversión" de las "necesidades existenciales" -sin duda, bajo la presión de las necesidades contrarias a ellas impuestas socialmente (lo que no quiere decir que todas las "necesidades artificiales", por decirlo así, sean "anti-humanas")-, en el suplantamiento de las potencialidades "primarias" por las "secundarias", en la dominancia de pasiones irracionales, en la consolidación de la tendencia regresiva contraria a la que conduciría al individuo a su autorrealización en la "actividad libre y consciente".

Fromm no sólo trata de explicar cómo ocurre todo eso -ya entrevisto por Marx- en la dinámica psíquica, socialmente mediada, de los individuos, sino que en tanto aborda sus raíces existenciales indaga en las de la alienación como fenómeno "humano", punto en el que llega a donde Marx no lo hace. Si la "improductividad", en sus distintas variantes, supone una respuesta posible, aunque negativa, a la "contradicción existencial" que el hombre se ve obligado a afrontar del modo que sea, la alienación entonces, como negación de lo "humano", arraiga en esas mismas condiciones específicamente humanas que conllevan dicha contradicción. Esta implica lo que puede considerarse como la escisión "congénita" del hombre, plasmada en sus "dicotomías existenciales". Tal escisión comporta carencias y límites, que en cuanto tales pueden considerarse como una negatividad originaria, que en todo caso se ve contrabalanceada por la positividad de las potencialidades. La cuestión es que esa negatividad dada, que no es susceptible de ser apreciada en términos valorativos, supone la potencialidad "secundaria"de una añadida negatividad "deshumanizante" -se puede llamar de "negativismo", para diferenciarla de la anterior- que se actualizará en tanto no se desarrollen las potencialidades positivas. Es entonces cuando el desarrollo "humanizante" se ve obstruido, o incluso invertido, y se genera ese **plus** de negatividad ("negativismo") que indica un desarrollo **"patológico"**, contrario a lo que el hombre podía ser positivamente y que entraña disfuncionalidades que engendran sufrimiento, angustia, malestar (psicológicamente: neurosis). En cuanto ese **plus** "negativista" se ve inducido socialmente por las estructuras, las prácticas y el modo de vida vigentes, cabe hablar de **alienación histórica**, entendiéndola como el ahondamiento en las escisiones que atraviesan la realidad humana de los individuos a causa de las condiciones "patógenas" que nacen de las contradicciones sociales en cuya tensión es difícilmente viable un desarrollo "humanizante". Es decir, la escisión de la realidad social repercute sobre la realidad de los individuos, agravando su propia escisión en vez de favorecer lo contrario. A la vista de ese agravamiento, es como, respecto al curso de la historia, la **alienación** en ella engendrada puede entenderse como **"patología"**.

El problema que se plantea, y que se remonta hasta Marx y Hegel, viene dado por el hecho de que, viendo las cosas retrospectivamente, tal alienación histórica se percibe como "necesaria", es decir, de hecho ha ocurrido y ha sido así porque en gran parte no podía haber sido de otra manera. Materialistamente, la razón de ello acaba poniéndose en las condiciones de escasez en que se ha desenvuelto la vida de los hombres, y en los antagonismos sociales que se derivan de ello, desde el momento en que la competencia por el control y disponibilidad de bienes escasos lleva a diferencias de poder que dan lugar a relaciones de dominio. La tendencia emancipatoria de la historia no ha

182 Cf. Ib.,294 (IV,249).

impedido que tales relaciones de dominio se reproduzcan a cada paso bajo nuevas formas, de manera que los logros emancipatorios se ven recortados por las nuevas formas de alienación que aparecen. La historia, como dice Fromm, es historia de libertad e historia de alienación, pero de manera tal que las fuerzas que empujan la primera son las que en el mismo proceso dialéctico generan nuevas condiciones que alimentan la tendencia negativa de la segunda. Tal antagonismo de tendencias opuestas, que corren a través de la asincronía entre desarrollo de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción, a través del conflicto entre clases sociales, a través de la colisión entre las demandas que hacen valer los dominados y la cerrazón sobre su poder de las minorías dominantes..., permite hablar de "dicotomías históricas", que en cuanto constituidas por esas tendencias opuestas que se **median** entre sí, son **"contradicciones históricas"**, en el sentido dialéctico de la expresión[183]. La cuestión es que las "**patologías**" sociales y "humanas" desarrolladas en el curso de la historia, impulsado tendencialmente por la necesidad y el empeño de superar tales contradicciones, se pueden **explicar** atendiendo a las condiciones en que esa historia se ha desarrollado, lo que no quiere decir que se las **justifique** -a modo de remozada historiodicea hegeliana-. Sólo pueden entenderse como "necesarias" en el sentido de que no hubo posibilidades **reales** de otra cosa, pero prueba de que no son metafísicamente necesarias es que el hombre, en las distintas etapas históricas, ha afrontado los desarrollos "**patológicos**" y ha logrado avances emancipatorios, "humanizantes", cuando las condiciones materiales, sociopolíticas e ideológicas los han hecho factibles -lo que en ningún momento supone garantía respecto al curso de la tendencia futura-.

Ahora bien, si la **alienación histórica** se puede entender como las "patologías" generadas en el curso de la historia, de la misma historia en que los hombres han tratado de vencerlas, es porque esas "patologías", como **plus** "negativista" que agrava la escisión de la realidad humana, impidiendo la autorrealización de las potencialidades del hombre en la búsqueda de una respuesta positiva al problema de su existencia (de su "sentido"), arraigan como posibilidad en la misma contradicción inherente a la existencia humana. En cuanto esa contradicción implica una escisión originaria y constitutiva de lo "humano", tenemos un sentido más radical de "alienación". Es la alienación

---

183 En esos términos las trata Fromm. Hay que decir sobre ello **-análogamente** a como se planteó respecto de las "dicotomías" o "contradicciones existenciales"- que el antagonismo de tendencias implica, ciertamente, oposiciones reales, pero de manera tal que en éstas los polos opuestos se hallan **mediados** entre sí, generando una dinámica en la que la oposición se desplaza constantemente a un nuevo nivel (lo que permite hablar de "superaciones", al menos parciales). Es todo ello lo que se indica al hablar de "contradicciones", **en sentido dialéctico**, percibidas como tales, en la **mediación** de las tendencias antagónicas, por la mirada retrospectiva que pretende hacerse cargo de la evolución histórica sin descargarse de su negatividad. Aquí, pues, no se cae en el error idealista de interpretar como contradicciones lógicas lo que son oposiciones reales. No hay tal confusión de planos. La contradicción dialéctica ni es una contradicción lógica ni tampoco una **mera** oposición de elementos aislados; se refiere a oposiciones reales **captad.** en su dinamicidad en el marco de la totalidad de que forman parte. Y hablar de ellas no implica violar el principio lógico de no-contradicción, pero sí el intento de apresar y expresar una dinámica que desborda el estatismo implícito en la **simultaneidad** a que hace referencia dicho principio, lo cual no quita la exigencia, para un discurso dialéctico consistente, de dar cuenta de las contradicciones de la realidad sin incurrir lógicamente en contradicción. La supuesta confusión a la que hacemos referencia es la que critica Colletti, apoyándose en H. Kelsen, como ominosa herencia hegeliana presente en Marx, crítica bajo la que, por razones obvias, caería también Fromm. Como es evidente, tratamos de sostener que no cae bajo ella, argumentando que dicha crítica está mal planteada. No obstante, ella contiene un momento de verdad, relativo a que, efectivamente, la herencia hegeliana es inadmisible en cuanto a todo lo que sea presunta **determinación** "dialéctica" -que en tal caso sería metafísica- de la tendencia futura de la historia. Fromm se halla libre de ese lastre hegeliano y, según su interpretación de Marx, tampoco éste se hallaría hasta tal punto preso de la herencia de Hegel. (Véase sobre lo expuesto L. COLLETTI: La superación de la ideología, Ed. Cátedra, Madrid,1982, especialmente pp.160-164).

que comportan las "dicotomías existenciales" del hombre, y que sólo puede entenderse como **"negativa"** en tanto que representa la situación originaria que **exige** una respuesta **positiva.** Como no se trata de una negatividad "añadida", tal "negatividad" no es más que la que pueda decirse de la finitud humana. Es esta alienación como **escisión** originaria la razón última del porqué de la alienación como **"patología"**, en cuanto que en último término la explica -pero de ninguna manera la justifica-. Lo que reclama justamente la **alienación como escisión** originaria es una "reacción" **positiva** que implica el esfuerzo por la "superación" de la **alienación como "patología"**. El que ésta se haya presentado en la historia por la fuerza de una necesidad **fáctica** no quiere decir que **necesariamente** tenga que seguir dándose. De hecho, han ido cambiando sus formas, y no todas han sido "patológicas" en el mismo grado, lo que da pie a pensar que la "patología social" puede, al menos, reducirse a ese mínimo que no suponga la inviabilidad de la autorrealización de los individuos. Ese mínimo vendrá señalado por la mayor sintonía posible entre las necesidades de los individuos, incluidas las "existenciales", y las necesidades del sistema social. O en otros términos: ese mínimo lo señalará el punto en que las contradicciones históricas, si no del todo superadas, sean al menos de un grado tal de tensión que no impidan a los individuos responder positivamente a la contradicción de su existencia. Para Fromm todo se juega, pues, en la relación, y diferencia, entre las "dicotomías existenciales" y las "dicotomías históricas". Estas últimas se deben, no en sus causas inmediatas, a aquéllas. En definitiva, es porque el hombre no se rige por instintos, es porque ha de afrontar su existencia desde la libertad (cuando menos la libertad respecto de la determinación instintiva), es porque ha de darle un "sentido" que trascienda la mera supervivencia..., en resumidas cuentas, es porque por su "naturaleza" el hombre hace su historia y es hecho por ella, por lo que ésta es contradictoria, como no podía por menos de ser dada la ambigüedad de aquélla. Si las "dicotomías históricas" remiten a la "dicotomía" o "dicotomías existenciales", la manera como se afronten éstas se halla mediada por aquéllas -y mediatizadas según el grado de alienación que conlleven (como "patología")-. Dado que esa es la relación que guardan entre sí, lo que no hay que perder de vista es la diferencia, punto en el que insiste Fromm con énfasis. Esta radica fundamentalmente en que las contradicciones históricas **se pueden superar**, pues aparte la cuestión de si en cada momento le suceden o no otras distintas, es pensable la posibilidad -y hay que pensarla como horizonte utópico desde el que orientar la praxis transformadora respecto a ellas- de su erradicación, apuntando a una sociedad no alienada ni alienante, es decir, "sana"; las "contradicciones existenciales", en cambio, **no se pueden superar,** dado que son constitutivas de la "naturaleza humana" -no es pensable, sin contradicción, el anularlas-, **pero sí se puede "reaccionar"** a ellas de la manera más positiva posible. Fromm dice textualmente:

> "Tales dicotomías (existenciales) son contradicciones que el hombre no puede anular, pero sí puede reaccionar ante ellas de varias maneras según su carácter y su cultura (...) Radicalmente distintas de las dicotamías existenciales son las numerosas contradicciones históricas en la vida individual y social, las cuales no constituyen una parte necesaria de la existencia humana, sino que son obra del hombre, susceptibles de ser resueltas ya sea al tiempo en que ocurren o bien en un período posterior de la historia humana (...) El hombre puede reaccionar a las contradicciones históricas anulándolas por medio de su acción, pero no puede anular las dicotomías existenciales, aunque sí puede reaccionar a ellas de

diferentes maneras"[184].

Siendo, pues, radical la diferencia, las confusiones, en un sentido u otro, arrastran consecuencias negativas para el hombre, las cuales se condensan en el incremento de su alienación **histórica.** Tales confusiones se producen en el terreno de las ideologías, inducidas desde la vida real, ya sea para justificar lo que ocurre, ya para hacerlo llevadero, o ya para ambas cosas a la vez, que es la función de todo discurso ideológico. Por una parte, pueden ocultarse las "dicotomías existenciales" en el interés por apaciguar la inquietud que suscitan por medio de ideologías armonizadoras que encubran la inerradicable dimensión trágica de la existencia humana. Los acentos de tales ideologías cambian, obviamente, de un contexto sociohistórico a otro, pero apuntan en la misma dirección, sea potenciando la "ilusión de la inmortalidad", sea la de la "individualidad" -en un marco social en que se ve aplastada-, sea la del "Paraíso en la tierra" o la de un "inmediato Futuro", si no presente, como punto cimero de la historia, etc.[185]. Por otra parte, y de manera frecuentemente correlacionada con lo anterior, el discurso ideológico también funciona en otra dirección: no ya la de limar las aristas de las "dicotomías existenciales", sino la de hacer pasar por tales las "dicotomías históricas", tratando de hacerlas aparecer como insuperables:

> "Aquellos que han estado interesados en perpetuar las contradicciones históricas quisieron probar en su momento que se trataba de dicotomías existenciales y, por consiguiente, inalterables. Trataron de convencer al hombre de que "lo que no debe ser no puede ser" y que tenía que resignarse a aceptar su destino trágico"[186].

Es decir, se trata en estos casos de hacer pasar los conflictos históricos y la injusticia, miseria y sufrimiento que conllevan, por un supuesto destino trágico -naturalmente, para los que llevan las de perder en ellos-, extrapolando la dimensión trágica de la existencia a aquello que puede y debe ser de otra manera. Afortunadamente -añade Fromm-, y ahí se manifiesta la fuerza de la tendencia emancipatoria de la historia, "esta tentativa de confundir estos dos tipos de contradicciones no fue suficiente para que el hombre desistiera de su intento por resolverlas". A ello le espoleaban la urgencia e importancia de sus necesidades, y la misma potencia de sus capacidades, desarrolladas e el decurso histórico a pesar de su carga negativa.

Desde el planteamiento frommiano que acabamos de exponer, basado en la distinción crucial entre "dicotomías existenciales" y "dicotomías históricas", se desprende claramente que cuando él habla de **superación** de la alienación se refiere a la **alienación histórica** como fenómeno **patológico.** Si la alienación se identifica con la **escisión** que comporta la "contradicción existencial", ésta es insuperable. Ahora bien, el que sea insuperable, no quiere decir que desde ella sean indiferentes las distintas formas en que el hombre puede "reac-

---

184 EP,54-57 (II,31-33). Añade Fromm, a título de ejemplo: "La contradicción contemporánea entre la abundancia de medios técnicos para la satisfacción materias y la incapacidad para utilizarlos exclusivamente para la paz y el bienestar de los pueblos, es resoluble; no es una contradicción necesaria".

185 Cf. Ib., 55 y 57 (II,31-32 y 33).

186 Ib.,56 (II,32-33).

cionar". Las respuestas negativas ("improductivas") ahondan la escisión, aunque sea bajo la capa de una presunta unidad (regresiva), en la que los individuos lo más que hacen es soslayar la realidad de su escisión pero de ninguna manera resolverla. Las respuestas positivas ("productivas") suponen el máximo de autorrealización posible, en la búsqueda de una **nueva** unidad consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, desarrollando las potencialidades, mas con la clara conciencia de los propios límites. El objetivo es entonces desplegar la propia "humanidad", asumiendo la trágica escisión que le es inherente, y ello contando además con el esfuerzo "activo" por superar las consecuencias "negativistas" de la alienación sociohistóricamente inducida. "Reaccionando" respecto a las "dicotomías existenciales", la respuesta "productiva" entraña entonces: afirmar la vida, contra la muerte -y todo aquello que la significa-, sin ocultar su rostro; activar nuestras potencialidades para la más "humanizante" satisfacción de las necesidades, a sabiendas de que no dejaremos de tener necesidades y de que nuestra finitud cierra el paso a un desarrollo colmado de tales potencialidades; lograr nuestra individualidad en la relación con los otros, que igualmente han de ganarla, intentando elevar esas relaciones a su más alto nivel de calidad "humana", conscientes de que la unidad que así se consiga, sobre la base de la autonomía de cada cual, no eximirá a cada individuo de afrontar su soledad radical. Sólo en esta tesitura puede el hombre encontrar un "sentido" a su existencia que, por otra parte, nada ni nadie se lo va a proporcionar si él no se lo da. Fromm lo formula así:

> "Existe solamente una solución a su problema: enfrentarse con la verdad, admitir su soledad fundamental en medio de un universo indiferente a su destino, reconocer que no existe ningún poder que lo trascienda que sea capaz de resolverle su problema. El hombre debe aceptar la responsabilidad para consigo mismo y también el hecho de que solamente usando sus propios poderes puede dar significado a su vida. Pero tener significado no implica certeza: en verdad, la exigencia de certeza obstaculiza la búsqueda del significado de la vida. La incertidumbre es la condición misma que impulsa al hombre a desplegar sus poderes. Si se enfrenta con la verdad, sin pánico, reconocerá que **no existe otro significado de la vida, excepto el que el hombre da a su vida a desplegar sus poderes, al vivir productivamente**; y que sólo una constante vigilancia, actividad y esfuerzo pueden evitar que fracasemos en la única tarea importante: el pleno desarrollo de nuestros poderes dentro de las limitaciones impuestas por las leyes de nuestra existencia (...) Solamente reconociendo la situación humana, las dicotomías inherentes a su existencia y su capacidad de desplegar sus poderes, será capaz de tener éxito en su tarea: ser él mismo y para sí mismo y alcanzar la felicidad por medio de la realización plena de aquellas facultades que son peculiarmente suyas: la razón, el amor y el trabajo productivo"[187].

Indudablemente, tal autorrealización del hombre estirando los límites de su finitud sin poder sobrepasarlos, se halla condicionada, mas no absolutamente determinada, por el contexto sociocultural en que vive. El grado de alienación que en él se dé afectará, obviamente, al despliegue de su "humanidad". Por eso la respuesta positiva a la tarea de ser "plenamente humanos" no se puede desvincular de la praxis tendente a la superación de las contradicciones históricas, ya que va en ello la posibilidad de una vida "significativa". Con

---

187 Ib.,57-58 (II,33-34).

todo, en lo que Fromm hace hincapié, como sabemos, es en que para la superación de la alienación histórica no es **suficiente**, por más que sea **necesaria**, la transformación de las condiciones socioeconómicas, pues hay otros muchos factores incrustados en las relaciones interhumanas que "patologizan" la vida social, y a su través la vida de los individuos, lo cual viene dado en el fondo por el hecho mismo de que sus necesidades no son sólo materiales -y no en último lugar-.

Es evidente que en este punto Fromm se aleja de lo explicitado por Marx -y sin duda en ese alejamiento pesa el psicoanálisis, y no sólo por lo que supone a nivel teórico, sino también por lo que en su caso le viene señalado por la experiencia clínica-; lo que ya no es evidente es que él caiga, como algunos han sostenido, por detrás de Marx[188]. En favor de Fromm, además de recordar lo dicho acerca de la no "psicologización" de la alienación por su parte, basta remitirse, como él mismo hace, a la experiencia histórica. La transformación económica de la sociedad no garantiza por sí sola no ya el logro de una sociedad no-alienada, sino ni tan siquiera el de una con menor grado de alienación. Por una parte, la transformación de las condiciones alienantes tiene que producirse a todos los niveles -económico, social, político e ideológico-, pues si a todos ha llegado la dinámica de la alienación, el insistir en uno sólo, aunque pueda considerarse el más condicionante respecto de los otros, será de todo punto insuficiente, dado que retroactuarán sobre él las "patologías" acumuladas en los otros[189]. El cambio, por tanto, exige cierta **simultaneidad** en su proceso, lo que complejifica tremendamente la praxis política tendente a la superación de las contradicciones históricas. A este respecto, Fromm no infravalora en absoluto la dificultad que entraña la lucha contra la alienación y sus efectos "deshumanizantes". La clave, una vez más, está, para él, en el "carácter social": mientras en éste predomine una "orientación improductiva", la batalla contra la alienación no podrá ganarse. Por eso, los cambios estructurales no bastan, radicando el problema en cómo orientarlos hacia una transformación sociopsicológica de la sociedad en una dirección "productiva", es decir, en una dirección tal que el "carácter social" cada vez mediatice menos el que los individuos puedan desarrollar una estructura caracterológica en la que los rasgos "productivos" sean predominantes. Es así como se puede ir acumulando la fuerza necesaria para vencer la alienación generalizada que, desde las condiciones objetivas que la alimentan, tanto pesa sobre la vida social -en cuanto fenómeno objetivo de "patología de la normalidad"- como, desde ella, sobre las vidas individuales.

La superación de la alienación históricamente determinada sólo puede pensarse, pues, como un proceso dialéctico en el que se hallan mediadas entre sí los factores objetivos, y no sólo económicos, y los subjetivos. Para ahondar en esa perspectiva dialéctica, hay que tener en cuenta además que la propia existencia es **el** problema de cada individuo, y que el vivirla con "sentido" supone para él una urgencia inaplazable. Su autorrealización no admite demoras, dado que siempre está próxima la muerte. En consecuencia, no cabe

---

188 Lo que defendemos es que Fromm enriquece y profundiza psico-antropológicamente el concepto marxiano de "alienación". Indudablemente, la no superabilidad de la alienación como escisión, en el sentido que hemos expuesto, es algo que Fromm sostiene yendo más allá de Marx, y no retornando a una concepción idealista pre-marxiana. Es desde esa radicalización de la problemática de la alienación como Fromm pretende llegar a las raíces del porqué de la vida "mutilada" del hombre alienado. Teniendo a la vista la facticidad de esa "vida mutilada" en la existencia real del hombre, no hay, pues, un retorno a la consideración de la alienación como exclusivamente un fenómeno de la conciencia. Tal interpretación parcialista, cuando menos, respecto a Fromm es la que se sostiene en G. B. HAMMOND: Man in Estrangement. A comparison of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm, Ed. Charlotte, Naschiville,1967, pp.35 y 115 ss.

189 Véase, por ejemplo, RE,147 (IV,371).

pensar en que hay que esperar a que se logre una sociedad desalienada para que los individuos puedan dar una respuesta **positiva** al problema de su existencia. Si esto último significa desarrollar un "carácter (tendencialmente) productivo", Fromm piensa al respecto que aunque las condiciones sociales sean adversas, ello es posible -indudablemente afrontando dichas condiciones "activamente"-. Así, habida cuenta de que habla de "salvación" en el sentido spinoziano de "salud", asumiendo además desde el prisma no-teísta la herencia de la idea mesiánica de salvación, afirma:

> "La alternativa entre modos regresivos y progresivos de lograr la salvación no es sólo sociohistórica. Cada individuo se encuentra ante el mismo dilema; su margen de libertad de no escoger la solución regresiva en una sociedad que ya la escogió es ciertamente pequeño... pero existe"[190].

Es obvio que, estando **siempre** socialmente mediada la existencia del individuo, el modo como pueda desarrollar un "carácter productivo" variará mucho de un contexto a otro, siendo más factible, y por tanto más accesible a muchos, cuanto más favorezcan las condiciones sociales una satisfacción positiva de las "necesidades existenciales", es decir, cuanto mayor grado de "productividad", o menor de "improductividad", venga inducido por el "carácter social". En cualquier caso, mientras la alienación no sea **total** (que es lo que significa la "muerte del hombre" como radical imagen anti-utópica) -y no lo es en tanto se pueda, al menos, hablar de ella-, siempre hay un margen, por estrecho que sea, por donde los individuos pueden romper brecha a favor de su autorrealización y, con ella, de la de los demás -en el sentido de **promover** las condiciones idóneas para que también ellos puedan lograrla, pues nadie puede "salvar" a nadie: el "sentido" de la propia existencia depende de cada cual-.

Esto último de nuevo nos lleva a la dinámica social, porque, como se ha sugerido antes, sólo es posible avanzar en la superación de la alienación históricamente determinada si hay individuos no alienados -a pesar de las condiciones objetivas alienantes y de los "defectos socialmente modelados"-, capaces de poner en marcha los medios para transformar la situación dada. Tales individuos habrían conseguido "un grado óptimo de no-enajenación personal", "un grado óptimo de libertad"[191], que les permitiría asumir una praxis transformadora, dado que en su trayectoria de desalienación, en tanto logran una "orientación productiva", habrían desarrollado una conciencia crítica -saliendo, en términos marxianos, de la situación de "falsa conciencia"- y las actitudes necesarias para llevar adelante el compromiso a favor de dicha praxis. Eso lo piensa Fromm como posible, desde un análisis en el que las mismas estructuras sociales no se perciben como algo compacto y sin fisuras, sino albergando en su interior muchas contradicciones que, en tanto no estén definitivamente saldadas de modo negativo, dejan hueco para ganar espacios de libertad e ir ensanchando el margen desde el que los hombres puedan realizarse personalmente a la vez y en la medida que articula colectivamente un proyecto concreto de transformación de las condiciones de no-libertad existentes.

Es precisamente en torno a esta cuestión, la de la posibilidad de una praxis emancipatoria por parte de individuos con una orientación caracterológica

---

190 ADH,239 (VII,211).

191 Cf. RE,149-150 (IV,372).

"productiva" en el seno de una sociedad alienada y alienante, donde las posturas de Fromm y Marcuse se hallan especialmente enfrentadas. Merece la pena pasar por esa duradera y aguda confrontación porque, sin duda, a través de ella aparece aún con más nitidez la índole del planteamiento crítico-utópico frommiano[192]. Según Marcuse, la postura de Fromm es contradictoria, acrítica y, en consecuencia, reaccionaria, al mantener que en una sociedad como la actual -la confrontación es en los años cincuenta y sesenta, pero es innegable que prorrogable hasta nuestros días en lo que es el fondo de la cuestión-, alienante, dominada por las relaciones de interés del mercado, puede caber la realización productiva de la personalidad -condición, según Fromm, para una praxis transformadora de esa realidad social-. Marcuse, haciéndose eco de las críticas que anteriormente hiciera Adorno[193], tacha a Fromm de olvidarse de las condiciones reales objetivas de alienación minimizando su importancia y haciendo de ésta un problema psicológico-moral que se resuelve si el hombre logra ser "productivo". Decir que el hombre puede realizarse productivamente en esta sociedad enajenante significa para Marcuse o que tal hombre es o un loco o un mártir, capaz de perecer enfrentándose a la sociedad, o que de hecho se es conformista, dado que si se piensa que cabe tal autorrealización se concede que la sociedad no es tan enajenante como parece, lo cual conduce irremisiblemente a la aceptación del sistema vigente. Propugnar la "productividad", el amor, la responsabilidad como valores sólo es posible -según Marcuse- desde la resignación dócil a practicarlos dentro de lo que el sistema permite, que es lo útil para su funcionamiento, y en tal caso dicha práctica lo que incluye es la negación efectiva de la productividad libre y la responsabilidad: la renuncia a la felicidad[194].

En sus respuestas a tan duras acusaciones, Fromm no elude ir al fondo de la cuestión. Por nuestra parte, dado que respecto a algunas de ellas ya hemos clarificado su posición, nos centraremos en lo que ahora más nos interesa, que es lo directamente relativo a la "orientación productiva" y a su posibilidad en un contexto de alienación. Subrayamos en primer lugar cómo Fromm tacha la postura de Marcuse, y razones no le faltan, de no dialéctica, desde el momento en que olvida que la sociedad alienada desarrolla en su seno los elementos que la contradicen[195]. Desde la perspectiva de Fromm, Marcuse, que no renuncia a los valores que critica en aquél, sino que trata de preservarlos incontaminados para la sociedad no alienada, establece, por ese abandono de un enfoque consistentemente dialéctico, un abismo insalvable entre el presente y el futuro -lo cual se ve ratificado en su obra El hombre unidimensional-, en cuyo caso sólo queda esperar a que la enajenación llegue al máximo confiando

---

192 No podemos dejar de señalar la extrañeza que nos causa el que en sus estudios sobre Fromm y Marcuse, D. SABIOTE NAVARRO minimice la intensísima polémica entre ellos, limitándose prácticamente a exponerlos "en paralelo" (cf. El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse, Ob. cit., y además "Puntos de convergencia en el pensamiento de E. Fromm y H. Marcuse", en Pensamiento,38 (1982),pp.185-205 y también "Pautas 'hermenéuticas' para la comprensión de Fromm y Marcuse", en Estudios filosóficos, 30(1981),pp.249-281).

193 Cf. Supra, Notas 41, 174 y 175 de este capítulo.

194 Cf. H. MARCUSE, Eros y civilización, Ob. cit., Epílogo, especialmente pp.236-237. Como ya indicamos en otro lugar, la discusión viene de atrás, pero se acaloró en la segunda mitad de los cincuenta con el intercambio de artículos entre Fromm y Marcuse en el revista Dissent. Cf. H. MARCUSE: "The Social Implications of Freudian 'Revisionism' ", en Dissent, 1(1955),pp.221-240 (es el artículo que se recoge como Epílogo de Eros y civilización); y "A Reply to Erich Fromm", en Dissent 3(1956),pp.79-81. Y por parte de FROMM, el ya citado artículo: "The Human Implications of Instictivistic 'Radicalism' ", en Dissent, 2(1955), pp.342-349 (VIII,113-120); y "A Counter-Rebuttal", en Dissent, 3(1956),pp.81-83 (VIII,121-122)

195 Cf. "The Human Implications...", art.cit.,p.348 (VIII,120).

en que se resolverá por sí sola[196]. Fromm, que se opone radicalmente al divorcio de teoría y praxis que alimenta la "dialéctica negativa" a la que se acoge Marcuse, quien incoherentemente acaba defendiendo un adialéctico utopismo extremo -a diferencia de Horkheimer y Adorno, que a ese respecto salvan la coherencia de sus planteamientos-, le contesta en estos términos, hablando precisamente del amor "productivo":

> "Otros (en nota se cita a Marcuse) comparten la opinión de que en nuestra sociedad existe una incompatibilidad básica entre el amor y la vida secular normal. LLegan a la conclusión de que hablar de amor en el presente sólo significa participar en el fraude general; sostienen que sólo un mártir o un loco puede amor en el mundo actual, y, por lo tanto, que todo examen del amor no es otra cosa que una prédica. Este respetable punto de vista se presta fácilmente a una racionalización del cinismo. En realidad, es implícitamente compartido por la persona corriente que siente: 'me gustaría ser un buen cristiano, pero tendría que morirme de hambre si lo tomara en serio'. Este radicalismo resulta un nihilismo moral. Tanto los 'pensadores radicales' como la persona corriente son **autómatas** carentes de amor, y la única diferencia entre ellos consiste en que la segunda no tiene conciencia de serlo, mientras que los primeros conocen y reconocen la 'necesidad histórica' de este hecho"[197].

Fromm se niega, pues, a la visión apocalíptica que habla inconsecuentemente de alienación **total**, y no concibe margen alguno para la posibilidad de autorrealización de los individuos **reales** -con lo que de hecho se está negando la posibilidad de toda transformación social, confiándola al futuro, abocando, por exceso, al conformismo que se critica por defecto-. Y frente a Marcuse, Fromm aclara qué quiere decir cuando habla de "productividad":

> "Dejo bien claro en mi propia descripción del carácter productivo que es raro en una sociedad alienada, a diferencia de la orientación mercantil, que es lo normal. Analizo la orientación productiva como una orientación que trasciende el modelo prevaleciente, y sólo una lectura parcial puede ignorar el hecho de que ponga el énfasis una y otra vez en que la felicidad, el amor, tal como los defino, no son los mismos valores que lo que se considera amor y felicidad en una sociedad alienada. Pero todo ello dista mucho de decir que solamente un mártir o un loco pueden amar o ser íntegro actualmente"[198].

A esas palabras añade Fromm que "analizar las condiciones del amor y la integridad significa descubrir las razones de su fracaso en la sociedad capitalista". Desde tal postura, el análisis del amor se convierte en "crítica social". Lo que no se puede hacer si se pretende vencer la alienación dominante, y máxime a la vista de la necesidad de un cambio simultáneo en las diferentes esferas, es olvidar el "factor humano" -por cierto, error de Lenin, dice Fromm, que dio paso al stalinismo-. Ninguna teoría puede ser verdadera-

---

196 Cf. RE,20,n.3 (IV,267,n.3).

197 AA,136-137 (IX,517). (Hemos subrayado la palabra "autómatas" (**automatons/Automat**) porque hemos corregido la traducción castellana, que erróneamente dice "autónomos").

198 "The Human Implications...", art. cit.,p.348 (VIII,120). (La traducción es nuestra).

mente radical si toma una posición nihilista en relación al hombre.

La "productividad" es en Fromm el contraconcepto dialéctico de "alienación". Frente a Marcuse, lo que Fromm niega es la ley del "todo o nada" que aquél propugna. Este, por el contrario, con un enfoque más coherentemente dialéctico que Marcuse, lo que sostiene es que hay que ir ganando terreno a la alienación, derrotándola no sólo en las condiciones que la generan, sino también, y es lo que posibilita a fin de cuentas lo anterior, en la vida alienada de los individuos. Si no hay, al menos, una **creciente** minoría que se enfrente a las condiciones existentes y a sus contradicciones históricas desde un "carácter productivo", las "patologías" sociales, y tras ellas las individuales, seguirán en aumento. Se trata de invertir la tendencia; la desalienación es también un proceso, tanto a nivel social como individual. Desde el punto de vista psicológico, la situación de partida viene señalada por el hecho de que la mayoría de los individuos oscilan entre la "productividad" y la "improductividad", siendo el problema cómo vencer la tendencia impuesta socialmente hacia la segunda para ir potenciando la primera. Y en cualquier caso, el hombre siempre se hallará en ese proceso, lo que no quiere decir que en el mismo punto, sino que estará aproximándose a la meta antropológica de su autorrealización, en la cual nunca va a verse instalado. Así, para los individuos reales la "productividad" es una orientación que hay que ir acentuando, pero la noción de "carácter productivo" perfila la imagen utópica del "hombre productivo" como concreción psico-antropológica de las metas regulativas de la autorrealización personal. En ese sentido, el "hombre productivo" expresa un ideal: el de la existencia humana plenamente significativa, a pesar de sus límites. Negativamente, es el ideal de la no-alienación; positivamente, de la "salud". Pero ésta no supone pasar por encima de lo que es "congénito": significa la mejor respuesta **posible** a la "contradicción existencial", no su resolución. Atendiendo a ello, hay que considerar bajo esa luz la concepción frommiana de que en el proceso concreto de nuestra existencia se trata de conseguir el "grado **óptimo** de no-alienación".

En consecuencia con lo anterior, a nivel social, la meta utópica de la "sociedad racional", de la sociedad organizada racionalmente en que la libertad, la igualdad y la fraternidad fueran "reales", Fromm la traduce a la imagen más comedida de la "sociedad sana", esto es, una sociedad sin condiciones "patógenas", que no obstruya el desarrollo de la individualidad, las respuestas progresivas a las "necesidades existenciales", supuesto que se cubren las necesidades materiales de todos. Sería la sociedad en que las necesidades del sistema no priman sobre las de los individuos, sino que, por el contrario, sería el sistema social, desde su modo de producción, el que estaría en función de las necesidades "humanas". Tal situación sería la que comportaría efectivamente unas condiciones de **libertad negativa** a las que les corresponderían también las necesarias condiciones de vida para que dicha libertad pudiera efectivamente afirmarse como libertad positiva. La emancipación posibilitaría la autorrealización. La "sociedad sana" no es la sociedad perfecta, sino una sociedad más "humana"[199]. Y ahí radica precisamente el **matiz** importantísimo que a ese respecto introduce Fromm. Por una parte, no es pensable una sociedad **humana** sin conflictos, sin contradicciones históricas; eso supondría pasar por encima de la finitud del hombre y de la ambigüedad siempre presente desde la contradicción constitutiva de lo "humano". Lo que sí es pensable es una sociedad capaz de resolver "humanamente" sus conflictos, desde el respeto incondicional a la dignidad de todos, y capaz de abordar positivamente las contradicciones que se generen en su seno, evitando que la dinámica social se vuelva contra el hombre. Por otra parte, la "salud"

199 "El socialismo humanista", en SDEE,127 (V,41).

de la sociedad no significa la "felicidad" de la sociedad -ésta, la felicidad, es asunto de los individuos-, sino condiciones de funcionamiento **racional**, entendiendo que dicha racionalidad responde a una razón íntegramente humana, y no meramente estratégico-instrumental. Desde esa razón moral, el funcionamiento correcto de la "sociedad sana" no puede medirse sino con criterios de justicia, y ya sabemos que para Fromm éstos no son los de la mera equidad. Hechas estas salvedades, podemos recoger la imagen de la "sociedad sana", delineada por Fromm atendiendo justamente a lo que ético-antropológicamente la cualificaría como sociedad (más plenamente) "humana":

> "(Una sociedad sana es) ante todo, una sociedad en que ningún hombre sea un medio para los fines de otro, sino que sea siempre y sin excepción un fin en sí mismo; por consiguiente, una sociedad en que nadie es usado,ni se usa a sí mismo, para fines que no sean los del despliegue de sus propias capacidades humanas, en que el hombre es el centro y están subordinadas a su desarrollo todas las actividades económicas y políticas"[200].

En función precisamente de las "necesidades existenciales" y de las potencialidades del hombre Fromm la presenta más adelante en estos términos:

> "(Una sociedad sana) significa, más específicamente, una sociedad cuyos miembros han desarrollado su razón hasta un grado de objetividad que les permite verse a sí mismos, a los otros, a la naturaleza, en su verdadera realidad, y no deformados por una omnisciencia pueril, ni por un odio paranoide. Significa una sociedad cuyos miembros han llegado a un grado de independencia en que conocen la diferencia entre el bien y el mal, en que eligen por sí mismos, en que tienen convicciones y no opiniones, y fe, más bien que supersticiones y esperanzas nebulosas. Significa una sociedad cuyos miembros han desarrollado la capacidad de amar a sus hijos, a sus prójimos, a todos los hombres, a sí mismos, a toda la naturaleza; que pueden sentirse unidos con todo, pero que conservan el sentido de la individualidad y la integridad; que trascienden la naturaleza creando, no destruyendo"[201].

Estas líneas de Fromm, aparte el entusiasmo utópico que puedan reflejar, hacen evidente la correlación entre "productividad" y "salud" social. La imagen del "hombre productivo" se corresponde con la de la "sociedad sana", y viceversa: son, como dijimos, las dos caras inseparables, pero distinguibles, de la **utopía antropológica** frommiana[202]. Lo que por nuestra parte queremos añadir es que tales imágenes delinean un horizonte utópico, y no implican **un modelo** de hombre -cómo desarrollar su "productividad" depende de la individualidad de cada uno- ni **un modelo** de sociedad, en el sentido de señalar la organización de una sociedad futura. Son imágenes utópicas que contienen y expresan un ideal ético, y en cuanto imágenes a lo que sí remiten en Fromm

---

200 PSC,228 (IV,193). Recordamos que el título en inglés de esta obra es "The sane society", lo cual expresa claramente la intencionalidad de Fromm, que se ve diluida en el título con que se publicó en castellano de "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea".

201 Ib.,295 (IV,249)

202 Cf. Supra, 6.3: "Concepción frommiana de la utopía y del pensamiento utópico".

es a un "**modelo de naturaleza humana**" -expresión que, como observamos ya en repetidas ocasiones, toma de Spinoza-. El **"a priori" antropológico-existencial**, que es como interpretábamos el concepto frommiano de "naturaleza humana", se desplaza al horizonte utópico para hacerle cumplir la función de **ideal regulativo**, en virtud de la cual no sólo señala las **metas** que se expresan en las imágenes del "hombre productivo" y la "sociedad sana", sino que opera como **instancia crítica** desde la que evaluar las realizaciones humanas, tanto a nivel individual -lo que cada hombre haga de sí mismo-, como a nivel social. La "naturaleza humana" como "modelo" posibilita, por una parte, dar cuenta, desde la "contradicción existencial" ("esencia") y las "dicotomías" subsiguientes, más las necesidades y potencialidades que emergen de las condiciones específicas de la existencia humana, del carácter dialéctico de la concreta realidad del hombre, y señalar, por otra parte, justo porque permite lo anterior, las metas de la autorrealización humana como **fin** de la dinámica individual en la direccionalidad positiva de la tendencia "primaria" del hombre, y el logro de las condiciones para esa autorrealización en todos como **fin** de la dinámica social en la direccionalidad positiva de la tendencia emancipatoria del curso histórico. Apoyándose a la vez en el cumplimiento de tales funciones, **explicativa** la primera y **utópica** la segunda, es como el "modelo de la naturaleza humana" desempeña en manos de Fromm su función **crítica.** A la vista de lo que el hombre **es** y **puede llegar a ser** positivamente, no sólo se detectan y analizan las disfuncionalidades "patológicas", sean individuales, sean sociales, sino que se valoran negativamente como "deshumanización" o "deshumanizantes", respectivamente, por la **alienación** añadida que supone el **plus** de "negativismo" que comportan, que en el límite puede llegar a bloquear toda posibilidad de respuesta existencialmente positiva (por la "perversión" de las necesidades y potencialidades) -en el caso del individuo- o de avance emancipatorio -a nivel social-.

Es, pues, ese "modelo de naturaleza humana" el referente desde el que Fromm tematiza la **utopía antropológica** en su doble dimensión de **utopía social** y **utopía personal**, porque desde él mismo puede hablar del **"télos"** que se descubre en la dinámica de la existencia real del hombre, justificado en tanto ésta a su vez se explica desde las condiciones específicas en que enraíza lo universalmente "humano" como lo condicionante-posibilitante de lo que los hombres son en su concreta existencia individual y sociohistórica -tanto si transcurre efectivamente en la línea de desplegar progresivamente la "humanidad" que les constituye, como si discurre regresivamente negando las posibilidades positivas de esa "humanidad"-. Sin embargo, en este último caso, ese descubierto teleologismo antropológico-existencial se ve contradicho -lo que prueba que no es determinista- en lo que puede apreciarse como "deshumanización" debido a las disfuncionalidades "patológicas" (alienación) que ello supone. Estas son evaluables como tales desde la "naturaleza humana" como "modelo", el cual permite cubrir el arco que va desde lo que el hombre **es** (con sus necesidades y capacidades) hasta lo que **puede ser**, ya que permite dar cuenta de esa posibilidad como en algún modo dialécticamente anticipada (nunca plenamente realizada) en la realidad fáctica -cabe decir: el "estar siendo"- de la humanidad concreta en lo que es su empeño por afrontar la problemática ineludible de su existencia, sea en el interés de cada uno por su autorrealización (felicidad), sea en el de todos por la emancipación (libertad: libertad-de/libertad-para).

Desde ese **presupuesto** de la anticipación dialéctica de lo posible en lo fáctico, corroborable en la realidad histórico-concreta de la vida humana, y sostenible a la vista de lo que cabe llamar la "autocontradicción existencial" que implican los desarrollos patológicos individuales y la "autocontradicción histórica" que implican los desarrollos patológicos sociales -y la sociedad no es sino los hombres reales en un medio cultural circunscrito-, se puede

postular la realización del ideal de "humanidad" plena[203], señalado por el "modelo de naturaleza humana" en su **función utópica**, en la vida real de los individuos -con lo que ello implica respecto a la realización de las condiciones "humanizantes" ideales **en** la vida real de la sociedad-. Es **postulando** esa realización del ideal **en** la realidad como puede afirmarse, sin la garantía de ninguna certeza metafísica, el "sentido humano" de la existencia, dentro de sus límites irrebasables y en lo que es su circunstancialidad biográfica e histórica, en la que se vive y se descubre -el papel de las "tradiciones" es clave al respecto- ese "sentido". Las metas utópicas, como fines autorrealizativos y emancipatorios, son, pues, en cuanto propuestas, para **aquí y ahora**[204].

Resta, por fin, insistir en que esas metas de la **utopía antropológica** frommiana de ninguna manera suponen una utopía mitificada que, pasando por encima de la finitud humana, dibujara la imagen de un hombre cuasi-divino o de una sociedad perfecta cual reino de los cielos en la tierra. Aparte de que tales imágenes serían -han sido, en lo que cabe considerar las "patologías" del utopismo escatologizante- mitificaciones generadoras de nuevas "idolatrías", y como tales las critica Fromm, no es el caso que éste venga luego a caer en lo que denuncia a la hora de formular su propuesta utópica. La

---

203 En este sentido habla Fromm de "dar pleno cumplimiento a la verdadera naturaleza del hombre", desarrollando sus potencialidades, desde la libertad y dentro de los límites de nuestra existencia (cf.EP,266 (II,155)).

204 Como quizá se haya podido detectar, nuestra interpretación conlleva la sugerencia de que el "modelo de naturaleza humana" -con su función utópica- juega en Fromm un papel **similar** al que en los respectivos planteamientos de Apel y Habermas desempeñan la "comunidad ideal de comunicación" y la "situación ideal de habla". La diferencia fundamental se cifra en que aquél viene a hablar **directamente** de un **"télos"** antropológico-existencial, mientras éstos lo hacen **indirectamente** a través del **"télos"** inherente al lenguaje, desde lo que son sus respectivos enfoques dialécticos trascendentalista y cuasitrascendentalistamente "transformados" a partir del giro lingüístico-pragmático. No obstante, tras el rodeo procedimentalista, Apel no deja de aludir a una "perspectiva gnoseoantropológica", al igual que también Habermas recurre a "perspectivas antropológicas" a la hora de pasar de los problemas de fundamentación ética a los e la praxis moral (puede verse al respecto los comentarios de A. CORTINA: "La ética discursiva", en V. CAMPS (ed.): Historia de la ética, vol.3, Ed. Crítica, Barcelona,1989, especialmente p.558).

Por otra parte, HABERMAS, por ejemplo, explícitamente reconoce que "el concepto de racionalidad comunicativa contiene una perspectiva utópica", pero que "sólo comprende determinaciones formales de la infraestructura comunicativa de las formas de vida y biografías **posibles**". Habermas se distancia así, con razón, de todo lo que sea una forma o modelo paradigmático como **totalidad** pormenorizadamente definida, recusando -frente a A. Heller- el intento de imponer a la teoría de la sociedad la construcción de un "sistema de necesidades" (cf. Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos, Ed. Cátedra, Madrid, 1989,pp.410-411). Pero de todas maneras, él mismo, excluyendo toda configuración **concreta** de la vida desde la "situación ideal de habla", no deja de recordar, una vez expresadas **normativamente** las condiciones de una vida cotidiana comunicativa y de un procedimiento de formación discursiva de la voluntad política, la necesidad de abordar las posibilidades concretas de una vida mejor atendiendo a las propias **necesidades** (cf. "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas, en Ensayos políticos, Ob. cit., p.134). E igualmente APEL, que se manifiesta en parecidos términos que Habermas, no deja de ir a parar, aunque no en el plano de la fundamentación, a la relevancia ética de las "necesidades" humanas como "exigencias" comunicables(cf. "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en La transformación de la filosofía, vol. II, Ob. cit.,pp.403-404).

Por lo que toca a Fromm, volviendo a él desde lo dicho, su "modelo de naturaleza humana" conlleva -al igual que la "situación ideal de habla"- una **función utópica**, pero en sí no supone ninguna configuración **concreta** de la vida individual o social. De él no se derivan, tampoco un modelo cerrado de hombre o de sociedad, sino las imágenes ideales-regulativas del "hombre productivo" y la "sociedad sana". Para su trazado Fromm cuenta, evidentemente, con su teoría de las necesidades, centrada en las "existenciales", pero ella señala las **exigencias** para una vida no-mutilada y no los pormenores de cómo ha de vivirse o de cómo ha de organizarse la sociedad. La cuestión es que el tratamiento de las necesidades -algo a lo que no puede sustraerse una reflexión filosófica con interés crítico-emancipatorio- presenta en Fromm un carácter normativo desde el momento en que las "necesidades existenciales" van implicadas en la "naturaleza humana" que él hace funcionar como "modelo", pero a ese respecto cabe señalar como equivalente de ellas en el planteamiento apeliano-habermasiano la necesidad de una comunicación o diálogo libre de coacciones.

concepción dialéctica de la "naturaleza humana" que Fromm desarrolla para cimentar tanto su crítica como su propuesta cierra el paso a toda utopía mitificada. La clave del asunto está, como hemos tratado de mostrar, en la comprensión de esa "naturaleza" desde la "contradicción de la existencia", y, con ello, en la clara afirmación de la no superabilidad de las "dicotomías existenciales". Desde ahí, la imagen del "hombre productivo" no es en absoluto la imagen de un hombre escatológico, sino el ideal regulativo y la meta orientadora para un hombre real que, por lo demás, nunca será enteramente "productivo" -a la vista de la teoría del carácter y el "carácter social" de Fromm no cabe en absoluto decir que considera el hombre "sub specie aeternitatis"[205]-; de la misma manera, la imagen de la "sociedad sana" es ideal y meta para una sociedad real que en el mejor de los casos tampoco será nunca, puesto que la componen hombres no enteramente "productivos", un sociedad con plena y asegurada "salud". Así, pues son las imágenes utópicas para un hombre real que en su existencia ha de lograr el máximo de autorrealización posible que se traduce en el grado óptimo de no-alienación, y que ha de batallar por una sociedad con esa máxima "salud" posible que se traduzca en las condiciones óptimas de no-"patología". Tales imágenes no son meramente desiderativas; expresan un deber-ser que señala el camino del poder-ser dinamizado por el autointerés por ser "humanos". Este es el autointerés que hay que hacer valer frente a las alternativas de progresión o regresión, "productividad" o "improductividad", servidumbre o libertad, "ser" o "tener".... Desde su concepto de "naturaleza humana", como desde lo que ha sido la historia y es el presente de los hombres con esa "naturaleza" -historia y presente respecto de los cuales es injustificable su carga negativa de injusticia y sufrimiento-, el pensamiento utópico frommiano no es ni optimista, ni pesimista, sino, según él mismo se autodefine, "alternativista". Y si su fe racional en el hombre, en sus posibilidades, le lleva a la apuesta moral por su "humanización", el optimismo que ello comporta no deja de ser un "optimismo trágico"[206]. La condición humana no permite más que una "esperanza paradójica", pero no exige menos[207].

10.2. LA ETICA HUMANISTA (EL DEBER-SER COMO EL INTERES POR SER) Y LA RELIGIOSIDAD HUMANISTA (LA EXPERIENCIA DE SER)

Como acabamos de ver, la teoría antropológica de Fromm viene a sostener la "esperanza racional", y por ello "paradójica", en la posibilidad de una "humanidad" **más lograda** a partir de lo que somos -lo que lleva consigo el esfuerzo por una sociedad distinta, "humanizada", que no puede sino conseguirse a partir de ésta en que vivimos. Autorrealización y emancipación definen así los objetivos utópicos del hombre (individuo con una existencia

---

205 La acusación de "escatologismo" a Fromm es una de las constantes de la monografía de A.CAPARROS (nos remitimos a la nota 101 del Capítulo 6). Ya que dedicamos la amplia nota anterior al paralelismo entre Fromm y Apel/Habermas, aprovechamos para indicar que esa infundada crítica de "escatologismo" se debe a una lectura tan sesgada e incapaz de captar el planteamiento dialéctico frommiano como la de aquéllos que caricaturizan la "comunidad ideal de comunicación" o "la situación ideal de habla" como la "comunión de los santos".

206 Es P. RICOEUR quien sostiene que el optimismo utópico, cuando es crítico, no deja de ser "optimismo trágico" (cf. "Vraie et fausse angoise", en Histoire et Vérité, pp.334). A nuestro juicio, tal expresión de Ricoeur es aplicable a la postura de Fromm.

207 Cf. Supra,6.1: "Más allá del optimismo y del pesimismo: Todavía es posible la esperanza".

social) que la teoría antropológica frommiana ha mostrado como radicados en su "naturaleza" y exigidos por su propia condición en lo que es su concreta dinámica biográfica e histórica. Ellos señalan el "poder-ser" del hombre, a nivel individual y a nivel social; un "poder-ser" que se debate entre las diferentes alternativas ante las que se ve confrontado en su existencia, y que, por consiguiente, ni es automático ni se halla garantizado. Es decir, ese "poder-ser", que puede no verse realizado, indica, por tanto, un "deber-ser" que puede realizarse: "Debemos llegar a ser lo que podemos ser"[208].

Así, pues, sobre la base de su antropología, en la que va implícita una **antroponomía**, la pretensión de la reflexión ética de Fromm es esclarecer y justificar ese "deber-ser" de aquello que la teoría antropológica muestra, y ya en términos valorativos, como el **positivo** "poder-ser" del hombre, habida cuenta de que desde lo que el hombre "es", tal "deber" respecto a lo que él mismo puede ser no es algo impuesto desde fuera, sino el "deber" que viene a identificarse con el propio "interés por ser (plenamente humano)". Aquí radica, a nuestro juicio, el meollo de la **ética humanista** formulada por Fromm. Lo que él entiende por tal ya lo hemos anticipado, pues aparte de los criterios éticos humanistas que han ido aflorando al hilo de su crítica y de su propuesta utópica, ha sido sobre todo al recoger su visión retrospectiva de la tradición humanista donde hemos encontrado, en lo que es su hermenéutica de la misma desde el **humanismo radical**, que precisamente el criterio de valoración respecto a los pensadores y corrientes filosóficas que en ella se suceden es la medida en que sostienen una ética racional, autónoma, objetivista y universalista. Tales son,para Fromm, los rasgos de un planteamiento ético humanista, que por su parte va a desarrollar ubicándose claramente en la estela de Spinoza, y desde su **humanismo radical** de "orientación marxista" y deudor de Freud, pero yendo más allá de éste y de Marx, pues su formulación de la **ética humanista** responde justamente al empeño por dar razón de la moral necesaria, más allá -no más acá- de la crítica de la moral. Ese empeño que ya despuntó en el "Fromm de Frankfurt", es el que cuaja en esta **ética humanista** que elabora a partir de su teoría antropológica e inscribiéndola en la perspectiva utópica inherente a ésta. Es, por lo demás, en esa **ética**, que se remite exclusivamente a la razón, donde Fromm recoge los principios éticos que en el marco de la fe teísta habían madurado en la tendencia humanista del judaísmo: la "reverencia por la vida", el principio del amor y el principio de la justicia. Después de todo, ese **núcleo ético** del judaísmo, que en el mesianismo profético adquirió la mayor consistencia, con la peculiaridad, frente a otras tradiciones, de hallarse vinculado a su fuerte tensión utópica, es básicamente coincidente con el que también ha madurado en esas otras. Recordemos que, en ese sentido, para Fromm, existe lo que cabe llamar un "consenso humanista"[209], fraguado en las tendencia progresivas de las distintas tradiciones culturales, impulsado por quienes desde ellas han sido capaces de mirar más allá de los límites de su sociedad -y volver críticamente la mirada sobre ésta-, para propugnar principios éticos de validez universal, para defender la verdad, la libertad y la justicia como valores para todos, que han de orientar la vida del hombre hacia su mayor autorrealización positiva -fin ético que en las tradiciones religiosas quedaba enmarcado en la idea teológica de "salvación"-. De suyo, piensa Fromm,no necesitamos nuevos principios éticos, sino más bien el coraje de ser consecuentes con ellos. Ahora bien, es esto mismo lo que exige también asumirlos conscientemente desde una racionalidad crítica y autónoma que no puede

---

208 TS,118 (II,355); cf.MCH,58 (V,370) y PBZ,114 (VI,327).

209 Cf. RE,95 (IV,327).

eludir la tarea de dar cuenta de ellos, argumentando a su favor. Tal es el objetivo de la reflexión ética de Fromm.

Habiendo sido, pues, en gran parte anticipados los contenidos de ésta, trataremos ahora de hacer una presentación global de la misma, buscando mostrar de un modo más sistemático, las principales líneas de su desarrollo. Para ello vamos a atenernos a esos rasgos señalados (racionalidad, autonomía, objetividad y universalidad) que para Fromm han de ser constitutivos de un planteamiento ético humanista, para indagar en el perfil concreto que adquieren en su reflexión. Especial atención hay que prestar a cómo su **ética humanista**, que parte de su teoría antropológica para dar cuenta de los principios por los que ha de regirse la praxis moral, se remite como "fundamento último" -que ya no es fundamento teórico- a la experiencia **radical** de "sentido" que, en cuanto tal, es religiosa (lo que no supone que sea teísta).

10.2.1. La condición moral del hombre y la "conciencia humanista" como el "deber-ser" de la conciencia moral.

Podemos decir que en una primera etapa de la reflexión de Fromm se encamina a sostener la razón de ser de la ética como "saber práctico", mostrando la condición **moral** del hombre. La cualificación moral de la existencia humana no es nada sobreañadido a ella, sino que viene dada por la misma "naturaleza humana". Son las condiciones específicas desde las que ésta emerge como "esencialmente" contradictoria -carencia de instintos y desarrollo cerebral que posibilita (y exige) en la dialéctica "naturaleza-(proto)cultura" el surgimiento de la razón y la autoconciencia-, las que hacen que el hombre tenga que dar una "respuesta" a la problemática de la existencia **desde la libertad** (libertad negativa en principio)[210]. La vida no le "es vivida" según pautas "programadas" para toda la especie, sino que él ha de vivirla activa y conscientemente, lo cual se afirma sin merma alguna de lo que supone el reconocimiento de las condicionantes sociohistóricos que pesan sobre ella. En cualquier caso, la "respuesta" del hombre, en la concreción de cómo satisfaga sus necesidades y despliegue sus potencialidades, no es valorativamente indiferente. Como Fromm trata de argumentar en su teoría antropológica, hay "respuestas" que son "humanizantes" y otras que no lo son, lo que se sostiene a la vista de las disfuncionalidades "patológicas" que conllevan.

La "salud", la "productividad", significan, pues, lo **bueno** para el hombre. La "enfermedad", la "improductividad", significan lo **malo**, todo lo que es regresivo y mutila las posibilidades de una vida "humana" **lograda**; significan la vida volviéndose contra sí misma, en lo que es la quiebra del teleologismo antropológico-existencial que arraiga en lo condicionante-posibilitante del hombre **qua** hombre, el cual se ve reemplazado por la tendencia "secundaria" de signo inverso, la cual aparece y se consolida **necesariamente** en tanto no lo hace la tendencia "primaria" hacia el "télos" de la plena "humanización". Ese "télos" inherente a la "naturaleza humana" como "potencialidad primaria" implica, por tanto, una **normatividad** que se proyecta hacia la existencia concreta del hombre desde el utópico (no realizado todavía) "poder-ser" que dialécticamente se anticipa (parcialmente) en el "estar siendo" del hombre, en tanto vive "humanamente" desarrollando sus capacidades. En cuanto esa potencialidad "primaria" puede verse "pervertida", desviándose el hombre hacia la "improductividad", se hace patente que dicha **normatividad** específicamente humana no implica ningún determinismo, sino que señala metas y modos de realización "humanos" que dependen de las elecciones que el hombre de

---

210 Cf. ML,54 (I,236).

hecho haga -en medio de los condicionamientos, y aun a pesar de ellos cuando éstos sean negativos ("deshumanizantes") y la elección, "positiva" ("humanizante")- ante las alternativas que necesariamente se le presentan. Sus respuestas a éstas son susceptibles de una valoración positiva o negativa, y el hecho mismo de poder evaluarlas (y autoevaluarlas) es indicio de la libertad y racionalidad en que se asienta la condición **moral** del hombre, que se explicita en la necesidad de contar con normas y valores conforme a los que orientar y enjuiciar su propia vida[211]. Así, desde la libertad y la racionalidad (que implica autoconciencia) la **normatividad** que señala el "funcionamiento no-patológico" de lo humano se percibe y se afirma como una **normatividad ética**: teleologismo que comportan la libertad y la racionalidad humanas, es un **teologismo ético**. Por eso, las "disfuncionalidades patológicas" representan para el hombre un **fracaso moral**, desde el momento en que suponen no haber grado dar una respuesta **positiva** al problema de su existencia. Así, a través de las contraposiciones entre "progresión" y "regresión", "productividad" e "improductividad", existencia según el "modo de ser" y según el "modo de tener"..., se evidencia la imposible "neutralidad ética" de las respuestas que el hombre dé al problema de su existencia. Esta, en cuanto que es "problema", es un problema **moral**. La "respuesta existencial" del hombre que suponga la tendencia hacia un grado óptimo de "salud", de "productividad", de no-alienación, es una respuesta **éticamente** positiva. Las respuestas de signo contrario son **éticamente** negativas, lo cual es distinto de la cuestión de hasta qué punto son moralmente imputables a los individuos que las dan y las padecen (por la "patología" que suponen). A este respecto, Fromm, que no deja de subrayar la incidencia de las condiciones sociales en lo que son las soluciones que los hombres den a su problemática existencial, considera que también la orientación socialmente predominante también es **éticamente** positiva o negativa, según el tipo de soluciones que promueva. Un sistema "deshumanizante" -y el criterio para calificarlo así es en último término la medida en que se sacrifican las necesidades de los individuos en aras de las del sistema-, es **éticamente** negativo, y puede decirse que la alienación que genera, como problema humano, es un problema **moral**[212]. A nivel individual, "la neurosis misma es, en último análisis, un síntoma de fracaso moral", a lo cual, teniendo en cuenta lo anterior -es decir, la "patología social" en la que se enmarca la patología individual-, también añade Fromm: "aunque el 'ajuste' no es de modo alguno un síntoma de triunfo moral". La normalidad puede ser "patológica"[213].

Afirmar la condición **moral** del hombre significa, pues, afirmar que a él "no le interesa sólo la supervivencia biológica y social, le interesan también **valores**, y el desarrollo de aquello por cuya virtud es humano"[214]. En lo que Fromm no se cansa de insistir es en que lo **valioso** no es otra cosa que lo **bueno** para el hombre, es decir, aquello que implica su autorrealización. Sólo cabe hablar de valores en la perspectiva de la existencia humana; "fuera del hombre -dice Fromm- no hay ningún valor"[215].

---

211 Cf. RE,32 (IV,325).

212 Cf. MCH,65 (V,374); "La medicina y el problema ético del hombre moderno", en CHA,91 ss. (IX,361 ss.).

213 Cf. EP,10 (II,4).

214 CH,100 (II,218).

215 "Values, Psychology and Human Existence", en A. H. MASLOW (ed.): New Knowledge in Human Values, Ed. Harper and Bros., New York,1959,p.151 (IX,331).

Ahora bien, si la existencia humana ha de orientarse conforme a valores, y no puede ser de otra manera, ya que hay que darle un "sentido" que acaba cifrándose en lo que se estime como valioso -así ocurre también en las orientaciones "patológicas", sólo que en este caso lo que de hecho opera como "valor" es lo que desde el punto de vista ético (aunque depende de qué punto de vista) se aprecia como contravalor-, eso redunda de nuevo en la libertad como presupuesto. Dado que la orientación se configura frente a alternativas posibles, esa libertad que implica la condición moral del hombre se traduce en libertad de elección. Fromm así lo entiende, pero teniendo buen cuidado de matizar al máximo dicha libertad, pues considera que de ella se ha hecho un planteamiento muy abstracto que desemboca en un problema insoluble desde el momento en que se tienen en cuenta los condicionamientos que recortan, o anulan, la capacidad real de elegir. Si la libertad de elección se predica sin más de todos los hombres, o es una abstracción o se queda sólo en mero postulado moral. En ambos casos, frente a la fuerza de los condicionamientos, habría que dejar de hablar de libertad. Pero ocurre que el problema de determinismo o libertad, en esos términos, está mal planteado. Ya conocemos los puntos de vista de Fromm al respecto, recogidos en lo que llama su posición "alternativista". Desde ésta, la libertad de elección es en realidad "problema de conflicto entre tendencias y sus respectivas intensidades" -tendencias **del** individuo en relación, además, con la tendencia o tendencias que le presionan desde su entorno-. Por otra parte, el conflicto no se presenta en los términos abstractos de el "bien" y el "mal" en general, sino ante alternativas diversas en situaciones concretas en que hay que decidir. En definitiva, la elección se plantea entre tipos de conducta y cursos posibles de acción ante los cuales se encuentra un individuo -que siempre toma partido en una dirección, lo cual ocurre aun cuando esa "decisión haya estado muy determinada inconscientemente y trate a nivel consciente de "racionalizarla"-. La clave del asunto está en que "el problema de la libertad de elección **no** es el de elegir entre dos posibilidades igualmente buenas" (o dos posibilidades que fueran triviales), sino el de elegir lo **bueno** contra lo **malo** -en referencia, señala Fromm, al problema moral básico de la vida-, es decir: entre "progreso" y "regresión", amor y odio, autonomía o dependencia... Ante esa elección, la libertad se afirma **positivamente** como capacidad para seguir la voz de la razón, de la "salud", de la conciencia, contra las voces de las pasiones irracionales, o el reclamo de la tendencia "regresiva". Es decir, la libertad de elección se produce en concreto en la dialéctica libertad-de/libertad-para, suponiendo la elección de lo positivo el incremento de **libertad negativa** transformándola en **positiva.** En tanto no se elige en ese sentido, lo que sucede es que se pierde la misma libertad de elección **para** lo bueno, en el renunciamiento a la libertad negativa al introducirse el individuo en la vía de la "regresión". Desde este enfoque dinámico, esa libertad de elección "no es una capacidad abstracta formal que 'se tiene' o 'no se tiene'; es más bien -dice Fromm-, una función de la estructura de carácter de una persona". Así, mientras la estructura caracterológica sea tal que no implique la pérdida de la **libertad negativa** por rasgos tendentes a la sumisión o la dependencia, el individuo **todavía puede** elegir; ese "todavía" acaba cerrándose en la medida en que elija de hecho lo negativo, lo que acabará haciendo de él un individuo no libre, incapaz ya de toda elección porque habrá perdido su autonomía al sucumbir a las tendencias "regresivas"; no podrá elegir lo **bueno** por su atracción fatal hacia lo **malo.** Por el otro extremo, ocurre lo contrario: el individuo gana su autonomía, y en ese sentido hace de la libertad una orientación, una actitud enraizada en un carácter "productivo", pudiéndose decir que su "sintonía" con lo **bueno** evita (no anula, en tanto no se es **enteramente**

productivo) la inclinación hacia lo **malo**, que dejaría de "poder" elegirse[216]. En consecuencia, la libertad como presupuesto de la condición **moral** del hombre, que se afirma en principio como libertad de elección, hay que verla en ese contexto dinámico de la dialéctica **libertad-de/libertad-para**, la cual remite -a nivel de la vida individual- a la estructura caracterológica de cada cual. Fromm lo resume en estas líneas:

> "La libertad no es atributo constante que 'tenemos' o 'no tenemos'. En realidad, no existe tal cosa como la 'libertad' salvo como palabra y como concepto abstracto. No hay más que una realidad: el **acto** de liberarnos a nosotros mismos en el proceso de elegir. En ese proceso varía el grado de nuestra capacidad para elegir con cada acto, con nuestra práctica de la vida. Cada paso en la vida que aumente la confianza que tengo en mí mismo, en mi integridad, en mi valor, en mi convicción, aumenta también mi capacidad para elegir la alternativa deseable, hasta que al fin se me hace más difícil elegir la acción indeseable que la deseable. Por otra parte, cada acto de rendición y cobardía me debilita, prepara el camino para nuevos actos de rendición, y finalmente se pierde la libertad. Entre el extremo en que ya no puedo hacer un acto equivocado y el otro extremo en que perdí la libertad para actuar bien, hay innumerables grados de libertad de elección. En la práctica de la vida el grado de libertad para elegir es diferente en cada momento. Si el grado de libertad para elegir el bien es grande, se necesita menos esfuerzo para elegir el bien. Si es pequeño, se necesita un gran esfuerzo, la ayuda de los demás y circunstancias favorables"[217].

Es, pues, en ese sentido dinámico, como "la libertad es la condición básica para la moral"[218]; lo cual, además, a la vista de la dialéctica **libertad-de/libertad-para** en el terreno sociopolítico -donde el problema de las "elecciones colectivas", ante las alternativas dadas, y sus consecuencias, sigue una dinámica **análoga** a la expuesta[219]-, permite a Fromm definir la **libertad negativa** del individuo como "la aptitud para preservar la propia integridad contra el poder", y, por otra parte, insistir en la libertad política como condición de la libertad individual en tanto posibilita el desarrollo de lo específicamente humano. La libertad como presupuesto de la condición **moral** del hombre se traduce a nivel social en la exigencia de libertad política, y si la primera es libertad **para** la autorrealización, la segunda, objetivo de la praxis emancipatoria, implica la instauración de las efectivas condiciones de libertad necesarias para que aquélla sea posible para **todos**. La emancipación ha de ser por mor de la autorrealización de los individuos, y si la libertad política y la libertad como condición moral hay que distinguirlas, no hay que divorciarlas. Es por ello que Fromm afirma, desde un punto de vista ético-antropológico, que "la libertad política en una sociedad enajenada que contribuye a deshumanizar al hombre, se convierte en ilibertad"[220]. Lo cual no

---

216 Véase CH,150 ss. (II,249 ss.).

217 Ib.,161-162 (II,256-257).

218 EP,266 (II,155).

219 Cf. CH,164-165 (II,258-259).

220 RE,92 (IV,325).

es rebajar la libertad política, sino acentuar la índole moral de su "deber-ser" desde lo exigido por la misma condición **moral** del hombre.

Desde la dinámica de la libertad propia de la existencia "abierta" del hombre, y teniendo en cuenta la ambigüedad inherente a su condición, que se expresa en la doble posibilidad señalada con la distinción entre potencialidad "primaria" y "secundaria", Fromm aborda la vieja cuestión de la **bondad** o **maldad** de la "naturaleza humana", cuyo mismo planteamiento implica que se considera ya al hombre como "ser moral". Es en esta cuestión donde se acusa la miopía de los enfoques metafísicos -o de sus nuevos sucedáneos biologicistas-, apunten en un sentido u otro. Una concepción dialéctica de la "naturaleza humana" permite otro abordaje del problema, y ya conocemos la postura frommiana al respecto: hay una tendencia "primaria" a lo **bueno**, que es la que se corresponde con el "télos" de la "naturaleza humana" como condicionante-posibilitante de lo que es y sea el hombre, pero igualmente se desarrolla una tendencia "secundaria" hacia lo **malo** cuando aquélla se ve bloqueada. Lo que ahora hay que subrayar es que al hablar de la condición **moral** del hombre se está recogiendo precisamente esa ambigüedad. Frente a todos los que acusan a Fromm de optimismo antropológico, y ven en su mostración de la condición **moral** del hombre la traducción ético-antropológica de ese optimismo, hay que recordarles su insistencia en que el hombre no es ni bueno ni malo "por naturaleza", sino **capaz para lo bueno** y **capaz para lo malo**, lo que se resolverá según la tendencia que prime en las respuestas que de hecho dé ante las alternativas que se le planteen[221]. Y desde esa "asimétrica ambivalencia", Fromm no se recata en afirmar:

> "La maldad es un fenómeno específicamente **humano**. Es el intento de regresar al estado pre-humano y de eliminar lo que es específicamente humano: razón, amor, libertad. Pero la maldad no sólo es humana, sino trágica. Aun cuando el hombre regrese a las formas más arcaicas de experiencia, nunca puede dejar de ser humano; de ahí que no pueda nunca sentirse satisfecho con la maldad como solución. El animal no puede ser malo (...) (la maldad) es profundamente humana porque el hombre no puede convertirse en un animal, como tampoco puede convertirse en 'Dios'. **El mal es la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad**"[222].

La cuestión es, pues, una vez más, cómo afirmar las tendencias "progresivas" frente a las "regresivas", la "vida" contra todo lo que significa "muerte", y esa cuestión, por lo que a cada individuo respecta, se decide **según su carácter**, del que depende su "libertad moral". Las actitudes, sentimientos y pensamientos del hombre serán siempre según su carácter, en cuya singular estructura dinámica arraigan las motivaciones de la conducta humana, y, por tanto, de ella como comportamiento moral. Lo que el hombre haga depende de su carácter, y éste a su vez es resultado de lo que el hombre ha hecho de sí mismo. Si la condición **moral** del hombre no es pensable sin su **carácter**, éste tampoco es concebible sin cualificación moral. De ahí su relevancia ética, acentuada con énfasis por Fromm:

> "El tema principal de la ética es el **carácter**, y solamente en conexión con la estructura del carácter como un todo pueden establecerse juicios

---

221 Cf. EP,227 ss. (II,133 ss.).

222 CH,177 (II,266) (Subrayados de Fromm).

de valor acerca de rasgos a acciones separados. **El carácter virtuoso o vicioso, más que las virtudes o vicios aislados, son el verdadero objeto de la investigación ética**"[223].

Desde una mirada ética que enfoca fundamentalmente las **actitudes**, y que desde el psicoanálisis cuenta con el instrumental crítico para abordar las motivaciones morales teniendo en cuenta la dinámica de lo inconsciente, Fromm insiste en que el carácter, como matriz de las actitudes que entran en juego en la praxis moral, "es tanto el objetivo del juicio ético como el objetivo del desarrollo ético del hombre"[224], de manera que las diferencias en el carácter, siendo éste lo definitorio de la personalidad, "constituye el verdadero problema de la ética; ellas son la expresión del grado en que un individuo ha tenido éxito en el arte de vivir"[225]; es decir, el logro de la "excelencia" en el despliegue positivo de su "humanidad" tendiendo a su autorrealización[226].

Naturalmente, el supuesto de que parte Fromm al pronunciarse de esa forma es la modificabilidad del carácter. Si existencialmente la trayectoria del individuo se define por esa tendencia a su autorrealización, ésta se va logrando en la medida en que **desarrolla** paulatinamente una "orientación productiva". Eso implica la transformación positiva del carácter, en lo cual puede cifrarse la conformación de la propia vida como tarea moral[227]. Que la modificación del carácter es difícil, nadie lo niega -y la experiencia psicoanalítica puede dar fe de ello-, máxime si las condiciones sociales implican una orientación "regresiva" que se traduce en un "carácter social" con fuerte presencia de rasgos "improductivos"; que es necesaria éticamente, es lo que Fromm afirma. Es verdad que "el carácter es el destino del hombre" como dijera Heráclito[228], pero lo que éste no dijo es que es el destino que el hombre se hace en medio de sus circunstancias. Si fuera un destino absolutamente determinista sobraba hablar de libertad, de voluntad, de conciencia moral y de condición moral. Oponiéndose de nuevo a todo determinismo, pero reconociendo el condicionante que supone la propia trayectoria vital precipitada caracterológicamente, Fromm,de manera similar a como se manifiesta respecto a la libertad, también respecto a la **voluntad**, como la capacidad para **obrar** en pos de los fines que se consideran valiosos, aunque ello comporte esfuerzo y renuncias, manifiesta:

> "La voluntad no es un poder abstracto que el hombre posee independientemente de su carácter. Por el contrario, la voluntad no es más que la expresión de su carácter. La persona productiva que confía en su razón y que es capaz de amar a otros y a sí misma tiene la voluntad para obrar virtuosamente. La persona improductiva que fracasó en desarrollar estas cualidades y que es esclava de sus pasiones irracionales carece de esta

---

223 EP,46 (II,26) (Subrayados de Fromm).

224 Ib.,67 (II,39).

225 Ib.,64 (II,37).

226 Cf. Ib.,32 (II,17).

227 Cf. Ib.

228 Cf. ADH,255 (VII,227).

voluntad"[229].

Desde la libertad y la racionalidad, y mediando el **carácter** como la matriz psíquica de las actitudes y determinante "interno" de la praxis moral, emerge la **conciencia moral** como el elemento más definitorio de la condición **moral** del hombre. Desde la conciencia de sí, la conciencia moral es la capacidad para el juicio moral en virtud del cual evaluamos el comportamiento humano y orientamos las propias acciones -en definitiva, la propia vida- en función de los valores reconocidos como tales. La conciencia moral se apoya en la razón del hombre, pero no implica sólo conocimiento intelectual acerca de lo **bueno** y lo **malo**, sino que es un conocer atravesado por el sentimiento, y que, por consiguiente, "tiene -dice Fromm- una cualidad **afectiva** por cuanto es la reacción de nuestra personalidad total y no únicamente la reacción de nuestra mente"[230]. Pues bien, siendo así, Fromm insiste en esa dependencia de la conciencia moral respecto de la estructura caracterológica, pero recusando con la misma fuerza cualquier enfoque fatalista. El párrafo en cuestión, a pesar de lo extenso, merece ser recogido:

> "La opinión de que nuestro carácter es el que determina nuestras decisiones no es, de ninguna manera, de naturaleza fatalista. El hombre, al mismo tiempo que está sujeto, como todas las demás criaturas, a fuerzas que lo determinan, es la única criatura dotada de razón, el único ser que es capaz de comprender a las fuerzas mismas a las cuales está sujeto y que, por medio de su entendimiento, puede tomar parte activa en su propio destino y fortalecer aquellos elementos que dentro de él luchan por la virtud. El hombre es la única criatura dotada de conciencia moral. Su conciencia es la voz que lo llama a volver consigo mismo; ella le permite saber lo que debe hacer a fin de llegar a ser él mismo, le ayuda a permanecer consciente de los fines de su vida y de las normas necesarias para el logro de esos fines. No somos, por consiguiente, las desamparadas víctimas de las circunstancias, en verdad, somos capaces de modificar las fuerzas internas y externas y de influir en ellas, así como de controlar -al menos hasta cierto punto- las condiciones que nos rodean. Podemos fomentar y fortalecer aquellas condiciones que desarrollan el impulso por la virtud y favorecer su realización. Pero si bien poseemos razón y conciencia moral, que nos permiten ser participantes activos de nuestra vida, la razón y la conciencia misma están ligadas inseparablemente a nuestro carácter. Si las fuerzas destructoras y las pasiones irracionales ganaron predominio en nuestro carácter, entonces tanto nuestra razón como nuestra conciencia estarán afectadas y no podrán ejercer sus funciones adecuadamente. En verdad, éstas últimas son nuestras capacidades más preciadas, y es tarea nuestra desarrollarlas y emplearlas; **pero ellas no son libres e indeterminadas** y no existen independientemente de nuestro **yo** empírico; constituyen fuerzas que están en la estructura de nuestra personalidad total y, al igual que toda parte de una estructura, están determinadas por la estructura como un todo y determinan a su vez,

---

229 EP,250-251 (II,146).Cf. también CH,157 (II,254).

230 Ib.,173 (II,102); cf. también CH,157 (II,254) y BCI,167 (IX,153).

a éste"[231].

Si la índole de la conciencia moral depende del carácter, la conciencia moral "madura" será, obviamente, la que venga inserta en una "orientación productiva". Ella es la que Fromm denomina "conciencia humanista", de la que puede decirse que señala el "deber-ser" de la misma condición humana en cuanto que moral. De esta forma, a través de la temática de la conciencia moral, Fromm avanza su concepción de la **ética humanista**, anticipándola desde el análisis de la condición moral que lleva a cabo apoyándose, como hemos visto, en su concepto dialéctico de "naturaleza humana" y en su teoría del carácter.

Si la condición **moral** del hombre implica el fenómeno de la **conciencia moral**, al utilizar valorativamente el calificativo de "humanista", Fromm está diciendo que es propiamente la **conciencia humanista** la que desde un punto de vista ético-antropológico merece ser llamada conciencia moral. La **conciencia humanista** representa la potencialidad positiva del hombre como ser moral[232]. Merece ese apelativo de "humanista" porque es la forma de conciencia que hunde sus raíces en la **experiencia humanista**, en la experiencia radical de la propia "humanidad". Por ello cabe decir de ella que representa toda la "humanidad" que hay en el hombre, más allá de sus límites como "hombre social"[233]. Por eso mismo, tal conciencia es la única que puede ser soporte de criterios y valores objetivos, universalmente válidos, y adoptar en consecuencia una posición crítica respecto a la propia sociedad y su moral dominante. Por razones de "humanidad", la **conciencia humanista** puede impugnar el orden socialmente establecido y resistir frente a él. La **conciencia humanista** es la que puede hacer frente al poder-dominio y afirmar la libertad como condición de la moral. En consecuencia, esa **conciencia** es la condición de una praxis moral "humanizante". En ese sentido, va indisociablemente vinculada a la "productividad", mientras que, por el contrario, a las "orientaciones improductivas" le corresponde esa forma de conciencia moral -de suyo, pseudoconciencia- que es la **conciencia autoritaria.** Es frente a ésta como el perfil de aquélla se delinea con toda nitidez.

Si los rasgos caracterológicos "improductivos" suponen una relacionalidad deficiente bajo las formas de dominio, sumisión, vínculos incestuosos o indiferencia (que psicosocialmente implica conformismo), desde ellos ya se puede entrever en qué consiste la **conciencia autoritaria** como forma inmadura (cuando menos, pues también al respecto hay que distinguir grados) de conciencia moral. Lo que caracteriza a esta conciencia es su dependencia -si se quiere: su heteronomía-, su relación de sometimiento respecto a una autoridad irracional, tanto si es la autoridad con que se inviste un poder real, como si es la que encarnan aquellas figuras que son trasunto simbólico del poder real. La **conciencia autoritaria** resulta precisamente de la interiorización de la autoridad, de las normas impuestas por ella -lo que Freud llamó super-yo-. Para esa conciencia, la virtud suprema es la **obediencia**, el cumplimiento escrupuloso de las normas establecidas, las cuales ya no hace falta que vengan

---

231 EP,251-252 (II,146-147) (El subrayado es nuestro porque en esa frase hemos querido mejorar la traducción de la edición castellana. El original en inglés dice: "but they are not free and undertermined", pero desdibujando el sentido **alternativista** de la frase, ha sido traducida en dicha edición por: "pero no están ni libres ni indeterminadas". En la edición alemana la traducción, en cambio, es: "aber sie sind nicht frei und undeterminiert")

232 Cf. Ib.,186 (II,109); PSC,31 (IV,24).

233 Cf. PBZ,114-115 (VI,327-328); BCI,120 (IX,120); "La desobediencia como problema moral y psicológico", en SDEE,13 (IX,369).

explícitamente de fuera, toda vez que han sido interiorizadas. A la desobediencia como pecado capital le sigue el temor al castigo. Huyendo de éste, el motor para la obediencia es el sentimiento del **deber**, en relación con el cual se generan inevitablemente los sentimientos de **culpa**, pues, aun en el mejor de los casos, nunca es posible "cumplir" del todo bien, y más si se trata de "cumplir" ante un poder superior al hombre cuyos designios se ignoran. Por lo demás, el "deber cumplido" no deja de suscitar las expectativas de una recompensa -lo que acentúa la dependencia y el sometimiento[234]-. La **conciencia autoritaria** es en definitiva la conciencia moral de un hombre alienado[235].

La **conciencia humanista**, radicalmente contrapuesta a la anterior, es, como se ha dicho, la que emerge de una "orientación productiva"; por tanto, va aparejada al desarrollo de las potencialidades de amor y de razón, a la afirmación de la individualidad en la dialéctica libertad-de/libertad-para, a la conquista, por consiguiente, de la autonomía, y ello en el marco de unas relaciones humanizantes en las que la unidad lograda con los otros se apoya en la asunción de la propia separatidad, ejercida incluso en la "soledad querida". Frente a la **autoritaria** como voz interiorizada de una autoridad externa -lo que no implica que ésta desaparezca, sino que su poder se refuerce desde la "voluntaria" sumisión de los subordinados a él-, de la **conciencia humanista** dice Fromm:

> "Es nuestra propia voz, presente en todo ser humano e independiente de sanciones y recompensas externas (...) es la reacción de nuestra personalidad total a su funcionamiento correcto o incorrecto (...), a la totalidad de las capacidades que constituyen nuestra existencia humana e individual"

Y haciéndose eco de Nietzsche -recordemos que a éste respecto Fromm encontraba en él su cara humanista-, continúa:

> "Es la voz de nuestro verdadero **yo** que nos vuelve a reconciliar con nosotros mismos, para vivir productivamente, para evolucionar con plenitud y armonía, es decir, para que **lleguemos a ser lo que somos potencialmente**. Es el guardián de nuestra propia integridad (...) puede llamarse con justicia **la voz de nuestro amoroso cuidado por nosotros mismos**"[236].

El objetivo de la **conciencia humanista** no es el cumplimiento del deber como tal -o el "ajuste social", que es el equivalente del deber desde la "autoridad anónima"-, sino la propia autorrealización, la "productividad", y en ese sentido, la felicidad, que viéndola desde la objetividad de la autorrealización es, subjetivamente, concomitante del vivir productivo[237]. La **conciencia humanista** es, pues, la conciencia del hombre no alienado, y respecto a ella, acentuando su autonomía, Fromm establece su esencia en estos términos:

---

234 Cf. sobre todo EP,157 ss. (II,93 ss.); también BCI,32 (IX,60); "La medicina y el problema ético del hombre moderno", en CHA,80-81 (IX,356).

235 Cf. PSC,147 y 173 (IV,123 y 146).

236 EP,173-174 (II,101-102) (Subrayados de Fromm).

237 Cf. Ib.,174 (II,102).

"Ningún poder que trasciende al hombre puede hacerle reclamación moral. El hombre es responsable ante sí mismo de ganar o perder su vida"[238].

Es evidente que con tal concepción de la **conciencia humanista**, Fromm se aleja de Freud, de la reducción operada por éste de la conciencia moral, de toda conciencia moral, a super-yo. En continuidad con el distanciamiento crítico que ya inició en los años treinta, Fromm sostiene que Freud **sólo** acertó respecto de la **conciencia autoritaria**. La **conciencia humanista**, la que es propiamente moral, no cae bajo su crítica; es más, sólo ella puede permitir la liberación coercitiva del super-yo y el crecimiento del **yo** frente al ello. No obstante,y tomando pie del papel funcionalmente positivo que Freud concedía al super-yo de cara a la misma consolidación del yo, Fromm reconoce que la **conciencia autoritaria**, aparte de considerarse como una forma de conciencia moral deficiente o "patológica", puede verse también como una fase en la formación de la **conciencia humanista**, habida cuenta que ésta misma también es un logro de la maduración de una personalidad "productiva". Hay que diferenciar, por tanto, entre la **conciencia autoritaria** "fijada" (en el adulto), y la que representa una forma transitoria de conciencia. La cuestión estriba entonces, en lo que al tránsito hacia la **humanista** se refiere -desde el punto de vista del desarrollo evolutivo del individuo-, en que éste será tanto más factible cuanto más **racional** sea la autoridad. Si se trata de una **autoridad irracional** más difícil y traumático -si se llega a producir- será el paso hacia una **conciencia humanista**. Por otra parte, estas consideraciones valen también a nivel filogenético: la aparición de la **conciencia humanista** se produce, obviamente, en el desarrollo cultural, y ocurre en las tendencias humanistas de las diferentes tradiciones, y en ellas el paso por la **conciencia autoritaria** ha sido una etapa "necesaria", en la cual el salto a la **humanista** se ha ido preparando en tanto se consolidaban formas de autoridad racionales -respecto de la cual desempeña un papel importante, como Fromm analiza en el caso del judaísmo, la evolución de la imagen de Dios, en la medida en que la maduración del humanismo se va dando en el seno de las grandes religiones universalistas-[239].

Desde esa visión evolutiva, y en congruencia con su teoría del carácter, Fromm señala que en el individuo concreto -o más exactamente, en el "hombre medio"-, lo que cabe encontrar es una mezcolanza de esos dos **tipos** de "conciencia" -en tanto esté a medio camino entre la "improductividad" y la "productividad"-, radicando el problema en saber distinguir entre sus fuerzas respectivas y su interrelación. La cuestión es avanzar hacia una plena **conciencia humanista**. Por lo que se refiere a la mezcolanza apuntada, Fromm la detecta en la ambigüedad de los sentimientos de culpa, indicando que cabe descubrir en ellos un doble nivel (en tanto la "improductividad" no se haya impuesto del todo sobre los rasgos "productivos" del carácter): tras la culpabilidad que aflora desde la "conciencia" autoritaria, late más hondamente, como algo inconsciente **positivo**, la "culpabilidad" que proviene de la componente humanista, es decir, no ya la generada por la mera desobediencia o el incumplimiento del deber señalado heterónomamente, sino la que procede de la responsabilidad para con uno mismo. Esta segunda "culpabilidad", en tanto logre sobreponerse a la otra, es ella misma una palanca para el

---

238 Ib.,185 (II,208).

239 Cf. Ib.,158, 181-182 y 186 (II,93, 106 y 109).

despliegue "productivo" y la consolidación de la **conciencia humanista**[240]. De que sea así depende el que el hombre pueda progresar hacia su autorrealización y asumir una praxis política emancipatoria.

10.2.2. La "ética humanista" de Fromm.

El análisis de la condición **moral** del hombre muestra que éste se rige de hecho por valores en los que se condensa de cara a la práctica lo que sea el "sentido" con que viva su existencia. Cuáles sean en cada caso los valores que efectivamente orienten su comportamiento depende de su estructura caracterológica -a nivel social, los valores predominantes dependen del "carácter social", en correspondencia a las condiciones existentes-. La **pluralidad** de sistemas de valores, y conforme a ellos, de criterios y normas morales, es un hecho patente, el cual se ve posibilitado antropológicamente desde las mismas condiciones de la existencia humana, la cual, como existencia "abierta", puede desenvolverse en distintas direcciones. Lo que Fromm subraya es la conexión de los valores con las "necesidades existenciales", pues aquéllos reflejan el modo como éstas se satisfacen, en correlación con las capacidades, según cada cultura y, a nivel individual, cada carácter.

A ese incontestable pluralismo moral, intercultural e intracultural, hay que añadir como dato de su realidad la diferencia, o incluso antagonismo, entre los valores proclamados y los valores practicados; ese abismo entre lo que se dice y lo que se hace es el que a nivel colectivo cubren las ideologías -a nivel individual, las racionalizaciones-. La crítica de las ideologías puede mostrar el porqué de esa dinámica de encubrimiento y justificación, pero aun supuesto eso, lo que no resuelve la crítica es el problema que plantea el pluralismo moral. Hay que matizar este punto: el problema no es en sí ese pluralismo, sino el que éste suscita, es decir: ¿son equivalentes todos los sistemas de valores, o hay razones para considerar unos preferibles a otros? Si la crítica pone en evidencia la distancia entre lo que se dice y lo que se hace, hay que añadir que la coherencia entre ambas cosas no es razón suficiente para considerar un sistema mejor que otro, pues todo sigue dependiendo de qué se haga. La coherencia, por el lado negativo, puede ser una consagración del cinismo, lo que también cae bajo una crítica radical que aborda las ideologías -o su equivalente individual- en su relación con la realidad social; es decir, si las ideologías se critican porque encubren y justifican una realidad negativa, y el cinismo puede considerarse como la justificación sin encubrimiento de lo negativo, cae con más razón si cabe bajo la crítica. Ahora bien, si desde la crítica no se resuelve el problema ético suscitado por el pluralismo, la cuestión es que ella presupone unos criterios valorativos, luego ella misma porta la necesidad de esclarecer y dar razón de esos criterios, esto es, de los valores a los que al menos implícitamente apela. La crítica no se sostiene desde una posición relativista. Mas por otra parte, la posición éticamente antirrelativista que la crítica implica no supone dogmatismo, pues si así fuera ella sería autocontradictoria con sus propios presupuestos. Con otras palabras: la crítica excluye la pretensión de imponer una moral como la única moral válida. Lo único que hace valer la crítica desde los criterios de valor en que se sustenta es el mínimo ético común que comporta el reconocimiento de la dignidad humana -el hombre como fin- y las exigencias que ello conlleva. Ese mínimo señala los límites del pluralismo, dentro de los cuales éste mismo es un valor. El respeto a la diversidad de modos de vida individuales y colectivos parte de ese mínimo ético incondicional. El problema del pluralismo se convierte en el

240 Cf. Ib.,180-181 (II,105-106); PR,119 s. (VI,276 s.).

problema del relativismo cuando, invocando el respeto que exige ese mínimo, se pasa por encima de éste para considerar que no hay criterios **objetivos** desde los que estimar un modo de vida mejor que otro, lo que en el extremo lleva a la parálisis del juicio moral respecto a las formas "patológicas", entendiendo éstas como las "deshumanizantes".

Es a ese relativismo que cierra el camino a la emancipación, y con ella a la autorrealización de los individuos, a lo que se opone Fromm. Y por mor de éstas, lo que Fromm ve necesario es explicitar los criterios éticos de la crítica, pues la praxis emancipatoria y autorrealizativa de los individuos no se define sólo negativamente, sino que necesita el esclarecimiento positivo de los valores que la orientan. Desde esta perspectiva es ineludible dar cuenta de esos valores en su objetividad -es decir, en su pretensión de validez universal-, como índice de las metas de la autorrealización y de la emancipación. Hay que tener en cuenta que ésta constituye el logro de las condiciones para la viabilidad de aquélla, lo que señala la diversa índole de los valores para la vida individual y para la vida social, diversidad que implica que los segundos vienen señalados por el **mínimo exigible como óptimo** para la realización de los primeros. En ese sentido, la orientación ética de la praxis política la marcan las exigencias, en cuanto a la realidad social, que parten desde lo que exige como "mínimo óptimo" la autorrealización de los individuos. En otros términos: el foco de la mirada ética, incluso en lo que a la política se refiere -y sin detrimento de la distinción de niveles-, no es otro que la consideración del hombre, de cada uno, como fin. Por ello puede decir Fromm, en general, que:

> "El problema de la ética (es el) de las normas y valores conducentes a que el hombre sea la realización de sí mismo y de sus potencialidades"[241].

Fromm parte, pues, de la concurrencia fáctica de distintos sistemas de valores, y presenta como un objetivo de la reflexión ética el discriminar de entre ellos -los valores, como las actitudes respecto del carácter, no se sostienen aisladamente, sino que se presentan ubicados en una constelación o estructura- cuál es el conducente a la autorrealización humana, supuesto que, dado que todos los hombres se rigen, al menos tácitamente, por valores, es una evidencia constatable que no todos acceden a esa autorrealización. Discernir así entre sistemas de valores es abordar la cuestión de la **validez** de las normas en que tales valores se traducen de forma prescriptiva. Frente al subjetivismo que acompaña al relativismo, se trata de ver en qué se funda objetivamente, para pretender ser universalmente válidos, la pretensión normativa de los principios morales -éste es el sentido con que normalmente habla Fromm de "normas"-, en los cuales se traducen los valores de cara a la praxis moral y a los que se remiten como criterios los juicios morales. Ese problema de fundamentación, en el sentido de justificación de su validez, se plantea aun respecto a los mismos principios y valores que puedan considerarse como expresión del más elevado "consenso" de la tradición humanista. El consenso por sí solo no garantiza la validez objetiva, pues también es un hecho la coincidencia de muchos en valores (contravalores, desde una posición humanista) de signo contrario. El consenso ha de remitirse a algo distinto de sí, como la razón de lo consensuado. Así, pues, el consenso en torno a un "núcleo ético" común que se descubre en la tradición humanista no es el fundamento del contenido normativo de ese "núcleo", por más que ese consenso de los que han compartido en el pasado y el presente los valores

241 EP,9 (II,3).

humanistas sea un camino para acceder a ellos[242].

Haciéndose eco del pluralismo moral, y conectando la diversidad de sistemas de valores con la diversidad correlativa de estructuras caracterológicas, Fromm hace ver que, desde la **facticidad** de la existencia humana de los individuos, en la que de hecho "responden" de muy diversas maneras a su problemática existencial, lo más que cabe concluir es que se presentan sistemas de valores **alternativos.** Desde las leyes de la existencia humana -en el sentido de las "regularidades" que presenta su dinámica factual- no se puede postular **un** conjunto de valores como el **único posible,** pues sería una postulación contradicha por la realidad, dado que se presentan de hecho conjuntos alternativos. Frente a las alternativas constatables, la cuestión es cómo decidir "cuáles son superiores a las otras"[243]. Fromm indica el criterio que propone al respecto: aquellos sistemas de valores y normas que en la praxis moral que responda a ellos propicien un mejor "funcionamiento humano", es decir, un mayor despliegue de las potencialidades del hombre de cara a su autorrealización -en la realidad de los individuos: su óptima "salud" con el mínimo posible de "patología"-, ésos serán los preferibles a los otros. Ese es un criterio de elección que puede sostenerse objetivamente a la vista de los concretos modos de existencia de los individuos.

Sin embargo, esa elección mediante comparación no deja de remitirse a un punto de referencia que no viene dado sencillamente por lo que **de facto** son los individuos, aunque sí indicado por el modo de existencia más "humanamente" logrado o, al menos, por los modos menos "patológicos". Es decir, hablar del "grado óptimo" de autorrealización implica no sólo la parcial (puesto que se habla de "grado") autorrealización que pueda constatarse en los individuos de tendencia "productiva", por un lado, sino también, por otro, el "télos",no realizado como tal, al que apunta la misma tendencia, y en relación al cual se habla de "óptimo", en el buen entendimiento de que ni es lo pleno ni es tampoco el tope que se pueda alcanzar (si "por abajo", lo "óptimo" queda delimitado por lo "patológico", ¿qué pone límites "por arriba"? Lo "óptimo" puede desplazarse hacia lo mejor en tanto sea posible). Eso quiere decir que la "superioridad" de los sistemas de valores a los que responde la praxis moral de los individuos "productivos" (nunca **enteramente** "productivos"), se establece, contando con la pluralidad de sus modos de vida, **a partir de** criterios objetivos definidos no sólo desde lo que los individuos **son de hecho,** sino también desde lo que **pueden ser,** es decir, desde el **ideal** del "télos" de la autorrealización. Esos criterios de evaluación remiten a lo que sean los principios y **valores supremos,** condicionantes de que cualquier sistema de valores y normas que fácticamente se sostenga sea "humanizante". Y son ya esos principios y valores los que sí pueden postularse como el mínimo ético universal, lo cual no se hace desde la mera facticidad de la existencia humana donde encontramos la presencia de sistemas alternativos, sino desde la tensión entre lo que el hombre es y lo que puede-ser, es decir, desde la "naturaleza humana" como lo condicionante-posibilitante de la existencia concreta del hombre, de su facticidad y de sus posibilidades aún no realizadas. Tales valores y principios expresan normativamente el "télos" al que apunta esa "naturaleza" desde su condición de **"a priori" antropológico-existencial.** Expresan, pues, el "deber-ser" que se abre entre el "ser" y el "poder-ser" abarcados por el "modelo de naturaleza humana". Es así la "naturaleza humana" como "modelo" la que para Fromm constituye la instancia normativa

---

242 Cf. RE,95 (IV,327). Véase también ML,236 (I,340).- Fromm nunca olvida al tratar este punto el "consenso" de la Alemania nazi en torno a "valores" radicalmente antihumanistas.

243 Cf. RE,95-96 (IV,328).

para una **ética universal** y **objetiva** cuyo contenido son las normas y valores supremos, y como tales, incondicionales, que proporcionan los criterios últimos de evaluación moral. Ellos constituyen el "mínimo" al que cualquier sistema de valores "humanizante" debe responder, aunque por otra parte indica el "máximo" al que éstos deben apuntar.

Es en el sentido indicado en el que habla Fromm constantemente de la "naturaleza humana" como **"fuente"** para **encontrar** los valores y normas por los que ha de regirse la vida moral del hombre[244]. Puede decirse que si toda ética implica una antropología lo que hace Fromm es poner esa implicación en **primer plano.** Hay que partir del conocimiento del hombre; pero del conocimiento de la mera facticidad de lo humano no pueden deducirse principios normativos ni sostenerse valor alguno como universalmente válido. Así puede hacerse una sociología de la moral o una psicología del comportamiento moral, pero no puede construirse una **ética,** y si se pretende no se pasa de legitimar las "morales" existentes. Y para Fromm, la ética o es universal o no es ética[245], aunque lo que él entienda como una ética propiamente dicha -la **ética humanista**-, no se defina sólo por la universalidad. Si la ética ha de ser universal, entonces su "premisa" antropológica no puede ser sino lo "humano" universal: la "naturaleza del hombre".

El conocimiento de esa "naturaleza" es el objeto de la "ciencia del hombre", como **saber teórico** (no científico al modo de las ciencias positivas, sino de nivel filosófico) que parte de las aportaciones de las ciencias sobre el hombre, pero que las trasciende en cuanto parciales en el "salto inferencial" que lleva a la construcción del concepto metaempírico y no metafísico de "naturaleza humana". A ese concepto, en su doble condición -según lo hemos interpretado- de **"a priori" antropológico-existencial** y **"modelo"**, es al que Fromm se refiere como "fuente" para encontrar valores y normas con validez objetiva y, por tanto, universales. La ética, como **saber práctico**, se **"basa"**, en ese sentido, en la "ciencia del hombre" como **saber teórico**[246]. Y ni siquiera su "premisa" es sin más esa "naturaleza", sino que es el **conocimiento** de ella, como punto de partida "para saber lo que es bueno o malo para el hombre"[247]. Lo **bueno** como "deber-ser" de índole moral no se deduce, por tanto, ni del "ser" de una naturaleza empírica ni del que se atribuya a una abstracta esencia metafísica -al modo en que es criticado desde Hume como "falacia naturalista"-, sino que se reconoce y se postula como tal desde la dialéctica "ser"/"poder-ser" que encierra el "modelo de naturaleza humana". Es el "deber-ser" del "télos" al que apunta la dinámica existencial del hombre, según la tendencia "primaria" que comportan sus potencialidades en relación a sus necesidades, como meta de la "reacción positiva" a su "contradicción existencial"; es el "deber ser" que se afirma además a la vista de la "autocontradicción existencial" que suponen las "reacciones" negativas, por las "patologías deshumanizantes" que desencadenan, las cuales son la negación del "télos" autorrealizativo, que por la misma posibilidad de darse como potencialidad "secundaria" evidencia el carácter **moral** de lo que es el "deber-ser" de "lo que puede ser" para una existencia en la dinámica de la libertad. La universalidad de la ética se debe entonces -según Fromm- al hecho de referirse a una "orientación" que se halla arraigada en el hombre en tanto que "humano": la orientación a su plena

---

244 Véase, por ejemplo, EP,19 (II,9).

245 "La medicina y el problema ético del hombre moderno", en CHA,78 (IX,355).

246 EP,30 (II,16).

247 Ib. 18 (II,8).

"humanización"[248]. Como la meta de esa orientación ha de ser asumida desde la libertad, ella es un **fin ético**, y dado que la meta significa **autorrealización**, puede decir Fromm que el fin (ético) del hombre es **"ser él mismo"**, señalando a continuación que la **condición** para ese alcanzar la meta es que "el hombre sea **para sí mismo**", es decir, la **emancipación**, la liberación **de** todo eso que obstruye la afirmación de sí porque mantiene al hombre en la situación (indigna) de dependencia. En la dialéctica liberta-de/libertad-para conforme a la que transcurre la existencia humana, la emancipación es objetivo ético de cara a la autorrealización, que entraña la consideración del hombre como fin supremo. Por tanto: **ser para sí mismo** (no para otro, sí con otros), **para ser sí mismo** (en el despliegue de su propia "humanidad")[249].

Dado que ciertamente el planteamiento ético de Fromm gravita sobre el concepto (dialéctico) de "naturaleza humana", su postura ha sido calificada como **naturalismo ético**. No habría mucho que objetar a tal denominación -por lo demás, se engloban tan diversos e incluso dispares planteamiento bajo la etiqueta de "naturalismo ético", que la denominación no dice demasiado-, si no fuera porque los que la han utilizado más profusamente respecto a Fromm lo han hecho para achacarle de inmediato que incurre en la "falacia naturalista"[250]. Desde nuestros argumentos en contra de tal acusación, hay que decir que, si se habla de naturalismo ético en el caso de Fromm, eso hay que matizarlo sobremanera indicando al menos que se trata de un **naturalismo ético-utópico**. Como ya anticipamos[251], desde la perspectiva frommiana no es que el "deber-ser" se siga del "ser", sino que en todo caso el "deber-ser" señala el camino al "ser", mediando el "poder-ser". Es esta mediación la que impide, por otra parte, que el planteamiento frommiano pueda ser descalificado por contener alguna especie de lo que podría llamarse "falacia utopista" o, más bien, "escatologista" (derivar el "deber-ser" del "ser" de un "hombre escatológico" inexistente)[252]. Si es verdad que Fromm apela a la "naturaleza humana", o más exactamente, al "modelo de la naturaleza humana", la dialecticidad de éste es lo que cualifica de raíz su planteamiento ético-utópico. Por lo demás, Fromm nunca habla de "ética naturalista" -a no ser para criticar el naturalismo metafísico y el naturalismo biologicista-, sino de **"ética**

---

248 Cf. "La medicina y el problema ético...", en CHA,80 (IX,355). Fromm insiste en que, entendida así la raíz de la universalidad de la ética, no se puede identificar ésta con un "código moral". En todo caso, los "códigos morales" -supuesto que tengan una orientación humanista- hay que entenderlos como **aplicaciones** de la ética a situaciones humanas específicas por parte de individuos concretos. La ética responde al autoesclarecimiento racional respecto a normas y valores. En ese sentido, "es cuestión de conciencia moral", dice Fromm. Es el punto de vista ético el que permite a ésta someter a crítica los propios códigos morales.

249 Cf. Ib.,19 (II,9).

250 El que llega más lejos en este sentido es J. H. SCHAAR, (véase El miedo a la autoridad, Ob. cit.,pp.6-11). El problema de fondo es que en su monografía sobre Fromm no aparece por ningún lado el carácter **dialéctico** del concepto de "naturaleza humana" de éste.

251 Véase el "Excurso anticipatorio", al final del capítulo 6.

252 Esa es la acusación que viene a hacer A. CAPARRÓS. Afirma por ejemplo: "Esta actitud ética de Fromm no merece más que admiración, al mismo tiempo que nos recuerda de continuo que el "desde donde", desde el que escribe y valora Fromm es el ideal utópico o religioso del profeta" (lo cual, para Caparrós, es sinónimo de "escatológico"). Y continúa: "Pero el problema que Fromm nos plantea es que su "desde donde" invade la realidad (...) Fromm se identifica tanto con lo que el hombre "podría y debería ser" que no deja que el hombre sea como es" (El carácter social según E. Fromm, Ob. cit.,p.153).
Aparte de lo ya argumentado, nuestro breve comentario respecto a tal juicio no puede ser otro que el mismo que respecto a Schaar: desde el concepto dialéctico de "naturaleza humana" de Fromm, tal crítica es injustificada.

humanista". Expuesto el planteamiento de fondo desde el que la formula, sólo resta precisar su perfil como ética racional, autónoma, objetivista y universalista.

El presupuesto de la **ética humanista**, desde el análisis de la condición moral del hombre a partir de la tesis antropológica, es la afirmación de la capacidad del hombre para encontrar valores y fines conforme a los que orientar su existencia, y dar cuenta de ellos como valores y fines éticos, justificando su pretensión de universalidad en la mostración de su objetividad[253]. Si a la racionalidad y autoconciencia se debe la condición moral del hombre, ellas posibilitan (y exigen) esa tarea de autoesclarecimiento reflexivo y crítico que no puede partir sino de la misma conciencia moral. Siendo el comportamiento moral asunto exclusivo del hombre, éste no cuenta con más guía que su propia razón -ni con menos- para establecer las normas éticas (asunto distinto es el de los diferentes "códigos morales" y de dónde vengan, siendo tarea de la razón en la reflexión ética el abordarlos críticamente). La validez de los juicios de valor que el hombre haga no puede fundamentarse más que en la razón. Frente al dilema de o relativismo o normas que en último término, o no tan último, se apoyan en la revelación, Fromm recoge el lema ilustrado, con todas sus implicaciones éticas, de "atrévete a saber" -naturalmente, porque piensa que es lo que responde a la "condición humana" en la tendencia a la plena "humanización"[254]-. En consecuencia afirma:

> "Existe (...) otra posibilidad. La razón humana, y ella sola, puede elaborar normas éticas válidas. El hombre es capaz de discernir y hacer juicios de valor tan válidos como los demás juicios de la razón"[255].

El que sean "tan válidos" no quiere decir, obviamente, que sean iguales. Fromm recuerda la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor; lo que no acepta es el paso siguiente de adjudicar la objetividad a los primeros y negársela a los segundos. Por eso, al decir que son "tan válidos" está reclamando la objetividad para los segundos, que no son menos racionales -aunque las condiciones de su objetividad sean distintas que en el caso de los juicios de hecho-. Si hay que diferenciarlos, lo que no hay que hacer es divorciarlos en lo que respecta al hombre. En el ámbito "humano", no hay hechos sin valor, como tampoco hay valores al margen de la existencia humana[256]. Es, pues, desde estas consideraciones, además de las ético-antropológicas, desde donde Fromm argumenta a favor de la **ética humanista** como ética **racional.**

El ejercicio crítico y normativo de la razón se halla vinculado a su autonomía -sabemos que, para Fromm, la autonomía es elemento definitorio del humanismo-. La **ética humanista** como ética racional no puede ser sino autónoma. Así lo expresa Fromm en términos de antropocentrismo moral:

> "La ética humanista es antropocéntrica. Ciertamente no en el sentido

---

253 Cf. NM, Introduction,p.10 (IX,381).

254 En cuanto al mencionado dilema, Fromm trae a colación en repetidas ocasiones, para descalificarla como una falsa alternativa, la conocida formulación de Dostoievsky de que "si Dios ha muerto, todo está permitido".

255 EP,18 (II,8).

256 Cf. Ib.,29,252-254 y 257 (II,15,147-148 y 150).

de que el hombre sea el centro del universo, sino en el de que sus juicios de valor radican en las peculiaridades de su existencia y sólo poseen significado en relación con ella; el hombre es verdaderamente "la medida de todas las cosas". La posición humanista es que nada hay que sea superior ni más digno que la existencia humana"[257].

Tal posición de la **ética humanista** contrasta con lo que Fromm llama **ética autoritaria.** En ésta, la validez de los principios morales se hace **depender** de una autoridad que establece lo que es bueno o malo para el hombre; en la **ética humanista**, por el contrario, "es el hombre mismo quien da las normas y es a la vez el sujeto de las mismas, su fuente formal o agencia reguladora y el sujeto de su materia"[258]. Desde tal contrastación, son autoritarias -el problema es distinguir grados- las éticas heterónomas, incluidas, claro está, las teónomas. Todo planteamiento heterónomo implica sometimiento a una **autoridad irracional**, es decir, el enmarcamiento en una relación de autoridad basada, por principio, en la desigualdad entre quien tiene poder -entre otras cosas de dar normas- y quien no lo tiene. La **ética autoritaria**, en consecuencia, "niega formalmente la capacidad del hombre para saber lo que es bueno o malo", asunto que se remite a una autoridad que trasciende al individuo[259]. Desde la ética autoritaria no cabe reconocer al hombre como fin, desde el momento en que se niega su autonomía para reconocer y establecer por sí mismo lo que es bueno o malo, valor o contravalor, para él. Sólo el hombre autónomo puede poner su propia "humanidad" como fin.

Es a partir de ahí como Fromm abunda más en los ragos de la **ética humanista.** Esta no es una "ética del deber", sino una "ética de la responsabilidad", es decir, de la **respuesta** del hombre, no a una autoridad superior (Dios, por ejemplo), sino a sí mismo, a su propia exigencia de autorrealización. Desde esa perspectiva, la máxima "virtud" no es la obediencia, sino la responsabilidad para consigo mismo, la "responsabilidad -dice Fromm- hacia la propia existencia"[260]. Es desde esa responsabilidad como cabe hablar de una nueva "obediencia": la obediencia a la propia conciencia en su autonomía, que supone justamente la capacidad de desobedecer, de decir "no", afirmando la propia libertad -en definitiva, frente al poder-dominio -[261]. El "vicio", entonces, ya no lo representa la desobediencia a normas impuestas desde fuera, sino que viene significado por la "automutilación", por la castración de las propias posibilidades de "ser humano". Desde la virtud como la responsabilidad para consigo mismo, el hombre "virtuoso" es el hombre "productivo", el que desarrolla activamente sus potencialidades de amor y razón. La cualidad moral que se señala con el término "virtud" no es, pues algo añadido, sino lo "humano" realizado, el logro de la propia "excelencia". Y si la "productividad" define la autorrealización, la felicidad, en su sentido objetivo, no es otra cosa que aquélla. La felicidad, así, es la meta individual en la ética humanista, y como tal inscrita en el horizonte utópico, pero es el horizonte de la **utopía**

---

257 Ib.,25 (II,13).

258 Ib.,20 (II,10).

259 Cf. Ib.,22 (II,11).

260 Cf, Ib.,32 y 131 (II,17 y 130).

261 Cf. en especial, "La desobediencia como problema moral y psicológico", en SDEE,15-16 (IX,370-371).

personal que, si bien se desplaza con la propia trayectoria del individuo, radica en él. En ese sentido, y dando respuesta al "falso dilema" de Dostoievsky, declara Fromm:

> "La ética humanista (...) sostiene que **si el hombre está vivo, sabe lo que le está permitido**: y vivir realmente significa ser productivo; no emplear los propios poderes para ningún fin que trascienda al hombre, sino para uno mismo; dar un sentido a la propia existencia; ser humano. Mientras el individuo siga creyendo que su ideal y su objeto se encuentran fuera de él, arriba de las nubes, en el pasado o en el futuro, saldrá de sí mismo y buscará el cumplimiento de su misión donde no lo podrá hallar. Buscará soluciones y respuestas por doquier, excepto allí donde éstas pueden ser halladas: en sí mismo"[262].

A la luz de estas palabras se comprende que Fromm insista en que nuestro problema moral, en una sociedad donde la "patología de la normalidad" se traduce sobre todo en un "carácter social" de "orientación mercantil", es "la **indiferencia del hombre consigo mismo**, y, abordando sus causas, dice:

> "(La indiferencia) radica en el hecho de que hemos perdido el sentido del significado y la singularidad del individuo, que hemos hecho de nosotros mismos los instrumentos de propósitos ajenos a nosotros, que nos experimentamos y nos tratamos como mercancías y que nuestros propios poderes se han enajenado de nosotros. Nos hemos transformado en objetos y nuestros prójimos también se han transformado en objetos. El resultado de ello es que nos sentimos impotentes y nos despreciamos a causa de nuestra impotencia"[263].

Frente a esa indiferencia del hombre para consigo mismo, resultante de la alienación en que vive, la **ética humanista** hace valer el "interés propio". El "deber-ser" del hombre, en clave humanista, no puede ser sino aquello que en verdad es su "interés": el "interés -como decíamos- por ser plenamente humanos" -que, por cierto, es el motor de nuestras pasiones, en tanto sean racionales-. El problema, sin embargo, al igual que ocurre con las necesidades, es la "perversión" de ese "interés", es decir, el desplazamiento del "interés propio" por los propios intereses, que significan la total subjetivización de la noción de "interés", cargándola de ambigüedad. Desde la situación de alienación, el problema es que los individuos se mueven por intereses que creen que son los suyos propios y, por una parte,no son tan propios, pues están inducidos por la dinámica socioeconómica a que se hallan sometidos, y, por otra, siendo así, difieren del "interés propio"[264]. Fromm lo sintetiza con estas palabras:

> "El fracaso de la cultura moderna no reside (...) en el hecho de que la gente **se ocupa demasiado de su interés propio**, sino en el de que **no se ocupa suficientemente del interés de su verdadero yo**; no en el hecho de

---

262 Ib., 268 (II,156((Subrayados de Fromm).

263 Ib.,267 (II,156).

264 En la forma "pervertida" del interés propio, el interés del hombre es el interés de "él", el que le posee y le domina, y no el interés del individuo (cf. Ib.,150 (II,88-89).

ser demasiado egoísta, sino en el no amarse a sí mismo"[265].

Una "ética del interés propio" no es una "ética del egoísmo", sino una "ética del amor". Sin el interés por la propia "humanidad" no cabe amor, ni a sí mismo ni a los otros. El "interés propio" no se identifica ni mucho menos con egoísmo -ésa es la trampa que tiende la **ética autoritaria**-. El "interés propio" es lo que capacita para el amor, pues promueve el desarrollo del amor como potencialidad. Y, además, quien no se ama a sí mismo, no puede amar a los otros, dado que la actitud amorosa es indivisible y, en consecuencia, el amor a sí y a los otros son correlativos. Desde la oposición entre amor a sí mismo y egoísmo, Fromm matiza aún más: el egoísmo resulta del amarse poco a sí mismo; el egoísta es el que se cierra en su impotencia, y por eso no puede amar a nadie[266].

Así, pues, sobre la base de la **racionalidad autónoma** el perfil que ha ido ganando la **ética humanista**, en contraste con la **ética autoritaria**, viene señalado por la responsabilidad frente al deber, por la virtud como "productividad" frente a la indiferencia y por el amor (a sí mismo y a los otros) frente al egoísmo. Es ese perfil el que configura a la **ética humanista** como una ética de la libertad, o más exactamente, de la liberación **para** la autorrealización. Como se puede apreciar, el acento de la **ética humanista**, tal como la propone Fromm, recae en las **actitudes** propias de lo que ha de ser una conciencia moral humanista, las cuales son a la vez condición para la autorrealización del individuo e indicio de la efectiva tendencia hacia ella. Según Fromm, no es función de la ética humanista señalar normas concretas para la praxis moral, sino proveer de un criterio objetivo para el juicio moral y dar cuenta de las necesarias actitudes para poder operar adecuadamente con él. De nada sirve contar con un criterio objetivo, si no hay una conciencia moral **capaz**, por sus actitudes, de utilizarlo adecuadamente. El presupuesto frommiano es que hay una correlación **ética** entre el valor o valores objetivos que son criterios para juzgar y las actitudes. El problema de éstas no es meramente psicológico, aunque haya que contar con la psicología -psicoanálisis, en el caso de Fromm- para abordarlo éticamente. Y no es sólo psicológico porque tales actitudes son en sí éticamente valiosas; se definen en relación a valores éticos humanistas, que son tales en cuanto significan lo **bueno para** el hombre, descubierto, reconocido y establecido **por** sí mismo. La responsabilidad consigo mismo, el interés por sí mismo, el amor a sí y a los demás, la "productividad" como despliegue de las propias capacidades, son valores éticos, y todos ellos apuntan en una dirección: la **autorrealización del individuo** (desde unas relaciones "humanizadas"). Esa autorrealización constituye, pues, el fin último -que permite hablar de **cada** hombre como fin-, en relación al cual se define lo **bueno**, lo que es valioso para el hombre, y, en consecuencia, aquello que por su "propio interés" es su "deber" desde la autorresponsabilidad -puede afirmarse entonces que la **ética humanista**, por teleológica, es "deontológica"-. Fromm, por ello, puede decir:

---

265 EP,153 (II,90).

266 Cf. Ib.,26 y sobre todo 132 ss. (II,14 y 78 ss.). Es obligada una mención a la reciente obra de F. SAVATER: La ética como amor propio (Ed. Mondadori, Madrid,1988), dado que el título mismo sugiere ya la proximidad a los puntos de vista frommianos. Ciertamente la hay en muchos, y el mismo Savater hace referencia a Fromm al abordar el problema del "interés propio" y recoger la denuncia de éste sobre la "indiferencia consigo mismo" (véanse pp.83-84 y 285). No obstante, aunque Savater considera preferible "la denominación de 'amor propio' a otras equivalentes, como por ejemplo 'egoísmo racional' o 'egoísmo ilustrado' " (p.299), queda lejos -como es notorio al hablar de "equivalencia"- de la nítida diferenciación frommiana entre **amor propio** y **egoísmo**.

"Lo 'bueno' en la ética humanista es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre. La virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia. Lo 'malo' lo constituye la mutilación de las potencias del hombre. El vicio es la irresponsabilidad hacia sí mismo[267].

Lo **bueno** es lo que promueve la vida, lo que promueve la autorrealización dinámica ("productividad") del hombre. Para Fromm es lo mismo: la autorrealización implica la afirmación de la propia vida "humana" como valor -una vida, por tanto, "significativa", y no meramente biológica, aunque sí la **vida** desde nuestra condición biológica-. Si a eso se añade que la autorrealización no resulta sino del amor "productivo" a sí mismo, que implica el amor a los otros, Fromm puede recoger de nuevo -aludimos a su interpretación de la ética del judaísmo- el principio de la "reverencia por la vida" y el "principio del amor" como los supremos de la **ética humanista**[268]. Es desde éstos desde donde emerge el "principio de la justicia" como principio rector para la realidad social, y que los individuos han de hacer valer a través de las mediaciones políticas pertinentes de cara a la instauración de las condiciones sociales en que efectivamente nadie sea tratado como medio -esa es la raíz de toda injusticia-, y, en consecuencia, cada individuo pueda ser fin de sí mismo. Al "principio de la justicia" ha de responder una "sociedad sana" que posibilite el despliegue de una "vida rica y digna"[269].

Como ética objetivista, lo que afirma la **ética humanista**, según Fromm, es que el hombre puede hacer juicios de valor objetivos en base a los criterios sobre lo **bueno** proporcionados por lo que supone la "autorrealización" como "télos" de la vida individual y por lo que dicha autorrealización exige como condiciones de la vida social. Hemos visto cómo considera Fromm que puede justificarse la validez objetiva de tales criterios a partir de la "naturaleza humana" como "modelo" teórico, en su triple función explicativa, crítica y utópica. Lo que conviene recordar en este momento -nos hemos referido a ello en otras ocasiones-, es la insistencia de Fromm en la clara diferencia entre "objetivo" y "absoluto", en base a la cual se demarca la **ética humanista** respecto de planteamientos sostenidos desde la autonomía, pero subjetivistas, por una parte, y, por otra, frente a las éticas autoritarias que, por su "absolutismo", tienden a homogeneizar moralmente a la sociedad manteniendo a los individuos en la heteronomía[270].

Las éticas autoritarias se remiten a un fundamento absoluto (por ejemplo, la revelación de Dios) -o absolutizado, que funcionalmente es lo mismo- del que hacen derivar el carácter normativo de los principios por los que ha de regirse la conducta moral de todos. Fromm entiende el relativismo ético como reacción, desde la autonomía moral, a esa pretensión universalista que invoca una instancia trascendente como fundamento cierto de los valores y normas morales, que, por lo mismo, se presentan como incuestionables, válidos en todo tiempo y lugar. Lo que argumente Fromm es que el relativismo cae en la trampa de las éticas autoritarias al identificar "objetivamente válido" con "absoluto", y excluir en consecuencia toda posibilidad de una ética universa-

---

267 EP,32 (II,17) (Subrayados de Fromm).

268 RE,94 (IV,327) y TS,162 (IX,390).

269 Cf. CH,55 (II,190-191). También, por ejemplo, EP,247 (II,144).

270 Véase EP,26 ss. y 255 ss. (II,14 y 149 ss.).

lista desde la racionalidad autónoma. Fromm trata precisamente de romper esa falsa alternativa de o absoluto o relativo. A su juicio, es un dilema mal planteado. viciado de resabios teológicos -aunque sea reaccionando contra ellos-. Desde que se asume la autonomía de la razón, con sus límites, "el concepto de absoluto -sostiene Fromm- carece de significado". A la racionalidad humana le está vedada toda certeza absoluta y no cabe hablar -ni aceptar racionalmente- de un fundamento último que, por definición, tiene que ser trascendente respecto de ella. En el terreno ético, por tanto, los criterios y principios normativos han de reconocerse y justificarse racionalmente sin salir fuera de los límites de la razón, sin apelar para nada a un "punto de vista absoluto". La razón, por lo demás, es histórica, y la misma ética humanista es resultado de la evolución histórica. Ahora bien, eso no quiere decir que los valores y principios que sostenga sean relativos, en el sentido de arbitrarios, pues responden a exigencias de la autorrealización humana que, una vez planteadas -aparecen históricamente en el desarrollo socio-cultural cuando hay condiciones que lo posibilitan-, señalan un "deber-ser" irrenunciable como tal[271]. Lo que es tarea de la razón, desde su condición histórica, es el dar cuenta de la objetividad -dicho, si se quiere, negativamente: de la no-arbitrariedad- de esos valores y principios, atendiendo a su vez a las exigencias críticas que esa misma racionalidad plantea en cada momento histórico. La reflexión ética tiene que mostrar que la condición normativa de los valores y principios morales no impide la objetividad de los mismos. Fromm alude a ese respecto a lo que ocurre en las ciencias: estas comportan "un elemento normativo que no vicia su objetividad". En la reflexión ética, supuesto que normatividad y objetividad son compatibles, hay que dar cuenta del carácter objetivo de los principios y valores éticos, es decir, de la no-arbitrariedad que comportan en cuanto exigencias para todos. La mostración de ese carácter no-arbitrario es lo que Fromm pretende realizar apoyándose en el "modelo de naturaleza humana". Y en tanto eso puede hacerse, la objetividad de los valores y principios éticos viene a ser entendida por Fromm como **la plausibilidad de mostrar racionalmente su índole normativa, de manera que sean susceptibles de ser aceptados por todos como valores y principios no-arbitrarios**, esto es, como indicadores de las **exigencias** objetivas que plantea la autorrealización humana.

Desde lo expuesto, la conclusión no es sólo que Fromm no lleva a cabo una **fundamentación** ética en sentido riguroso, sino que, de suyo, no la pretende -en ese sentido riguroso-. Por eso, por nuestra parte, hablamos -refiriéndonos a Fromm, de **justificación** de los valores y principios de la **ética humanista** como valores y principios **objetivos**, en el sentido que acabamos de señalar. Eso cuadra, además con su opinión de que, aun suponiendo que se lograra una fundamentación objetiva, en sentido fuerte, de los principios y valores de la ética humanista, eso no reportaría nada **en la práctica**, pues nadie se iba a dar por convencido si no estaba "predispuesto" a ello. Fromm se refiere, con ello a la predisposición caracterológica, actitudinal, respecto a los principios y valores que se trataría de fundamentar -lo que redunda en la correlación entre valores y actitudes, antes mencionada, con la que él opera-. El problema de la fundamentación ética es análogo al problema gnoseológico del escepticismo; por muchos argumentos que se le den al escéptico, éste no va a darse por derrotado -es decir, por convencido-. Fromm, que se sitúa en una perspectiva antropológica-existencial, no procede,pues, a una fundamentación ética, en el sentido fuerte de la expresión, sino a una **justificación** de los valores y principios morales en la objetividad que les es propia, como autoesclarecimiento respecto a lo que ha sido descubierto y reconocido como valor, de cara a

271 Cf. RE,95 (IV,327)

dotar a nuestros juicios morales de una suficiente apoyatura crítica como juicios racionales, y de cara a sostener fehacientemente, desde su objetividad, la pretensión de universalidad de esos valores y principios ganados históricamente desde la razón moral autónoma consolidada en el desarrollo de la tradición humanista.

En cuanto ética universalista -por racional, autónoma y objetivista-, la **ética humanista** la contrapone Fromm a la que llama "ética socialmente inmanente", la cual viene a identificar con el respaldo ideológico de la moral dominante[272]. Esta es la demandada e inducida por el mismo funcionamiento del sistema social, a cuya dinámica de encubrimiento ideológico pertenece además el ocultamiento de la moral practicada con la moral proclamada. De hecho, ambas se "enseñan" -una por lo que se dice, y otra por lo que se hace- desde la familia, la escuela, etc., siendo parte de la transmisión el que se "aprenda" a vivir en esa esquizofrenia moral, salvada en buena parte por la capacidad de las ideologías para hacer pasar por "norma universal" lo que no es más que lo requerido por el orden social vigente, y en último término, lo que dentro de éste responde a los intereses de las clases dominantes. La aceptación pasiva por parte del individuo -vía "carácter social"- de ese "fraude ideológico", se halla inducida por su necesidad de adaptarse a un sistema y a un modo de vida que se impone a ese individuo, aislado como tal, como inmodificable. El ajuste a la moral vigente se le hace así necesario al individuo -por más que las normas de aquélla están en conflicto con lo que sean valores y principios universales según las exigencias éticas de la autorrealización- para sobrevivir en esa sociedad en tanto no se modifiquen fundamentalmente, dice Fromm, la estructura de la misma. El costo "humano" de ese ajuste puede urgir el cambio social cuando se haga consciente para una mayoría suficiente que la dinámica estructural del sistema opera en su contra. Es el momento en que la crítica antiideológica, contando con las condiciones objetivas y subjetivas necesarias para el cambio, lo puede impulsar decisivamente. Lo que además viene a decir Fromm, una vez más, es que la crítica impulsa el cambio, pero son los criterios éticos que impulsan a la misma crítica los que señalan la dirección del cambio. Siempre que la tarea crítica apunte más allá de las disfuncionalidades periféricas del sistema, su raíz no puede ser sino ética. Por eso, la profundización de la misma crítica, para precisar la dirección del

---

272 Cf. especialmente EP,258 ss. (II,151 ss.). En una sociedad alienada, las explicitaciones de la "ética socialmente inmanente" cumplen una función netamente **ideológica**, que no lo es menos por el hecho de presentarse como respetables teorías éticas. Estas teorías, yendo y viniendo de la moral practicada a la moral proclamada, no cuestionan el abismo existente entre ellas, sino que tienden a ocultarlo y salvarlo, poniendo lo proclamado al servicio de la legitimación de lo practicado. Es en ese proceso donde resultan ideologizados principios y valores éticos universales, distorsionándose su sentido humanista. A través de esas explicitaciones teóricas aflora el autoritarismo que conlleva la "ética socialmente inmanente", aunque la vida social transcurra por cauces formalmente liberales. La legitimación de la moral dominante puede hacerse apelando a Dios como fuente de las "normas morales" (de las que se practican, y de las que se dicen pero no se cumplen, pero sirven para encubrir lo que no se hace). O puede hacerse apelando conservadora-autoritariamente a una supuesta naturaleza humana (ahí sí hay falacia naturalista) de la que no puede seguirse otra cosa que lo que se da. Pero en una sociedad liberal-burguesa, "secularizada" y científico-técnica, donde ha perdido peso la **autoridad manifiesta**, aparecen nuevos modos de legitimación moral que corresponden ya al sometimiento a una **autoridad anónima**. Un caso singular a ese respecto es el constituido por los naturalismos biologicistas de nuevo cuño, en los que se trasluce el autoritarismo "anónimo" que implica el cientificismo (no la ciencia). En ellos se sigue en la "falacia naturalista", ahora desde un concepto de naturaleza humana estrictamente biológico, en virtud del cual el comportamiento humano se asimila totalmente al animal, remitiéndolo a instintos o genes. Pero con todo eso, lo que viene a hacerse es redefinir la "ética socialmente inmanente" en términos de una "ética biológicamente inmanente", que presenta nuevas credenciales para permitirse hablar en términos universalistas. Eso es lo que ya hizo el **darwinismo social**, y lo que se sigue pretendiendo, aunque en términos más matizados respecto a las conclusiones, por los instintivistas, con K. Lorenz a la cabeza -a los que se añaden más recientemente los sociobiólogos-. (Véase RE,93-94 (IV,325-326)).

cambio, exige la explicitación de sus propuestas éticas y, por consiguiente, la mostración del antagonismo que exista entre la **ética humanista** universal y la "ética socialmente inmanente". En ese sentido, es, para Fromm, tarea de la misma reflexión ética señalar esa contradicción y, a la vez, "fortalecer la voz de la conciencia", haciendo valer el "interés propio" de los individuos frente a los intereses sociales. Es así como, desde el señalamiento de la colisión entre las "necesidades sociales históricamente condicionadas" y "las necesidades existenciales universales del individuo", se puede apuntar,en base a las exigencias de una **ética humanista** universal, a la meta utópica de una sociedad "en la cual el interés de la 'sociedad' llegue a identificarse con el interés de todos sus miembros": su "pleno desarrollo humano". El acercamiento asintótico a esa meta significa someter las necesidades del sistema a las de los individuos. Es la exigencia de la dignidad de éstos[273].

10.2.3. De la "ética humanista" a la "religiosidad humanista" (la experiencia de "ser humano").

La **ética humanista**, tal como la entiende Fromm, es, pues, el punto de apoyo para una **crítica radical** y el motor de la **intención utópica.** Por su racionalidad autónoma puede ser objetivista y por su objetivismo puede ser universal, y por todo ello puede ser crítico-utópica desde el punto focal de la "humanidad" de cada individuo como fin. No hay otro fin ético, y sólo en los valores universales que giran en torno a él puede sustentarse una crítica radical; ellos son igualmente el referente, y la motivación, de toda praxis transformadora **orientada** por la meta utópica de una sociedad "humana" en la que sea posible la autorrealización de todos.

La insistencia de Fromm recae, además, en que la crítica, la propuesta y la coherencia de la praxis sólo se mantienen en tanto que son sostenidas por individuos que "viven" ya esos valores, que son ya **ellos mismos** en la dinámica "productiva" de su autorrealización, de la que forma parte su solidaridad activa con los otros, incluidas las generaciones pasadas y futuras[274]. Estos son los individuos que en su concreta ubicación histórico-social, y a pesar de las condiciones adversas, logran dar un "sentido humano" a su existencia. Este emerge de la honda experiencia de la propia "humanidad" a la que abre paso el mismo esfuerzo activo por responder positivamente a la problemática que implica la vida de cada cual: ese es el "sentido" descubierto, "vivenciado", desde la asunción de nuestra contradicción existencial y el afrontamiento crítico de las contradicciones históricas. Es el "sentido" que, desde la propia experiencia de "humanidad" en el vivir "humanizándose", se puede **mostrar,** se puede dar cuenta de él, lo cual es necesario hacerlo en cuanto necesitamos autoesclarecimiento racional acerca del porqué, para qué y cómo vivir; pero no se puede **demostrar.** La misma pregunta de si la vida "vale la pena" vivirla carece de sentido, en tanto que, planteada en términos de balance, no hay saldo positivo ante al inevitabilidad de la muerte[275]. El "sentido" se "vivencia" en la afirmación de la vida frente a la muerte, no ocultando ésta, sino afrontándola sin "ilusiones" que amortigüen el temor a ella. Este procede de experimentar la propia vida como posesión, en lo que es una existencia "patologizada" por el "tener". De suyo, dice Fromm, "no sentimos miedo a

---

273 Cf. EP,262-263 (II,153).

274 Ib.,26 y 56 (II,14 y 32).

275 Cf. PSC,128-129 (IV,108).

morir, sino **a perder lo que tenemos**: el temor de perder mi cuerpo, mi ego, mis posesiones y mi identidad; de enfrentarme al abismo de la nada, de 'perderme' "[276]. El "sentido" de la vida sólo se sostiene, desde la apreciación del don que ella supone, en lo que es su despliegue "humanizante" en una existencia "productiva" según el "modo del ser". En esa experiencia de "ser", en la experiencia radical de la propia "humanidad", es donde hunde sus raíces la **ética humanista**.

"La opción entre vida y muerte constituye, en verdad -dice Fromm- la alternativa básica de la ética"[277]. Es la alternativa a la que se halla confrontada la existencia humana desde sus propias condiciones específicas: o ganar un "sentido" para la vida, en el despliegue "humanizante" de las potencialidades, enfilándola hacia la propia autorrealización, o hundirse en el "sin-sentido" de la regresión "patológica" de una existencia "improductiva". Desde la experiencia radical de la propia "humanidad", lo que hace la **ética humanista** -según Fromm-, es afrontar esa alternativa a la luz de la "ciencia del hombre" y señalar la dirección de la respuesta positiva a ella, **dando razón** de la validez objetiva y universal de los principios y valores éticos en los que se traducen normativamente las exigencias que comporta la "humanización" del hombre. El presupuesto, por tanto, de la **ética humanista** frommiana es esa experiencia radical en la que el "sentido" se vivencia. Desde ahí tiene **sentido**, como autoesclarecimiento y propuesta,la tarea reflexiva de dar una **justificación** racional de los principios y valores éticos. Como decíamos páginas atrás, bajo el enfoque frommiano no es posible una fundamentación ética, en el sentido fuerte de la expresión. El "fundamento" de la normatividad ética está en esa base experiencial. Desde la perspectiva de Fromm,no puede hallarse en otro "lugar" si el "sentido" no se puede **demostrar**, si no cabe verdad absoluta alguna desde la racionalidad autónoma y si la compleja realidad del hombre -que no es una **cosa**- resiste toda pretensión de total abarcamiento conceptual.

Sabemos, por lo demás, que esa experiencia radical de la propia "humanidad", a la que remite en última instancia la **ética humanista**, es la que Fromm llama también "experiencia X", experiencia **religiosa** en cuanto experiencia última del "sentido" de "ser humano"[278]. Esa experiencia apunta, de suyo, a lo inefable, a lo que queda más allá de lo que puede decirse. Sin embargo, desde ella misma, el hombre no puede por menos que tratar de decirse quién es y de dar cuenta racionalmente, hasta donde sea posible, de lo que es su misma experiencia de "sentido" en su existencia sociohistórica. El problema es no sobrepasar los límites, violentando las condiciones de la razón. Puede decirse que, dentro de esos límites, la "ciencia del hombre" frommiana es el camino de ida en el esfuerzo racional por responder a la pregunta de qué significa ser "humano", y la **ética humanista**, señalando **cómo** ser "humanos", supone el camino de vuelta, desde la autorrealización como el **para qué** ganado, a esa última, o primera, experiencia religiosa. La **ética humanista** va, pues, en Fromm, indisolublemente ligada a la **religiosidad humanista**, es decir a la religiosidad antiidolátrica y no-teísta que implica la experiencia radical de la propia "humanidad", como experiencia de "sentido" asumida desde la conciencia de los propios límites y la propia autonomía. Por lo demás, cabe añadir que en esa inseparabilidad de la ética respecto de esa religiosidad a la que ella reenvía como **base** experiencial, pervive, en términos del humanismo

---

276 TS,124 (II,260) (Subrayado de Fromm).

277 EP,231 (II,135).

278 Esa experiencia es para Fromm lo irreductiblemente "religioso" de la actitud ética (cf. PR,122-123 (VI,279)).

no-teísta, la vinculación ética-religión que Fromm conoce en el judaísmo. Recordemos que, desde su hermenéutica, ve en la dimensión ética del judaísmo lo más esencial de éste, desarrollado a lo largo de su tendencia humanista, pero tratándose de una dimensión indisolublemente vinculada a una experiencia religiosa -en este caso, la expresada en el monoteísmo bíblico-. En cuanto religión teísta, y a pesar de su tendencia humanista, esa vinculación comporta una ética que no deja de ser heterónoma. Una vez que Fromm interpreta, conforme a su humanismo no-teísta, el concepto y la imagen de Dios como símbolo de lo "humano", y sosteniendo que no ha de identificarse religión y experiencia religiosa con fe teísta, puede mantener humanísticamente la vinculación ética-religión afirmando sin trabas la autonomía del hombre, y ya no sólo por lo que se refiere a la ética, sino también a la misma religiosidad[279].

Es obligado retomar aquí la distinción frommiana -ya conocida desde su hermenéutica de las tradiciones religiosas- entre **religión autoritaria** y **religión humanista**, análoga a la que establece entre ética **autoritaria** y **ética humanista**[280]. De suyo, es sobre la base de esta última desde donde se levanta aquélla. El criterio de discernimiento para poder hablar de un **tipo** de religión u otro es ético, y más concretamente, respecto a las religiones **universalistas** de salvación, la valoración frommiana de ellas viene dada por la medida en que apunten desde su seno a una ética autónoma. Hay que recordar que Fromm nunca aplica el calificativo de "autoritaria" o "humanista" a una tradición religiosa en bloque. En cada una de éstas, históricamente, se desarrollan distintas tendencias que desde el punto de vista frommiano o se escoran, más o menos según los casos, o hacia el lado del autoritarismo o apuntan, también más o menos, en una dirección humanista. La historia concreta de cada religión transcurre así marcada por la tensión dialéctica entre sus corrientes internas y, en definitiva, entre esas dos tendencias fundamentales. Por tanto, cuando Fromm habla de "religión autoritaria" o "humanista" nunca esta diciendo que una religión histórica determinada sea toda ella una cosa u otra[281]. Ahora bien, es dentro de cada tradición religiosa donde coexisten distintas sensibilidades ético-religiosas. Son éstas las que se decantan hacia un polo u otro, determinando desde su orientación humanista o autoritaria el sentido que los creyentes den a su praxis en general, y a su praxis ritual-simbólica en particular, a sus concepciones religiosas e incluso a su pertenencia institucional. A nivel colectivo, esas distintas sensibilidades religiosas se traducen en tendencias -mediadas sociopsicológicamente ("carácter social" de sus miembros), y condicionadas, por tanto, por los factores socioeconómicos, políticos e ideológicos que metiatizan el fenómeno religioso-, las cuales atraviesan transversalmente a cada religión desde el plano experiencial hasta el institucional. Dada esa escisión transversal a cada una de las confesiones religiosas, puede decir Fromm que éstas se aproximan entre sí, a pesar de las diferencias socioculturales, por el lado de sus respectivas tendencias humanistas, convergiendo hacia una "núcleo ético" común, mientras que se alejan entre sí por el de sus tendencias autoriatarias, justamente porque la coincidencia en el autoritarismo les lleva a acentuar los elementos diferenciadores en el afán de acaparar monopolísticamente el universalismo de la salvación que proclaman. Este se ve reducido a ser la cobertura ideológica

---

279 Véase Supra, últimas páginas de 9.3.2.2: "La imagen de Dios. El monoteísmo judío y su evolución (hasta su superación humanista-radical en el no-teísmo)".

280 Cf. en especial PR,54 ss. (VI,248 ss.).

281 Este malentendido es el que subyace a las críticas que se formulan a Fromm en W. KAUFMANN: Crítica de la religión y la filosofía, FCE, México,1983, especialmente pp.296-308.

de lo que de hecho es una absolutización de lo institucional que ahoga la misma experiencia religiosa, liquidando sus virtualidades humanistas, bajo la presión de la dinámica del poder, que tanto más se acentúa "hacia dentro" de las instituciones religiosas cuanto más pactan "hacia fuera" con el poder político -en sentido amplio, incluyendo a los poderes fácticos de la sociedad-, tendencia que tiene su extremo en el caso en que los "funcionarios religiosos" en cuanto tales (teocráticamente) detentan ellos mismos ese poder político. Lo que ha constatado Fromm es que esa dinámica institucional, de la que ninguna religión histórica se libra, y en torno a la cual se concentran sus tendencias autoritarias, no ha llegado a asfixiar del todo sus respectivas tendencias humanistas. Por esas tendencias minoritarias ha transcurrido lo que vimos que Fromm entiende como el aporte desde las tradiciones religiosas a la tradición humanista universal.

En cualquier caso, las religiones en su realidad sociohistórica concreta responden a la experiencia religiosa de los hombres, que a su vez se ve modulada desde las tradiciones religiosas y culturales en general, en que se hallan inmersos. La experiencia religiosa es la experiencia del "sentido" de su existencia, por lo que puede decirse que la historia de las religiones es la historia de las respuestas de los hombres a su problemática existencial: esa historia, atravesada en cada caso por el entrecruzamiento de las tendencias autoritarias y humanistas, es así el reflejo de las **soluciones regresivas y progresivas** al problema de la existencia[282]. Las tendencias autoritarias responden a las soluciones regresivas en las que los hombres, en vez de avanzar hacia el desarrollo de su individualidad, se hunden en la dependencia. Las tendencias humanistas suponen, en cambio, soluciones progresivas que apuntan históricamente a la afirmación paulatina de la autonomía y libertad del hombre. En las religiones teístas, el carácter progresivo o regresivo de las respuestas existenciales que desde ellas se dan y que ellas articulan, tiene su más singular exponente en la imagen de Dios que corresponde a cada caso, en la cual se proyecta invertidamente cómo el hombre se experimenta a sí mismo. Cuanto más "productiva" sea la orientación de la vida de los hombres, más "humanista" será su imagen de Dios; cuanto más "improductiva", más autoritario será el Dios que se venere. Es en este caso en el que la experiencia religiosa más se verá empapada de sentimientos de dependencia, de culpabilidad, de angustia, potenciándose la autonegación del individuo.

En la experiencia religiosa, por tanto, se condensa cómo los individuos afrontan sus "necesidades existenciales", y en las religiones se expresan y se canalizan praxeológica, simbólica e ideológicamente, a nivel colectivo, los diferentes modos de dar respuestas a ellas. El mismo fenómeno religioso, en toda su complejidad, arraiga en esas "necesidades existenciales" que emergen de la "naturaleza" contradictoria del hombre: en las necesidades de relación, de pertenencia, de trascendencia, de identidad y de un marco de orientación y un objeto de devoción. Especialmente esta última, como necesidad de "sentido", puede considerarse ella misma como "necesidad religiosa"[283]. La fuerza del fenómeno religioso se debe a que responde directamente a ella, englobando "significativamente" la manera como se responda a las otras. Así como las "necesidades existenciales" son universales, comunes a todos los hombre, siendo diferentes las respuestas a ellas según la cultura y el carácter, así, por lo mismo, subraya Fromm la universalidad de esa "necesidad religiosa" como "necesidad de sentido", lo que de ningún modo implica la universalidad de ninguna respuesta a ella, incluida la creencia o la no creencia

---

282 Cf. CH,139 (II,243); AA,20 (IX,446); PBZ,88 y 99 ss. (VI,306 y 315).

283 Cf. PR,43-46 (VI,243-245); TS,132 ss. (II,365 ss.)

en Dios, en una realidad trascendente, etc.. Las religiones son las diferentes formas de respuesta a ella -respuesta que no sólo se articula en el nivel del pensamiento, sino que implica a los del sentimiento y la acción, como ocurre en la satisfacción de todas las "necesidades existenciales", variando en todo caso el plano sobre el que recaiga el acento-. Es ahí donde radica la concepción funcional de la religión que Fromm sostiene: la religión se explica **funcionalmente** como lo que responde a esa necesidad de "sentido". Las religiones históricas han sido la articulación sociocultural de las respuestas **humanas** a esa necesidad, de manera que a través de ellas la experiencia "religiosa" adquiere diversas conceptualizaciones y modos de manifestarse. Mas a tal conclusión, Fromm añade otros dos puntos fundamentales que se siguen de esa concepción funcional:

1) Hay que distinguir, tanto a nivel social como individual, entre la religión proclamada y la religión practicada, es decir, entre la religión "oficial" y luego aquélla otra en la que de hecho los individuos ponen el "sentido" de sus vidas, que viene dado por lo que sea el "objeto de devoción" al que dediquen su "culto" real[284]. Como ocurre con la moral, la religión proclamada suele servir de tapadera de la realmente practicada. Es entonces cuando "Dios" se idoliza, para cubrir con su nombre las idolatrías reales[285].

2) Esa distinción entre religión proclamada y religión practicada se suma, pues, a la de autoritaria y humanista. La religiosidad humanista conlleva la coherencia entre lo proclamado y lo practicado; la religiosidad autoritaria o puede dar lugar a esa conherencia, con el agravante de que funciona "regresivamente", o puede permitir la esquizofrenia entre lo proclamado y lo practicado. En cualquier caso, tanto desde una como otra distinción, la cuestión que Fromm plantea como la verdaderamente importante no es la de si religión o no religión, sino la de **qué clase de religión**[286]. Esa cuestión verdaderamente importante es la que, a su juicio, ha quedado oculta tras las largas discusiones sobre la existencia o no existencia de Dios. Más radical que el problema del teísmo o del ateísmo, es el de la idolatría. Y la cuestión es si la religión de la que en verdad se trate, que es la practicada (en la relación que guarde con la proclamada), es o no idolátrica.

La tendencia humanista de las diferentes religiones corre en sentido antiidolátrico o, lo que es lo mismo, en favor de la "humanización" del hombre. Para Fromm, el caso paradigmático es la corriente humanista del judaísmo. Pero ya sabemos que lo consecuente hasta el final con la actitud antiidolátrica es, según Fromm, el no-teísmo, la renuncia a toda imagen y concepto de Dios; eso es también lo consecuente con la afirmación sin trabas de la autonomía, la libertad y la dignidad del hombre. Pero es un "salto" que ninguna religión dará saliendo de sus límites ideológicos, simbólicos e institucionales, y liquidando su identidad. Es por ello que si en las religiones históricas cupo una tendencia humanista, ésta no llegó nunca a configurarse como humanismo maduro, puesto que no se desprendieron de un fondo último de heteronomía (teonomía).

La autonomía se ha afirmado fuera de las religiones históricas,pero en movimientos filosóficos y políticos que no han dejado de ser **funcionalmente** religiosos. La cuestión es que han generado también desde ellos nuevas idolatrías, que se vuelven contra la autonomía ganada. Para Fromm, es en la perspectiva del **humanismo radical**, donde puede conjugarse una nueva

---

284 Puede verse PSC,149 ss. (IV,124 ss.); "La condición humana actual", en CHA,12 (V,269).

285 Cf. en especial TS,136 ss. (II,368 ss.)

286 Cf. PR,45 (VI,243); TS,133 (II,365).

religiosidad humanista y una **ética humanista** sobre la base de una experiencia de "sentido" no-teísta.

No obstante, a Fromm no escapa lo problemático de su propuesta. La ética del **humanismo radical** se ha emancipado de las religiones institucionalizadas y de la heteronomía de la que no se desprenden ni sus tendencias humanistas. Pero la ética remite a una experiencia de "sentido", que si bien se refleja en aquélla normativamente, necesita buscar cauces de expresión en los que ese "sentido" se actualice vivencialmente. La simbólica de las tradiciones religiosas expresaba ese sentido, y el **humanismo radical** puede "conservarla" como herencia que asume crítico-hermenéuticamente. Pero el interrogante que se plantea entonces toda vez que se propugna una religiosidad humanista no-teísta absolutamente desinstitucionalida, y que por otra parte nada tiene que ver con lo que se entiende por "religión civil", es el relativo a qué puede reemplazar a la praxis ritual-simbólica de las tradiciones religiosas cuando éstas se dejan atrás. El problema es de envergadura, pues, por una parte, los rituales y los símbolos no se inventan -todo lo que sea instaurar rituales y símbolos "nuevos" es un remedo artificialista que, aparte de no suplir a los "viejos", va normalmente acompañado de nuevas idolatrías-, y, por otra, los rituales y símbolos son necesarios al hombre en su práctica de vida[287]. Fromm recoge abiertamente esta problemática, que queda pendiente aun supuesta la convergencia de creyentes y no creyentes, desde el común denominador humanista, en la lucha antiidolátrica y en el esfuerzo solidario por una sociedad "humana":

> "Para los humanistas no teístas surge otra cuestión más: ¿qué puede ocupar el lugar de la religión en un mundo en el que el concepto de Dios puede estar muerto, pero en el que tiene que vivir la realidad experiencial que está detrás?"[288].

Fromm deja abierto el interrogante. Pero de todas maneras, lo que también deja claro es el criterio de valoración respecto de lo religioso, cualquiera que sea su evolución futura: la **ética humanista**. Esta, que se asienta en la "experiencia religiosa" que implica una vida "humanamente" **lograda**, señala el fin (autorrealización del hombre) y los valores desde los que ha de juzgarse la religión. Desde su concepto funcional, Fromm ha roto la ecuación marxiana que equiparaba religión (toda religión) a alienación,mas para reivindicar una religión no alienada ni alienante que en cuanto a su posibilidad futura sólo cabe señalar su vinculación a lo que sea la "sociedad sana" que resulte de la praxis transformadora impulsada por los individuos que asuman el fin y los valores éticos del **humanismo radical**. Desde el horizonte utópico, la meta de una "sociedad sana" no implica la abolición de la religión , pero sí la superación de la religión como "religión separada", como ámbito alienado al que el hombre traspone el amor y la justicia que la sociedad real niega -lo que no impide, sino todo lo contrario, que la religión pacte con esa realidad social, dando a Dios y a Mammon, a cada uno, lo suyo-[289]. En cualquier caso, para Fromm, si una religión no alienada sólo es concebible como religiosidad humanista que, desde la radical experiencia del "sentido" de "ser humano", se

---

287 Cf. PR,139 ss. (VI,286 ss.); RE,139 (IV,364).

288 SD,198 (VI,221).

289 Cf. Epílogo de Fromm ("Religion und Gesellschaft") en R. FUNK: Mut zum Menschen, Ob. cit.,pp.359-360.

proyecta en la práctica del amor y la justicia -lo que **debe ser** para los creyentes "vivir" a Dios[290]-, para ello, la mejor garantía antiidolátrica, y lo que es de suyo consecuente con el reconocimiento de la autonomía y límites del hombre, es el **no-teísmo.**

10.3. HUMANISMO RADICAL Y SOCIALISMO DEMOCRATICO. EXIGENCIAS ETICO-ANTROPOLOGICAS PARA LAS MEDIACIONES SOCIOPOLITICAS

La concepción frommiana del socialismo, tal como se configura después de los años treinta, la hemos ido recogiendo a través de su crítica a la sociedad contemporánea -tanto en la que hace del "capitalismo tecnocrático" como en la lleva a cabo respecto a los regímenes comunistas, por una parte , respecto a las insuficiencias de la socialdemocracia tradicional, por otra- y, muy en especial, a través de su misma interpretación de la visión del socialismo de Marx[291]. Si ahora al término de nuestro largo recorrido por el pensamiento de Fromm, volvemos de nuevo sobre ella es para destacar los rasgos más propios de su concepción **ético-utópica** del socialismo -a nuestro juicio, no "utopista"-, poniéndolos en conexión con la **ética humanista** que ha desarrollado a partir de su teoría antropológica.

En su reflexión ética, Fromm, como hemos visto, trata de dar cuerpo a la orientación ética del **humanismo radical,** inseparable de su perspectiva utópica. Y ambas, orientación ética y perspectiva utópica, cualifican la esencial dimensión política de ese **humanismo radical.** Tal dimensión política es la que se concreta, para Fromm, en el humanismo radical como **humanismo socialista.** Desde su punto de vista, dicha concreción se apoya en las mismas exigencias de la **ética humanista.** Esta señala al hombre como valor supremo para el hombre, y más concretamente, a la autorrealización "humana" de cada individuo como el único **fin** ético, en relación al cual se definen los principios y valores, de cuya objetividad y universalidad como criterio de regulación ética y de evaluación moral de las realizaciones del hombre ha pretendido dar cuenta Fromm desde el "modelo de naturaleza humana". Si la autorrealización del individuo pasa de manera determinante por la interrelacionalidad en que él mismo se constituye, la normatividad que implica la autorrealización como fin traduce, por una parte, lo que son exigencias **inmediatas** para el individuo en sus relaciones consigo y con los demás y, por otra, indica lo que son exigencias **mediatas** respecto de la realidad social en la que los hombres han de pretender dicha autorrealización. La autorrealización del individuo no cabe pensarla en los términos del "individualismo" de la tradición liberal-burguesa. El desarrollo "productivo" de la "humanidad" de cada cual sólo tiene lugar asumiendo la propia separatidad, y afirmando desde ahí la singularidad de cada uno, **en** la dinámica de unas relaciones "humanizadas", o en proceso de "humanización" progresiva. La alternativa de egoísmo o altruismo es, "humanamente", un falso dilema. Desde el punto de vista del individuo, no cabe hablar de autorrealización si su práctica vital, su modo de existencia, no incluye el esfuerzo activo por promover la autorrealización de los demás. Eso es lo que "humaniza" las relaciones interpersonales. Pero como quiera que sean, éstas se hallan mediadas socialmente. De ahí que el empeño por esa autorrealización

---

290 Cf. PSC,291 (IV,246).

291 Cf. Supra, 5.2: "Irracionalismo y alenación en la sociedad del capitalismo tecnocráticio"; 5.3: "Los frustrados intentos de superación del capitalismo"; y 8.1.4: "La visión del socialismo de Marx".

de los individuos **en** unas relaciones "humanizadas", incluya, si es tal, el esfuerzo solidario por promover las condiciones de vida en que sea **posible** la autorrealización de todos. Ese esfuerzo es una exigencia ética para los individuos, cuyo "propio interés" autorrealizativo no se puede divorciar, aunque sí es necesario distinguirlo, del interés por la emancipación de todos -cuya universalidad comporta precisamente "hacer justicia" **a favor** de los que más soportan el peso de la injusticia bajo las relaciones de dominio-. El interés emancipatorio se sostiene sobre la misma exigencia ética que conlleva el interés por la autorrealización -la consideración del hombre como fin-, pero implicando ahora la necesidad de articular las mediaciones sociopolíticas requeridas para el logro de las condiciones de libertad y justicia que dicha exigencia ética reclama. Ese es el objetivo de una praxis política transformadora de la realidad social en dirección a la meta señalada -en la perspectiva frommiana- por la imagen de la "sociedad sana" como condensación ideal-regulativa, sobre el horizonte utópico, de lo que supone una sociedad emancipada, en la que la libertad de todos sea condición efectiva para la autorrealización de cada uno.

Esa, y no otra -no la visión escatológica de la "sociedad perfecta"-, es la utopía del proyecto socialista como proyecto de transformación social que trascendiendo, en cuanto proyecto, la realidad social dada -la cuestión no se cifra en hacer mejoras "de detalle" al capitalismo-, y contando con las posibilidades reales de cambio, pretende lo que **aún-no** existe, **visualizando** para ello una **nueva perspectiva**: no la de la forma absoluta y final de la vida -subraya Fromm-, sino la perspectiva de una sociedad "más humana"[292]. El acento frommiano recae sobre la esencial orientación y raíz ética de esa perspectiva, en virtud de la cual o el socialismo es humanista, o no es socialismo -y no ya por lo que se refiera sólo a lo que se logre en el futuro, sino a la praxis misma que se reclame del socialismo-. Desde la perspectiva del **humanismo radical**, puede entonces afirmar Fromm:

> "El socialismo es no sólo un programa socioeconómico y político; es un programa humano: **la realización de los ideales del humanismo en las condiciones de una sociedad industrial**"[293].

El sentido de las transformaciones socioeconómicas que se pretendan sólo puede venir dado por la orientación **ética** de un **socialismo humanista.** Dicha orientación, para Fromm, que en ningún momento habla de una "ética socialista", no puede ser otra que la de la **ética humanista,** en el buen entendimiento de que ésta se plantea ya desde un humanismo **radicalizado**, esto es, crítico y absolutamente coherente con el principio de autonomía. Los fines del socialismo, por tanto, no pueden ser otros que los señalados por la consideración del hombre como valor supremo. El socialismo es el cauce mediador para hacer efectivo ese principio ético fundamental al nivel de la realidad social, desde sus estructuras económicas hasta sus instituciones políticas,pasando por toda la trama de las relaciones sociales. Un sistema social, dice Fromm, "es no sólo un sistema de **relaciones entre cosas e instituciones,** sino también un sistema de **relaciones humanas**", y si hay que cambiar las estructuras e instituciones es para conseguir unas relaciones humanas "humanizantes" donde los individuos no sean utilizados como **medios**[294]. Si las transformaciones

---

292 Cf. "El socialismo humanista", en SDEE,127 (V,40).

293 Ib.,128 (V,41).

294 Cf. Ib.,107 (V,31).

socioeconómicas no apuntan a ese objetivo, se quedan a medio camino. Es tal objetivo el que hace del socialismo un "programa humano". Se trata de cambiar las condiciones socioeconómicas para dar paso a unas nuevas condiciones de vida, definidas no sólo en los términos relativos a las necesidades materiales, sino también y fundamentalmente en términos de respeto a la dignidad de todos, es decir, unas condiciones de **libertad** y **justicia**. Desde una perspectiva socialista humanista, la libertad no puede reducirse a **libertad negativa**, sino que las condiciones de liberad han de ser tales que impliquen también una efectiva -por exigencia del mismo principio de justicia- **libertad positiva** para todos. Por eso, la consideración ético-política del hombre como "supremo valor de todo ordenamiento social y económico", se traduce efectivamente a nivel social en la instauración de "las condiciones para el pleno desarrollo de las potencialidades del hombre (...) y permitirle lograr una real libertad e individualidad". Dicho, con Fromm, negativamente: se trata de erradicar las condiciones alienantes que hacen de la vida del hombre una vida mutilada, lo que implica superar las contradicciones históricas que alimentan esa alienación[295].

Es a ese nivel de las condiciones de vida y de las relaciones sociales, donde el socialismo, como mediación para el logro de una "sociedad sana" -no otra cosa es una "sociedad socialista"-, ha de realizar, acometiendo las transformaciones estructurales necesarias para ello, los "ideales del humanismo", que en el plano de la realidad social son los de libertad y justicia. A partir de éstos, como ingredientes fundamentales de la **utopía social**, se definen, pues, las condiciones socialmente necesarias para que sea viable la autorrealización **de todos** los individuos en cuanto **utopía personal** para cada uno de ellos. La autorrealización es asunto de los individuos, no de la "sociedad"; lo que sí se juega a nivel social son las condiciones para ella, esto es, la emancipación de los individuos. En referencia, pues, al "principio de justicia", de cuya realización depende que haya condiciones efectivas de libertad, hay que evaluar éticamente la realidad social. Es, por consiguiente, el "principio de justicia" el que constituye el nervio ético del socialismo como proyecto, el que le hace guiarse emancipatoriamente por las exigencias, a nivel sociopolítico, de la autorrealización de los individuos. Es por la realización de la justicia hacia el logro de la libertad, evaluable en función de "la participación activa del individuo en la determinación de su propia vida y la de la sociedad"[296], como se media políticamente la "humanización" de la realidad social según los valores de la **ética humanista**.

En el plano individual, los valores éticos suponen exigencias inmediatas, por más que su realización se vea socialmente mediatizada; pero en el plano social, los valores éticos no pueden ser incorporados **directamente** a la vida social. Como objetivamente válidos proporcionan criterios de valoración respecto de la "calidad moral" de la vida social, y suponen principios orientadores para un proyecto de transformación social orientado éticamente. Pero tales principios y valores irán "informando" la realidad social en tanto los individuos los hagan suyos. La excepción a ese respecto es el "principio de justicia", que es el susceptible de ser articulado políticamente. Por eso, Fromm, a la vez que critica la escisión entre ética y política como exponente de una realidad social de alienación, insiste en el autoritarismo al que tiende todo intento de incorporar valores objetivamente válidos a la vida social, pretendiendo una homogeneización moral de la sociedad. Esa fue la pretensión de los regímenes teocráticos, y de sus sucedáneos secularizados que son los

---

295 Cf. Ib.,108-109 (V,31-32).

296 ML,300 (I,376).

dictatoriales -incluida toda "dictadura del proletariado"-[297].

Si el socialismo responde al "principio de justicia", como exigencia de "hacer justicia" instaurando las condiciones de "salud" social que reclama el respeto incondicional a la dignidad de cada individuo como fin, el "**programa humano**", y no meramente socioeconómico, tendente a ello, será factible si hay **hombres** que lo hagan suyo, lo que sólo puede ocurrir desde la **opción moral** a favor de tal proyecto socialista y de los valores humanistas que implica[298]. Tal es el punto de vista de Fromm, en el que se condensa su concepción **ética** del socialismo, la cual la sostiene **sin infravaloración alguna en lo tocante a las condiciones económicas, sociales y políticas necesarias para que una transformación socialista de la realidad social sea viable.** Fromm no es voluntarista, pero no suscribe, ni explícita ni implícitamente, ningún determinismo. Una sociedad "más humana" no sobrevendrá por ninguna ciega fuerza de la historia, y el socialismo, como mediación hacia ella, no se desarrollará en virtud de alguna oscura determinación histórica. Por el contrario, sólo puede desplegarse como praxis sociopolítica conscientemente asumida por los individuos, tras cuya opción moral a su favor puede hablarse de su articulación organizativa y estratégica a corto, medio y largo plazo[299].

Sólo desde una perspectiva no determinista, y, por consiguiente, **ética**, puede ser el socialismo verdaderamente humanista y, en términos más directamente políticos, **democrático**. Hay que recordar en este punto que desde 1941, en El miedo a la libertad, habla Fromm de **socialismo democrático**, entendiendo el socialismo como realización plena de la democracia[300]. No hay otra manera de llevar adelante un proyecto de emancipación con las miras puestas en la autorrealización de los individuos, es decir, en el hombre como fin. De suyo, desde la óptica frommiana, la expresión de "socialismo democrático" es tan redundante como la de "socialismo humanista". No cabe hablar de socialismo si no es humanista, e igual ocurre en términos de democracia. La expresión obviamente, tiene una clara intención demarcatoria, frente al totalitarismo del llamado "socialismo real" -Fromm ya critica abiertamente el sistema soviético en las páginas de El miedo a la libertad- y por otro lado, en relación a la socialdemocracia. Fromm señala siempre a una "tercera vía", distinta de estos en las que se escindió la izquierda, para llegar a una situación de parálisis por la segunda y a las aberraciones stalinistas por la primera. Después de todo, en el empeño por dar concreción al proyecto de un **socialismo democrático**, Fromm también se mantiene fiel a lo que fue el posicionamiento político de la mayoría de los "frankfurtianos" en los años treinta, que ni tragaron con el leninismo, ni aceptaron las claudicaciones de la socialdemocracia alemana. Desde su punto de vista, el **socialismo democrático**, por su dimensión ético-utópica, implica la fe en el hombre y la consideración de este como fin que faltan en el leninismo, y la convicción acerca de las posibilidades de una transformación seria de la realidad social capitalista de la que adolece la socialdemocracia. Desde ambos polos, aborda Fromm, en la perspectiva del **socialismo democrático**, los problemas más concretos en torno a las mediaciones sociopolíticas de cara al aún-no realizado de una "sociedad sana".

Fromm no ha escurrido el bulto a la hora de abordar los problemas que

---

297 Cf. MCH,77-78 (V,382).

298 Cf. PSC,220 y 225 (IV,184 y 190).

299 Cf. RE,18-19 (IV,266-267). "El socialismo humanista", en SDEE,107 y 112 ss. (V,31 y 33 ss.).

300 Cf. ML,299 ss. (I,375 ss.).

entraña la transformación de la realidad social, cuya dificultad es innegable a la vista de la consolidación del "capitalismo tecnocrático". Naturalmente, muchas de sus propuestas más concretas son discutibles, máxime cuando presentan una relación muy directa con el contexto sociopolítico estadounidense desde y para el que se formulan[301]. Nos interesa en este momento ir a las líneas de fondo y a los problemas más cruciales frente a los que Fromm toma una posición definida.

En primer lugar, Fromm desecha como un problema caduco la vieja cuestión de o revolución o reforma, como dilema que en las sociedades capitalistas occidentales ha perdido toda vigencia. La verdadera cuestión se cifra en que las reformas, aun con su gradualismo, sean radicales, es decir, en que efectivamente sean transformadoras[302]. Y en cualquier caso, la salida desesperada del sabotaje ante la imposibilidad de un cambio revolucionario, no sólo no tiene virtualidad transformadora alguna, sino que cierra el paso a las transformaciones posibles en tanto refuerza la dinámica represiva del Estado y origina, además, reacciones regresivas en la población. Por lo demás, pensar en términos de revolución política, en el sentido fuerte de cambio violento, es una ingenuidad temeraria desde el punto de vista de la misma complejidad infraestructural de sociedades muy industrializadas y, a la vez, densamente pobladas. Por lo demás, el socialismo democrático, y ya en el terreno de los principios, parte del valor ético-político de la democracia, y el eje de su estrategia política no puede ser otro que el apoyo activo de la mayoría de la población[303]. El problema estriba entonces en profundizar la democracia, haciéndola una "democracia participativa", y en extenderla más allá de los cauces políticos tradicionales. Es en este sentido que Fromm propugna no sólo la profundización de la democracia **política**, sino también el logro de una democracia **económica** e incluso **industrial**[304]. En esa dirección, Fromm plantea como principio a seguir, tanto a nivel político como económico, el combinar la máxima descentralización posible con la mínima centralización necesaria. Entre un nivel y otro, la clave está en la vertebración "desde abajo" de la sociedad, potenciando los ámbitos de discusión y participación y los nuevos movimientos sociales. Por último, Fromm concede una gran importancia a la batalla en el terreno de las ideas, y no sólo por la necesaria crítica antiideológica, sino, a la par, porque el **socialismo democrático** apela a la razón y sólo desde ahí puede ir ganando terreno en lo que a la adhesión de un número cada vez mayor de ciudadanos al proyecto socialista se refiere[305].

No nos vamos a detener en una exposición más pormenorizada de las propuestas frommianas en esas múltiples direcciones -que, por otra parte, fueron saliendo "en negativo" cuando recogimos su crítica a la sociedad contemporánea y su análisis de la crisis en que se halla-. Sí queremos insistir en algo que anteriormente recogimos de pasada: el hincapié en la necesidad de

---

301 Cf. PSC,265 ss. (IV,224 ss.); RE,98 ss. (IV,330 ss.); "El socialimo humanista", en SDEE,111 ss. (I,32 ss.); TS,166 ss. (II,395 ss.).

302 Puede verse PSC,226 (IV,191); PSH,15 ss. (V,49 ss.); RE,99 y 141-143 (IV,330-331 y 365 y 368).

303 Cf. RE,140 (IV,365).

304 Cf., por ejemplo, ML,299 (I,376); "El socialismo humanista", en SDEE,110-111 (V,31-32); PSC,199-200, 213, 233 ss. (IV,168, 179 y 197 ss.); PSH,275-280 (V,179-182); RE,104 ss. (IV,335 ss.); TS,171 ss. (II,399 ss.)

305 Cf. "El socialismo humanista", en SDEE,112 y 121; PSH,295 (V,189); RE,145-147 (IV,369-371).

un cambio simultáneo a todos los niveles (económico, social, político e ideológico), conclusión a la que llega Fromm desde la constatación de la insuficiencia de la socialización de los medios de producción[306]. Si los cambios, por ejemplo, se producen sólo en el nivel económico, sin verse arropados por los inducidos en otros, acaban distorsionando el proceso con su unilateralidad, e incluso pueden volverse en contra de la dirección pretendida. De fondo, tras esta tesis frommiana está su teoría del "carácter social": mientras éste no cambie de "orientación", la transformación de la realidad social permanece en el aire. Por ello, es necesario que se produzcan simultáneamente los cambios en los distintos niveles, lo que sólo puede hacerse gradualmente, para que converjan sobre el modo de vida de la gente, generándose las condiciones para que el "carácter social" evolucione hacia una tendencia "productiva" y desde ella, dada su función mediadora, retroactúe sobre esos diferentes niveles de la realidad social. Es desde esa perspectiva globalizante desde la que Fromm se permite hablar de "revolución cultural", atendiendo a la radicalidad del cambio necesario.

Tras todo lo dicho, una cuestión queda pendiente, aunque ha ido asomando por un lado y por otro: ¿Quién realiza el cambio? ¿Cuál es su base sociológica? O en términos más clásicamente marxistas: ¿Donde está el "sujeto revolucionario"? Se ha dicho con respecto a Fromm que evade ese problema crucial del **"sujeto colectivo"** que sea capaz de transformar efectivamente la sociedad capitalista, apoyando esa crítica en al ya conocida, y abordada por nuestra parte, de que psicologiza lo social, olvidando a partir de ahí la dinámica colectiva de los intereses de clase[307]. Si fuera verdad que se desentendiera de dicha problemática, Fromm quedaría lejos de la órbita de Marx, al eludir una cuestión que, si se deja sin respuesta, impide el que se hable propiamente de mediaciones **sociopolíticas.** Nuestra opinión es que no se desentiende de ella, aunque, por otra parte, en la respuesta que apunta a la misma se aleja, indudablemente, de la posición de Marx, pero en un punto que a juicio de Fromm es precisamente un lastre con el que carga la visión marxiana del socialismo: la concepción mesiánica del proletariado. Frente a ella, podemos adelantar que la posición frommiana es del todo consecuente con su visión ético-utópica del socialismo como **heredero** de las esperanzas mesiánicas; éstas se recogen transformativamente en un mesianismo sin Mesías, y si efectivamente es así, es que no puede "invocarse" ninguno, tampoco por tanto un mesías colectivo secularizado. Sobre ese telón de fondo, es necesario precisar por dónde transita Fromm en lo que se refiere al interrogante planteado.

Hay que reconocer que, ciertamente, la mirada ética de Fromm recae especialmente sobre la problemática del individuo en una sociedad alienada y alienante como es la del "capitalismo tecnocrático". Por otra parte, y en conexión con ello, su visión del socialismo se centra sobre la condición de éste como mediación emancipatoria para la autorrealización de los hombres concretos. En ese sentido, Fromm, a la vez que piensa que tal era básicamente la visión marxiana, continúa en la clásica tesitura "frankfurtiana" de poner en el socialismo la esperanza de que fuera capaz de posibilitar aquello que traicionaron las revoluciones burguesas: la plena realización de la individualidad. Desde el punto focal del individuo, el conflicto fundamental de intereses se plantea entre el "interés humano" de éste y los intereses sociales, o, dicho de otro modo, entre las "necesidades humanas" y las necesidades del sistema. Cabe decir incluso que dicho conflicto se plantea en última instancia en los

306 Cf. PSC,289 (IV,245); "La condición humana actual", en CHA,15 (V,271); RE,147 (IV,371); TS,132 (II,361-362).

307 Cf. P. ZIMA: La Escuela de Frankfurt, Ob. cit.,pp.153 y 160.

términos de **poder-libertad**: cómo rescatar la libertad y afirmar la individualidad frente al poder de la totalidad, esto es, frente a la dinámica del sistema socioeconómico, la cual, por otra parte, se sobrepone sutilmente a los individuos, no ya por las coerciones externas, sino sobre todo bajo la forma de una "autoridad (irracional) anónima" que a su vez se ve continuamente fortalecida desde las instancias concretas de poder que ocupan las élites dominantes. La cuestión, no obstante, es que esa perspectiva no implica situar el conflicto a un nivel exclusivamente psicológico-individual, sino más bien retomar su mismo replanteamiento fáctico a nivel social, contando con que si los "factores objetivos" condicionan los "subjetivos", también éstos, sociopsicológicamente condicionan a aquéllos.

Es verdad que el conflicto entre intereses de clase pierde relevancia en Fromm, pero eso no significa que pierda de vista la realidad objetiva del antagonismo de clases, al que siempre considera como algo consustancial al sistema capitalista[308]. Ahora bien, dicho eso, lo que también se puede afirmar es que el conflicto social pasa a revestir, a los ojos de Fromm, nuevas y especiales características en el marco de las sociedades industrializadas de Occidente, toda vez que la alienación llega bajo nuevas formas a todas las esferas y a todas las clases, homogeneizando a los individuos. Las diferencias de clase quedan en segundo plano, e incluso la misma atomización que fomenta el sistema, junto a la fuerte dinámica de reestratificación social, hace además que difícilmente se tenga conciencia alguna de intereses de clase. En esa misma dirección, Fromm parte explícitamente del hecho de la integración de la clase obrera en el sistema capitalista, perdiendo todo el potencial revolucionario que en Marx pudo alimentar las expectativas puestas en ella. Por otro lado, y siguiendo atento a los "puntos débiles" de éste, Fromm, como podemos recordar, insiste en que las clases no se pueden definir ya meramente en relación a la **propiedad** de los medios de producción, sino en relación al **control** de los mismos, a la vez que en relación al "control" del "material humano" que entra en juego en los procesos de producción, distribución y consumo. En conexión con ello, aparece una nueva forma y objeto de propiedad: la "propiedad" de la información y de los medios de comunicación de masas. Todo eso forma parte de la trama de un capitalismo muy distinto ya del capitalismo decimonónico. La conclusión frommiana es que la línea divisoria principal del antagonismo social pasa entre la gran **mayoría** de la población y la poderosa **minoría** que controla los centros de poder y decisión[309], pero de manera que todos, a un lado y otro, están enajenados y esclavizados al sistema -el capitalismo de consumo ahoga las diferencias (desde luego, no las anula, sino que en todo caso las aumente)-.

Desde ese replanteamiento de la situación, y aparte otras razones de fondo, Fromm es consecuente cuando no reconoce ningún sujeto revolucionario -o sencillamente transformador- colectivo. De todas formas, frente a cualquier concepción apriorística, y en el fondo esencialista, respecto a la clase obrera como sujeto histórico, ya le puso en guardia a Fromm su investigación sociopsicológica de los años treinta, al estudiar las previsibles reacciones de los trabajadores alemanes ante el nazismo. Pero, con todo, si no hay ningún sujeto dado, la cuestión es generarlo. Consolidar una **base sociológica para el cambio social** es un problema de supervivencia, y ante él Fromm se resiste a abandonar el terreno de la praxis, excluyendo el refugio en una "teoría

---

308 Así lo mantiene hasta el final de su obra: cf. TS,114 (II,351).

309 Cf. ML,299 (I,376); TS,187 (II,412).

crítica" inoperante escudada en la "dialéctica negativa"[310]. Si determinista es confiar en un sujeto colectivo esencialistamente fijado, no menos lo es quedarse, ante su ausencia, a esperar los mejores tiempos en que surja. La postura frommiana es que tal **base social** hay que ganarla, convocando a los individuos que, conscientes de la encrucijada actual, sean capaces de optar por una praxis transformadora radical. En ese sentido, el **socialismo democrático** se sustenta sobre la opción de los "interesados", aunque evidentemente el interés por dicha opción, o la predisposición hacia ella, no se distribuye homogéneamente a lo largo del espectro sociológico.

Desde tal enfoque, Fromm viene a plantear una estrategia de concienciación política y motivación ética que, partiendo de lo que pueden considerarse "minorías militantes", ganen a la mayoría, a favor del cambio social, frente a las minorías dominantes. Como la clave del proceso está en la transformación del "carácter social", la "clave de esa clave" está -recordemos la polémica con Marcuse- en que haya individuos que, por encima del "término medio", desarrollen su "carácter productivo", el cual, en términos políticos, se traduce en lo que Fromm sabemos que llama "carácter revolucionario". En la medida en que la transformación en dirección socialista se vaya consiguiendo, la sociedad será más "sana", es decir, el "carácter social" habrá girado hacia una "orientación productiva". Y una vez que todos estén "despiertos", dice Fromm, "ya no habrá necesidad (...) de caracteres revolucionarios: sólo habrá seres humanos plenamente desarrollados"[311]. Pero eso, formulable también diciendo que "en un proceso de ilustración sólo hay participantes"[312], apunta ya a esa situación del grado óptimo de no-alienación que habrá supuesto una "aproximación" a la meta utópica. Por lo demás, lo que sea la función de un partido socialista, Fromm la entiende en analogía con lo que supone el "carácter revolucionario" en la dinámica sociopsicológica. Lejos de toda concepción de vanguardismo político, un partido socialista es un cauce de participación activa en el proyecto transformador de la realidad social, y su eficacia política en términos "humanos" depende de la medida en que "anticipa" en su dinámica interna y con la coherencia de su praxis colectiva los fines que pretende[313] -de la misma manera que el "carácter revolucionario" "anticipa" en la realidad existencial de los individuos "productivos" lo que cabe entender que será propio del "carácter social" de una "sociedad sana"-.

Lo expuesto corrobora la visión frommiana del socialismo en la clave ético-utópica del **humanismo radical**. Si por **radical** es crítico, y exige el análisis lúcido de la realidad social contra toda clase de "ilusiones", también por **radical** pone las raíces vivificadoras del **socialismo democrático** en el terreno de la **ética humanista**, el del "deber-ser" como "interés por ser", que queda abierto entre el "ser" y el "poder -ser" del hombre. Por ambas cosas, por el análisis **crítico** que supone y por su raíz **ética**, la **intención utópica** de la propuesta frommiana de un **socialismo democrático humanista** queda lejos de alentar una utopía mitificada. Lo que pretende Fromm es dar cuenta de la

---

310 Cf. RE,143 (IV,367-368).

311 "El carácter revolucionario", en CHA,77-78 (IX,353).

312 J. HABERMAS: Teoría y praxis, Ob. cit.,p.48.

313 Cf. PSC,270 (IV,228); "El socialismo humanista", en SDEE,119 ss. (V,37 ss.).

razonabilidad ético-antropológica de la opción moral a su favor[314], urgida por el imperativo de la praxis en una encrucijada que exige una inaplazable respuesta **humanista** si queremos una supervivencia "humanizada". Y para la praxis, tanto individual como colectiva, las "imágenes utópicas", como concreción de los ideales éticos regulativos, son, ciertamente, necesarias[315]. Ellas movilizan hacia lo **aún no** realizado. De ellas no puede desentenderse la reflexión filosófica.

---

314 A este respecto, traemos a colación estas palabras de K. O. APEL: "La 'toma de partido' en la situación histórica concreta encierra siempre un compromiso arriesgado que no pueden respaldar ni el saber filosófico ni el científico. En este punto -y no ya en la toma de partido por la emancipación en general que, como hemos intentado mostrar, puede justificarse filosóficamente- cada hombre tiene que asumir una decisión 'moral' de fe, que no es fundamentable o no lo es totalmente" ("El a **priori** de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética" en La transformación de la filosofía, vol.II,Ob. cit.,p.412).- Pensamos que en ese "no serlo totalmente" -luego "sí lo es parcialmente"- en donde se inscribe el intento frommiano de mostrar la razonabilidad moral, justificable éticamente, por una toma de partido **más definida** a favor del socialismo como mediación emancipatoria.

315 Así llega a reconocerlo expresamente J. HABERMAS en "Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy", en Ensayos políticos, Ob. cit., p.46.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Para nuestro diálogo con Fromm nos acercamos a su obra con la pretensión de indagar en la índole de su propuesta utópica. Nuestro interés por su pensamiento crítico-utópico venía marcado, además, por los términos en que actualmente se plantea el debate filosófico de la "postmodernidad". En éste, la línea divisoria entre las posturas en liza pasa entre quienes piensan que se ha cerrado el ciclo que se abrió con la Ilustración y ha llegado la hora de proclamar "el fin del sentido emancipador de la historia" (Vattimo) y quienes, por otra parte, sostienen que hay que seguir postulando ese sentido, desde la revisión crítica del proyecto ilustrado, recuperándolo sobre nuevas bases, para reafirmar su validez como "proyecto inacabado" (Habermas, Apel). Por nuestra parte pensamos, además, que en ese debate encuentra su última manifestación la crisis del pensamiento utópico -c, mejor, de intención utópica-, como una crisis arrastrada ya desde años atrás. La crisis de dicho pensamiento -y el marxismo en general entra ahí de lleno- cuestiona radicalmente, desde el derrumbe de la noción de "progreso" como **nuevo mito** de la razón ilustrada, toda pretensión de afirmar el sentido emancipador de la historia, que es lo que ha hecho el pensamiento utópico moderno en cualquiera de sus variantes. La cuestión entonces, puestos a apostar moralmente -y recusando, por tanto, todo teleologismo metafísico- por dicho sentido emancipador, es si es posible, esto es, racionalmente consistente, un pensamiento de intención utópica liberado de la mitología del progreso; y dado que ésta se generó desde unas concepciones utópicas lastradas de escatologismo, la cuestión es, en definitiva -tal como nos preguntábamos en la Introducción-, si es posible, supuesto que sea necesaria, una utopía no escatológica, una **utopía no mitificada.**

En relación a Fromm, nuestra hipótesis de trabajo era que su pensamiento unánimemente reconocido como utópico -y por muchos tachado de "utopista", si no de "escatologista"-, presenta justamente una concepción no mitificada de la utopía -lo que quiere decir, como hemos tratado de mostrar, que las acusaciones indicadas son injustas-. Nuestro planteamiento no se podía circunscribir a recoger lo que Fromm dice directamente sobre la utopía, a señalar cuál es su concepto de la misma o inclusive del pensamiento utópico como tal -cabía pensar que dijera una cosa, e hiciera otra-. Era necesario entrar a fondo en la gestación y en la trama de su pensamiento crítico-utópico, para desde ellas ganar su concepción de la utopía, así como el perfil que ésta presenta, y ver cómo y desde qué bases se sostiene su propuesta utópica para poder corroborar si, efectivamente, estamos ante una utopía no mitificada. Eso es lo que hemos hecho a lo largo de nuestro recorrido por toda su obra, tratando de reconstruir genéticamente la configuración de su pensamiento y la articulación de su edificio teórico.

En su "etapa de Frankfurt", Fromm, desde la síntesis freudomarxista, desarrollaba su tarea crítica dejando ver su inclinación a ir más allá de ella

apuntando expresamente a la necesidad de esclarecer y dar concreción a sus implícitos ético-utópicos. Para Fromm no bastaba con el análisis crítico de la irracionalidad deshumanizante presente tanto en la vida individual como en la dinámica social. La necesidad de orientar la praxis planteaba como ineludible, para la propia teoría, el dar cuenta de las metas emancipatorias a nivel social, así como de sus correlativas exigencias psicoantropológicas, condicionantes respecto a las mismas mediaciones sociopolíticas para el logro de aquéllas. Este era el punto de vista de Fromm que había de afianzarse a partir de los años cuarenta para ser elemento definitorio del carácter profundamente dialéctico de su modo de pensar.

El pensamiento crítico-utópico de Fromm adquiere su configuración definitiva como **humanismo radical no-teísta.** Hacia él se encamina su trayectoria desde el momento en que, tras la ruptura con la ortodoxia psicoanalítica, inicia un proceso que le conduce, a través de sus relecturas de Marx y Freud, hacia la reelaboración de sus planteamientos desde la autoubicación en las coordenadas más amplias de la tradición humanista. Desde ellas puede, a su vez, recuperar abiertamente la herencia de la tradición judía en la cual hunden sus raíces últimas la intención ético-utópica que, desde el principio, dinamiza su pensamiento. Avanzando hacia la consolidación de su posición humanista radical, Fromm no sólo potencia la vertiente positiva de su pensamiento, como esa otra que ve necesario explicitar al lado de la vertiente negativa de la crítica, sino que va profundizando la reflexión ético-antropológica en la que tanto su crítica como su propuesta encuentran su punto de apoyo. Sobre ella se sostiene lo que hemos llamado su **utopía antropológica,** hacia la cual confluyen las líneas maestras de su construcción teórica, líneas cuyo trazado venía impulsado ya desde la maduración progresiva de los planteamientos frommianos en su "etapa de Frankfurt".

La teoría antropológica de Fromm, gravitando sobre un concepto radicalmente dialéctico de "naturaleza humana", impide de todo punto la "reescatologización" de las metas utópicas, sean las de la **autorrealización individual,** sean las de la **emancipación social.** Estas no señalan ningún final garantizado, sino que indican lo que es el **fin** -a nivel individual y a nivel social, respectivamente- para el **aquí y ahora** de nuestra existencia, plasmando la exigencia ética de ese fin en **ideales regulativos** de hombre y de sociedad, los cuales no son sólo **punto de referencia** para la orientación de la praxis, sino siempre también **instancia crítica** respecto de las realizaciones humanas, que siempre tendrán por delante, en el límite del **horizonte intrahistórico,** esas **imágenes** de lo que puede y debe-ser una "humanidad" lograda y de lo que ésta exige en cuanto a una sociedad "humanizada".

La utopía antropológica de Fromm no pasa por encima de la finitud humana; es más, afronta de cara la dimensión trágica de la existencia humana, sin soslayar el "problema" de la muerte -la cruz de todo pesamiento utópico-. La afirmación del "sentido" siempre será la afirmación de la vida contra y a pesar de la muerte; para el **humanismo radical** nunca será a sus espaldas. Y la vida, por lo demás, es siempre vida de hombres concretos; por ello, desde la perspectiva frommiana, no cabe ninguna afirmación del sentido emancipador de la historia si no es desde el prisma del sentido de la existencia de los individuos. El sentido de la historia no puede sostenerse sobre el sin-sentido de la existencia de los hombres que la protagonizan. El respeto a la individualidad exige la denuncia de toda idolatría, también la del futuro. Es por el valor de cada hombre como fin por lo que el sentido de la historia no puede definirse más que en función de los logros hacia una sociedad en la que nadie sea tratado como medio y en el cual las condiciones de vida sean tales que

para cada uno sea posible su propia autorrealización. No obstante, la existencia del individuo siempre será problemática, y su propia sentido no le vendrá dado por nadie si no es por sí mismo, emergiendo de la calidad "humana" de su "experiencia de ser". La **razón** puede -y ha de hacerlo, en tanto se asuma una existencia consciente- esclarecer ese sentido de la existencia individual y dar cuenta del fin en relación al cual la historia puede tener sentido, pero en cualquier caso, esa razón no es soporte de ninguna certeza, y su **fe racional** conlleva la "**esperanza paradójica**" que implica el dejar absolutamente vacío el "hueco de Dios". Desde Fromm, la utopía no mitificada de un **humanismo radical no-teísta** (antiidolátrico) es, pues, el mejor baluarte contra las mitificaciones, incluidas las de cualquier presunta utopía -que en tal caso, no sería sino ideología-.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

I. ESCRITOS DE ERICH FROMM

1. OBRA COMPLETA

- *Gesamtausgabe* (10 vols.). Edición crítica preparada por Rainer Funk. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980-81.

2. EDICIONES ORIGINALES Y VERSIONES EN CASTELLANO[1]

- "Dauernde Nachwirkung eines Erziehungsfehlers", *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, 1 (1926/1927), pp. 372 ss.

- "Der Sabbath", en *Imago*, 13(1927), pp. 223-224. Vers. cast.: "El Sábado", en *Convivium*, 42(1974), pp. 115-123.

- "Psychoanalyse und Soziologie", *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, 3 (1928/1929), pp. 268-270.

- "Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion", *Imago*, 16 (1930), pp. 305-373. Vers. cast.: *El dogma de Cristo*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

- "Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz", *Zeitschrift für Psychoanalystische Pädadogik*, 4 (1930), pp. 5-9.

- "Ödipus in Innsbruck. Zum Halsmann-Prozess", *Psychoanalytische Bewegung*, 2 (1930), pp. 75-79.

- "Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft", *Imago*, 17 (1931), pp. 226-251.

- "Politik und Psychoanalyse", *Psychoanalytische Bewegung*, 3 (1931), pp. 440-447.

---

[1] De las recensiones hechas por Fromm en la *Zeitschrift für Sozialforschung* hemos recogido sólo aquéllas a las que hemos hecho referencia en nuestro trabajo. Para las demás recensiones hechas por Fromm en los años treinta, así como para más información sobre artículos suyos aparecidos en la prensa diaria, sobre otras entrevistas, sobre reincorporación de textos frommianos en obras colectivas, y sobre traducciones a diversos idiomas de las obras de Fromm, nos remitimos a la bibliografía presentada por R. FUNK: "Gesamtverzeichnis der Schriften Fromms" en E. FROMM: *Gesamtausgabe*, X, pp. 373 ss..

Las versiones en castellano de escritos de Fromm son las que corresponden a las ediciones que hemos utilizado. Por consiguiente, en el caso de los libros -a excepción de *Más allá de las cadenas de la ilusión*- son las que corresponden a las siglas indicadas en nuestra Introducción.

- "Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932), pp. 28-54. Vers. cast.: "Método y función de una psicología social analítica. Notas sobre psicoanálisis y materialismo histórico", *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 166-200.

- "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932), pp. 253-277. Vers. cast.: "La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social", *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 201.233.

- "Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2 (1933), pp. 382-387.

- Recensión: "Wilhelm Reich, Der Einbruch der Sexualmoral", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2 (1933) pp. 119-122.

- "Die Sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (1934), pp. 196-227. Vers. cast.: "La teroría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social", *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 129-165.

- "Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie", *Zeitschrift für Sozialforchung*, 4 (1935), pp. 365-397.

- Recensión: "C.G. Jung, Wirklichkeit der Seele", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 4 (1935), pp. 284s.

- "Sozialpsychologischer Teil", HORKHEIMER, M. (Hrsg.): *Schriften des Instituts für Sozialforschung*, Band V: *Studien über Autorität und Familie*, Félix Alcan, Paris, 1936, pp. 77-135. Vers. cast.: "Autoridad y Familia. Parte sociopsicologica", GENTE, H.-P. (comp.): *Marxismo, psicoanálisis y sexpol*, vol.1. Granica, Buenos Aires, 1972, pp. 184-248.

- "Geschichte und Methoden der Erhebungen", HORKHEIMER, M. (Hrsg.): *Schriften des Instituts für Sozialforschung*, Band V: *Studien über Autorität und Familie*, Félix Alcan, Paris, 1936, pp. 231-238.

- Recensión: "Margaret Mead, Sex and Temperament in Three Primitive Societies", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5 (1936), pp. 128s.

- "Zum Gefühl der Ohnmacht", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6 (1937), pp. 95-119.

- Recensión: "Margaret Mead, Cooperation and Competition among Primitive Peoples", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6 (1937), pp. 199s.

- "The Social Philosophy of 'Will Therapy'", *Psychiatry*, 2 (1939), pp. 229-237.

- "Selfishness and Self-Love", *Psychiatry*, 2 (1939), PP. 507-523. Vers. cast.: "Egoísmo, amor a sí mismo e interés propio", *Etica y Psicoanálisis*, FCE México, 1957, pp. 132-154.

- *Escape from Freedom*, Farrar and Rinehart, New York, 1941 (*The Fear of*

Freedom, Kegan Paul, London, 1942). Vers. cast.: *El miedo a la libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980.

- "Should We Hate Hitler?", *Journal of Home Economics*, 34 (1942), pp. 220-223.

- "Faith as a Character Trait", *Psychiatry*, 5 (1942), pp.307-319. Vers. cast.: "La fe como un rasgo de caracter", *Etica y Psicoanálisis*, FCE México, 1957, pp. 213-226.

- "On the problems os German Characterology", *Transations of the New York Academy of Science*, 5 (1943), pp. 79-83.

- "Sex and Character", *Psychiatry*, 6 (1943), pp. 21-31. Vers. cast.: "Sexo y caracter", *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 18-40.

- "What Shall We Do with Germany?", *Saturday Review of Literature*, New York 26 (29-5-1943).

- "Individual and Social Origins of Neurosis", *American Sociological Review*, 9 (1944), pp. 380-384.Vers.cast.: "Orígenes individuales y sociales de la neurosis", KLUCKHOHN, C. -MURRAY, H.A. -SCHNEIDER, D.M. (eds.): *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*, Grijalbo, Barcelona, 1977, pp. 531-537.

- *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Rinehart, New York, 1947. Vers. cast.: *Etica y Psicoanálisis*, FCE, México, 1957.

- "Introduction", MULLAHY, P.: *Oedipus: Myth and Complex*, Hermitage Press, New York, 1948, pp. I-VI.

- "Sex and Character: The Kinsey Report Viewed from the Standpoint of Psychoanalysis", GEDDES, D.P. -CURIE, E. (eds.): *About the Kinsey Report*, The New American Library, New York, 1948, pp. 47-58.

- "The Nature of Dreams", *Scientific American*, 180 (1949) pp. 44-47. Vers. cast.: "La naturaleza de los sueños", *Selecciones de 'Scientific American'*, Blume, Barcelona, 1975, pp. 320-325.

- "The Oedipus Complex and the Oedipus Myth", ANSHEN, R. N. (ed.): *The Family: Its Functions and Destiny*, Harper and Bros., New York, 1949, pp. 334-358. Vers. cast.: "El complejo de Edipo y su mito", FROMM, E. - HORKHEIMER, M. - PARSONS, T.: *La familia*, Península, Barcelona, 1978, pp. 217-246.

- "Psychoanalytic Characterology and its Application to the Understanding of Culture", SARGENT, S.S. -SMITH, M.W. (eds.): *Culture and Personality*, Viking Press, New York, 1949, pp. 1-12.

- *Psicoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1950. Vers. cast.: *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires, 1973.

- *The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, Rinehart, New York, 1951. Vers. cast.: *El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*, Hachette, Buenos Aires, 1974.

- "Man - Woman", HUGHES, M. M. (ed.): *The People in Your Life: Psychiatry and Personal Relations*, A.A. Knopf, New York, 1951, pp. 3-27.

- "The Contributions of the Social Sciences to Mental Hygiene", *Proceedings of the Fourth Congress of Mental Health*, La Prensa Médica Mexicana, México, 1951, pp. 38-42.

- "The Psychology of Normalcy", *Dissent*, 1 (1954), pp.139-143.

- *The Sane Society*, Rinehart and Winston, New York, 1955. Vers. cast.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, Madrid, 1978.

- "The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'. A Reply to Herbert Marcuse", *Dissent*, 2 (1955), pp. 342-349.

- "A Counter-Rebuttal to Herbert Marcuse", *Dissent*, 3 (1956), pp. 81-83.

- "The Present Human Condition", *The American Scholar*, 25 (1955/1956), pp. 29-35. Vers. cast.: "La condición humana actual", *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 7-17.

- "Remarks on the Problem of Free Association", *Psychiatric Research Report*, II (1955), pp. 1-6.

- "Psychoanalysis", NEWMAN, J.R. (ed.), *What Is Science?*, Simon and Schuster, New York, 1955, pp. 362-380.

- *The Art of Loving. An Inquiry into the Nature of Love*, Harper and Row, New York, 1956. Vers. cast.: *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980.

- "Bases filosóficas del Psicoanálisis", *Revista de Psicología*, México, 1 (1956), pp. 59-66.

- "Man Is Not a Thing", *Saturday Review*, New York, 40 (16-3-1957) (= "On the Limitations and Dangers of Psychology", LEIBRECHT, W. (ed.): *Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich*, Harper and Bros, New York, 1959, pp. 31-36). Vers. cast.: "Sobre las limitaciones y peligros de la psicología", *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 101-111.

- "¿Socialismo o robotismo?", *El Sol*, Montevideo, Noviembre, 1957.

- "Psychoanalysis: Scientism or Fanaticism", *Saturday Review*, 41 (14-6-1958), pp. 11-13 y 55 ss.. Vers. cast.: El psicoanálisis: ¿Ciencia o línea partidista?", *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 41-55.

- "Los factores sociales y su influencia en el desarrollo del niño", *La Prensa Médica mexicana*, 23 (1958), pp. 227-228.

- "The Moral Responsibility of Moderm Man", *Quarterly of Behavior and Development* (Detroit), 5 (1958), pp. 3-14.

- *Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence*, Harper and Brothers, New York, 1959. Vers. cast.: *La misión de Sigmund*

Freud. Su personalidad e influencia, FCE, Madrid, 1980.

- "Values, Psychology, and Human Existence", MASLOW, A.H.(ed.): *New Knowledge in Human Values*, Harper and Bros., New York, 1959, pp. 151-164.

- "The Creative Attitude", ANDERSON, H.A. (ed.): *Creativity and Its Cultivation*, Harper and Bros., New York, 1959, pp. 44-54.

- "Freedom in the Work Situation", HARRINGTON, M.-JACOBS, P. (eds.): *Labor in a Free Society*, University of California Press, 1959, pp. 1-16.

- "Le drame fondamental de l'homme: naître à l'humaine", *Age Nouveau*, 13 (1959), pp.42-47.

- "Psychoanalysis and Zen Buddhism", SUZUKI, D.T. -FROMM, E.: *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Harper and Bros., New York, 1960. Vers. cast.: "Psicoanálisis y budismo zen", SUZUKI, D. T. -FROMM, E.: *Budismo zen y psicoanálisis*, FCE, Madrid, 1979.

- *Let Man Prevail-A Socialist Manifesto and Program*, The Call Association, New York, 1960. Vers. cast.: "Hagamos que prevalezca el hombre-El socialismo humanista", *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984, pp. 84-128.

- "The Case for Unilateral Disarmament", *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Wesleyan University Press, Cambridge (Mass.), 1960, pp.1015-1028. Vers. cast.: "Los argumentos en favor del desarme unilateral", *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984, pp. 144-168.

- "The Prophetic Concept of Peace", YAMAGUCHI, S. (ed.): *Buddhism and Culture*, Norkano Press (Kyoto), 1960, pp. 163-169 (= "Der Prophetische Begriff des Friedens", FROMM, E. -HERZFELD. H. (Hrsg.), *Der Friede. Idee und Verwirklichung*, L. Schneider Verlag, Heidelberg, 1961, pp. 19-25). Vers. cast.: "El concepto profético de paz", *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 112-122.

- "Foreword", NEILL, A.S.: *Summerhill*, Hart Publ., New York, 1960, pp. IX-XVI. Vers. cast.: "Prólogo", NEILL, A.S.: *Summerhill*, FCE, México, 1963, pp. 9-15.

- "Foreword", BELLAMY, E.: *Looking Backward*, New American Library, New York, 1960, pp. V-XX.

- *May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy*, Doubleday, New York, 1961. Vers. cast.: *¿Podrá sobrevivir el hombre? Una investigación sobre los hechos y las ficciones de la política internacional*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980.

- *Marx's Concept of Man*. (With a Translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T.B. Bottomore), F. Ungar Pub., New York, 1961. Vers. cast.: *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1962.

- "Afterword", ORWELL, G.: *1984*, The New American Library, New York, 1961, pp. 257-267.

- "Sane Thinking in Foreign Policy", FROMM, E. et al. (eds.): *Sane Comment*, National Committee for a Sane Nuclear Policy, New York, 1961.

- "Das neue kommunistische Programm", *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 6 (1961), pp. 942-946.

- "Communism and Co-Existence. The Nature of the Totalitarian Threat Today: An Analysis of the 81. Party Manifesto", *Socialist Call*, 28 (1961), pp. 3-11.

- *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, Simon and Schuster, New York, 1962. Vers. cast.: *Más allá de las cadenas de la ilusión. Mi encuentro con Marx y Freud*, Herrero Hermanos, México, 1968.

- "The Philosophy Basic to Freud's Psychoanalysis", *Pastoral Psychology*, 13 (1962), pp. 26-32.

- "The Revolutionary Character", *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1963, pp. 103-117. Vers. cast.: "El carácter revolucionario", *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 56-78.

- "Medicine and the Ethical Problem of Moderm Man", *The Dogma of Christ and Other Essays...*, pp. 118-119. Vers. cast.: "La medicina y el problema ético del hombre moderno", *La condición humana...*, pp. 79-100.

- "Disobedience as a Psychological and Moral Problem", URQUHART, C. (ed.): *A Matter of Life*, Jonathan Cape, London, 1963, pp. 97-105. Vers. cast.: "La desobediencia como problema psicológico y moral", *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984, pp. 9-18.

- "C. G. Jung: Prophet of the Unconscious. A Discussion of'Memories, Dreams, Reflexions' by C. G. Jung", *Scientific American*, 209 (1963), pp.283-290.

- "Humanismo y Psicoanálisis", *La Prensa Médica Méxicana*, 28 (1963), pp. 120-126.

- *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, Harper and Row, New York, 1964. Vers. cast.: *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, FCE, México, 1966.

- "Our Way of Life Makes Us Miserable", *The Saturday Evening Post*, Philadelphia (25-7-1964), pp. 8-10. Vers. cast.: "Nuestra forma de vida nos hace desdichados", BROWN, COHN-BENDIT, FROMM y otros: *Ensayos sobre el Apocalipsis*, Kairós, Barcelona, 1973, pp. 29-37.

- "Foreword", MARX, K.: *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Edited, with an introduction and notes, by T.B. Bottomore and M. Rubel), McGraw-Hill, New York, 1964, pp. VII-XVIII.

- "Introduction", FROMM, E. (ed.): *Socialist Humanism. An International Symposium*, Doubleday, New York, 1965. Vers. cast.: Introducción a *Humanismo Socialista*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980.

- "The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory", FROMM

(ed.): *Socialist Humanism*, pp. 207-222. Vers. cast.: "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", *Humanismo Socialista*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980, pp. 249-266.

- "Problems of Interpreting Marx", HOROWITZ, I.L. (ed.): *The New Sociology*, Oxford University Press, New York, 1965, pp. 188-195.

- "Preface", REZA, A.: *Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love*, Ashraf Press, Lahore, 1965, pp. VII-X.

- *Different Forms of Violence*, Fellowship Pub., New York, 1965.

- "Los fundamentos y el desarrollo del psicoanálisis", *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, México, 1 (1965), pp. 10-19.

- *You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966. Vers. cast.: *Y seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires, 1976.

- "Die Grundpositionen der Psychoanalyse", VV. AA.: *Fortschritte der Psychoanalyse. Internationales Jahrbuch zur Weiterentwicklung der Psychoanalyse*, Band II, Verlag für Psychologie, Göttingen, 1966, pp. 19-32.

- "The Psychological Aspects of the Guaranteed Income", THEOBALD, R. (ed.): *The Guaranteed Income. Next Step in Economic Evolution?*, Doubleday, New York, 1966, pp. 175-184. Vers. cast.: "Los aspectos psicológicos del sueldo asegurado", *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984, pp.129-143.

- "A Clinical View of the Problem of Human Rights", *Amercan Journal of Orthopsychiatry*, 39 (1966), pp. 195-197.

- "The Psychological Problem of Aging", *Journal of Rehabilitation*, (Sept./Oct. 1966), pp. 10-12 y 51-57.

- "A Global Philosophy of Man", *The Humanist*, 26 (1966), pp. 117-122. Vers. cast.: "El humanismo como filosofía global del hombre", *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984, pp.68-84.

- "El complejo de Edipo: Comentarios al 'Análisis de la fobia de un niño de cinco años' ", *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría, y Psicología*, 4 (1966), pp. 26-33 (también: "El complejo de Edipo: Comentarios sobre el caso del pequeño Hans", *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 108-121).

- "La investigación científica en el Psicoanálisis", *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, 3 (1966), pp. 3-6.

-"Prophets and Priests" SCHOENMAN, R. (ed.): *Bertrand Russell. Philosopher of the Century: Essays in His Honor*, G. Allen and Unwin, London, 1967, pp.67-79. Vers. cast.: "Profetas y sacerdotes", *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984, pp. 45-67.

-"The Present Crisis in Psychoanalysis", *Praxis. Philosophische Zeitschrift*, 3 (1967). pp. 70-80. Vers. cast.: "La crisis actual en el Psicoanálisis", *Revista*

de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 7 (1967). pp. 6-16.

- "Observaciones sobre el problema de la destructividad", *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, 5 (1967), pp. 3-5.

- "Conciencia y sociedad industrial", FROMM, E. -HOROWITZ, I.L. -MARCUSE, H. y otros: *La sociedad industrial contemporánea*, Siglo XXI, 1968, pp. 1-15.

- *The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology*, Harper and Row, New York, 1968. Vers. cast.: *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*, FCE, México, 1970.

- "On the Sources of Human Destructiveness", NG.,L. (ed.): *Alternatives to Violence*, Time Inc., New York, 1968, pp. 11-17.

- "Marx's Contribution to the Knowledge of Man", *Social Science Information*, 3 (1968), pp. 7-17; vers, cast.: "La contribución de Marx al conocimiento del hombre", *La crisis del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 75-93.

- *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1970. Vers. cast.: *La crisis del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

- "Freud's Model of Man and Its Social Determinants", *The Crisis of Psychoanalysis* (1970), pp. 42-61. Vers. cast.: "El modelo del hombre de Freud y sus determinantes sociales", *La crisis del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 52-74.

- "Humanistic Planning", *The Crisis of Psychoanalysis* (1970), pp. 77-87. Vers. cast.: "Planificación humanista", *La crisis del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 94-107.

- "The Significance of the Theory of Mother Right for Today", *The Crisis of Psychoanalysis* (1970), pp. 100-105. Vers. cast.: "La importancia del derecho materno en la actualidad", *La crisis del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 122-128.

- "Zur Theorie und Strategie des Friedens", SCHATZ, O. (Hrsg.): *Der Friede im nuklearen Zeitalter. 4. Salzburger Humanismusgespräch*, Manz-Verlag, München, 1970, pp. 19-33, 200, 227 ss. y 241-245. Vers. cast.: "Contribución a la teoría y estrategia de la paz", *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984, pp. 169-190.

- "Essay", VV.AA.: *Summerhill: For and Against*, Hart Pub., New York, 1970, pp. 251-263.

- "Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses", SCHATZ, O. (Hrsg.), *Die erschreckende Zivilisation, Salzburger Humanismusgespräche*, Europa Verlag, Wien, 1970, pp. 35-58.

- "Introduction", ILLICH, I.: *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*, Doubleday, New York, 1970, pp. 7-10.

- "Introduction", SCHAFF. A.: *Marxism and the Human Individual*, McGraw-Hill

Book, New York, 1970, pp. IX-XII.

- "Alienación y capitalismo", FROMM, E. y otros: *La soledad del hombre*, Monte Avila, Caracas, 1970, pp. 9-32.

- "Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen", SCHULTZ, H.J. (Hrsg.): *Was weiss man von den Träumen*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1972, pp. 8-14. Vers. cast.: "El sueño es el lenguaje del hombre universal", *El amor a la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985, pp. 103-112.

- "Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität", *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 8 (1972), pp. 472-476. Vers. cast.: "Reflexiones posmarxistas y posfreudianas sobre religión y religiosidad", *Concilium*, vol. 8, 76 (1972), pp. 450-457.

- *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1973. Vers. cast.: *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

- "Einführung", SCHULTZ, H.J. (Hrsg.): *Psychologie für Nichtpsychologen*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1974, pp. 11-33. Vers. cast.: "Psicología para no psicólogos", *El amor a la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985, pp. 113-144.

- *Im Namen des Lebens. Ein Gespräch mit H. J. Schultz*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1974. Vers. cast.: "En nombre de la vida. Un retrato dialogado", *El amor a la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985, pp. 145-187.

- "Hitler, wer war er und was heisst Widerstand gegen diesen Menschen?", SCHULTZ, H.J. (Hrsg.): *Der zwanzigste Juli-Alternative zu Hitler?*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1974 pp. 8-24. Vers. cast.: "Hitler-¿Quién era y qué significa la oposición a ese hombre?", *El amor a la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985, pp. 188-212.

- "Foreword", MARKOVIC, M.: *From Affluence to Praxis. Philosophy and Social Criticism*, Michigan Univ. Press, 1974, pp. V-IX.

- "Lieber liehen als Kämpfen', *Bild der Wissenschaft*, 11 (1974), pp. 52-58.

- "Remarks on the Policy of Détente", *Détente. Hearings before the Committee on Foreign Relations. United States Senate*. Washington, 1975, pp. 455-459.

- *Aggression und Charakter. Ein Gespräch mit Adelbert Reif*, Die Arche, Zürich, 1975.

- "Die Zwiespältigkeit des Fortschritts" (zum 100. Geburtstag von Albert Schwitzer), *Evangelische Kommentare*, 8 (1975), pp. 757 ss.

- "Die Aktualität der prophetischen Schriften", SCHULTZ, H.J. (Hrsg.): *Sie werden lachen-die Bibel*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1975 pp. 67-72. Vers. cast.: "La actualidad de los escritos proféticos", *El amor a la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985, pp. 213-221.

- "La gran promesa: sus fracasos y las nuevas alternativas", *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, 9 (1975), pp. 3-13.

- *To Have Or to Be?*, Harper and Row, New York, 1976. Vers. cast.: *¿Tener o ser?*, FCE, Madrid, 1979.

- "Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyànaponika Mahàthera für die westliche Welt", ONKEN, K. (HRSG.): *Des Geistes Gleichmass. Festschrift zum 75. Geburtstag des Ehrwürdigen N. Mahàthera*, Christiani Verlag, Konstanz, 1976, pp. 35-38.

- "The Will to Live", *Preventive Medicine*, 5 (1976), pp.518-521.

- "Vita activa", SCHULTZ, H. J.(Hrsg.): *Was der Mensch braucht*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1977.

- "Religion und Gesellschaft", FUNK, R.: *Mut zum Menschen* (Mit einem Nachwort von Erich Fromm), Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1978, pp. 359-360.

- "Das Undenkbare, das Unsagbare, das Unaussprechliche", *Psychologie heute*, 5 (1978), pp. 23-31.

- "Brief an Karola Bloch", BLOCH, K. -REIF, A. (Hrsg.): *'Denken heisst Überschreiten'. In memoriam E. Bloch*, Europäische Verlansanstalt, Köln, 1978, pp. 317.

- *Greatness and Limitations of Freud's Thought*, Harper and Row, New York, 1979. Vers. cast.: *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

- "Konsumreligion", *Neues Forum*, 301/302 (1979), pp. 12-13.

- *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung* (Herausgegeben von Wolfgang Bonss), Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980.

- *On Disobedience and Other Essays*, The Seabury Press, New York, 1981. Vers. cast.: *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984.

- "Vorwort", DUNAYEVSKAYA, R.: *Algebra der Revolution.Philosophie der Befreiung von Hegel bis Sartre*, Europa Verlag, Wien, 1981.

- *Über die Liebe zum Leben* (Herausgegeben von H.J. Schultz), Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1983. Vers. cast.: *El amor a la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985.

FROMM, E. -MACCOBY, M.:
- "A Debate on the Question of Civil Defense", *Commentary*, 33 (1962), pp. 11-23.

FROMM, E. -EVANS, R.:
- *Dialogue with Erich Fromm*, Harper and Row, New York, 1966.

FROMM, E. -XIRAU, R.:
- *The Nature of Man* (Readings selected, with an Introduction by Erich Fromm and Ramón Xirau), Macmillan, New York, 1968.

FROMM, E. -MACCOBY, M.:
- *Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychoanalytic Study*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1970. Vers. cast.: *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano. Estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*, FCE, México, 1973.

FROMM, E. -JUNGK, R.:
- "Ein Gespräch mit Erich Fromm", *Bild der Wissenschaft*, 11 (1974), pp. 59-62.

FROMM, E. -KHOURY,G.:
- "Erich Fromm: du Talmud à Freud", *Le Monde Dimanche* (21-10-1979).

FROMM, E. -FERRARI, G.:
- *Erich Fromm, il coraggio di essere. Intervista di Guido Ferrari*, Casagrande, Bellinzona, 1980.

3. INEDITOS

- *Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums* (Tesis doctoral, Heidelberg, 1922).

- *Erinnerungen an Raw Salman Baruch Rabinkow*, (1974).

II. ESCRITOS SOBRE ERICH FROMM[2]

ABRIL, G.G.:
- "Erich Fromm y Gabriel Marcel. La esperanza frustrada y la esperanza absoluta", *Estudio Agustiniano*. 9 (1974), pp.215-246.

ANSHEN, R.N.:
- "Authority and Power: Erich Fromm and Herbert Marcuse", *Journal of Social Philosophy*. 5 (1974), pp.1-8.

ARAMONI, A.:
- "Fromm el amigo, el terapeuta, el hombre universal". MILLAN,S.-GOJMAN,S. (comps.): *Erich Fromm y el psicoanálisis humanista*. Siglo XXI, México, 1982.

BANKS, R.:
- "A neo-freudian Critique of Reiligion. Erich Fromm on the Judaeo-Christian Tradition", *Religion. A Journal of Religion and Religions*. 5 (1975), pp.117-135.

---

2 Para más información sobre recensiones que han aparecido de libros de Fromm, sobre artículos en la prensa diaria, sobre entrevistas con el mismo Fromm, etc., nos remitimos a "Verzeichnis von Schriften zu Fromm", en E. FROMM: *Gesamtausgabe*, X, pp. 441 ss.

BASABE BARCALA, J.:
- *Síntesis del pensamiento de Fromm. Individuación, libertad y neurosis.* Hogar del libro, Barcelona, 1983.

BEESE y otros:
- "Streit um Erich Fromms Psychotherapie: Ein genialer Wurf, aber keine Wissenschaft?, *Bild der Wissenschaft.* 4 (1981), pp.133-150.

BONA, J.:
- "Due proposte di Fromm per superare el solipsismo: linguaggio e amore", *Aut Aut.* 77 (1963), pp.81-87.

BONSS, W.:
- "Kritische Theorie und empirische sozialforschung. Anmerkungen zu einem Fallblispiel", *FROMM, E.: Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches.* Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart,1980.

BRAMS, J.:
- "From Freud to Fromm", *Psychology Today.* 1 (1968), pp.32-35 y 64 ss.

BRANDL, G.:
- "Das gemeinsame Anliegen. Eine betrachtung zum Tode von Erich Fromm (am 18. März 1980), *Zeitschrift für Individualpsychologie.* 5 (1980), pp. 135-148.

BURI, F.:
- "Religion-Haben und Religiös-sein", *Theologia Practica.* 13 (1978), pp.83-88.

CALIGIURI, A. M.:
- *The Concept of Freedom in the Writings of Erich Fromm. An Exposition and Evaluation.* Patrizio Graziani, Roma, 1966.

CAPARROS, A.:
- *El carácter social según Erich Fromm. Estudio crítico de su obra.* Sígueme, Salamanca, 1975.

CAPARROS, A.:
- "El carácter social según E. Fromm", *Convivium.* 42 (1974), pp.3-27.

CATENARIO, A.:
- *La societá malata. Saggio sulla filosofia di Fromm.* Giannini, Napoli, 1962.

CATENARIO, A.:
- "Individuo e societá in Fromm", *De Homine.* 17-18(1966), pp.362-370.

FERRARI, G.:
- *Erich Fromm, il coraggio di essere (Intervista di Guido Ferrari).* Casagrande, Bellinzona, 1980.

FORSYTH, J.:
- "Biblical Faith and Erich Fromm's Theory of Personality", *Revue de l'Université d' Otawa.* 34 (1970), pp.69-91.

FRIEDENBERG, E.Z.:
- "Neo-Freudianism and Erich Fromm", *Commentary. A Jewish Review.* 34 (1962), pp.305-313.

FUENTE-MUÑIZ, R. de la:
- "Fromm's Approacch to the Study of Personality", *Psychiatric Research Report*. 2 (1956), pp.7-14.

FUNK, R.:
- *Fromm. Vida y obra*. Paidós, Barcelona, 1987.

FUNK, R.:
- *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart,1978.

FUNK, R.:
- "Streit um die Psychoanalyse. Geht Erich Fromm wirklich über Sigmund Freud hinaus?, *Bild der Wissenschaft*. 4 (1981), pp.125-132.

FUNK, R.:
- "Zu Leben und Werk Erich Fromm's":Einleitung des Herausgebers, *FROMM, E.: Gesamtausgabe*. Deustche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980.

GOLEN, J.S.:
- *Erich Fromm. A Protestant Critique*. The Westminster Press. Filadelfia, 1966.

GOMEZ CAFFARENA, J.:
- "Erich Fromm (1900-1980). El humanismo militante", *Razón y fe*. 988 (1980), pp.479-489.

GREEN, A.W.:
- "Sociological Analysis of Horney and Fromm", *The American Journal of Sociology*. 51 (1945/46), pp.533-540.

GUTIERREZ, J.:
- *El método psicoanalítico de Erich Fromm*. Tercer Mundo, Bogotá, 1961.

HAMMOND, G.B.:
- *Man in Estrangement. A Comparison of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm*. Vanderbilt Univ. Press, Nashville, 1965.

HAUSDORFF, D.:
- *Erich Fromm*. Twayne Publ., New York, 1972.

HEIGL, F.:
- "Die humanistische Psychoanalisis Erich Fromms", *Zeitschrift für psychosomatische Medizin*. 7 (1961), pp.77-84; 153-161 y 235-249.

ISOARDI,A.- POLAINO,A.:
- Erich Fromm: "Más allá de las cadenas de la ilusión" y "La revolución de la esperanza". Magisterio Español, Toledo, 1975.

JAMES, W.T.:
- "Karen Horney and Erich Fromm in Relation to Alfred Adler", *Individual Psychology Bulletin*. 6 (1947), pp.105-116.

JUNGK, R.:
- "Ein Gespräch mit Erich Fromm", *Bild der Wissenschaft*. 11 (1974), pp.59-62.

KARIEL, H.S.:
- "The Normative Patton of Erich Fromm's Escape from Freedom", *Journal of Politics*. 19 (1957), pp. 650-654.

KHOURY, G.D.:
- "Erich Fromm: du Talmud à Freud", *Le Monde Dimanche* (21-10-1979).

LANDIS, B.- TAUBER,E. S. (Comps.):
- *Erich Fromm:Psicoanálisis y sociedad*. Paidós, Buenos Aires, 1976.

LIBRIZZI, M.:
- *Condizione umana e problematica religiosa in Erich Fromm*. Padova, 1979.

MANDOLINI, R.G.:
- *De Freud a Fromm. Historia general del psicoanálisis*. Ciordia, Buenos Aires,1969.

MARCUSE, H.:
- *Eros y civilización*. Seix Barral, Barcelona, 1968.

- "The Social Implications of Freudian 'Revisionism' ". *Dissent*. 1 (1955), pp.221-240.

- "A Reply to Erich Fromm", *Dissent*. 3 (1956), pp. 79-81.

MILLAN,S.- GOJMAN.S. (comps.):
- *Erich Fromm y el psicoanálisis humanista*. Siglo XXI, México, 1982.

MORENO, F.:
- *Hombre y sociedad en el pensamiento de Fromm*. FCE, Madrid, 1981.

MULLAHY, P.:
- *Oedipus. Myth and Complex.A Review of Psychanalytic Theory*. Hermitage Press, New York, 1948.

NORSA, A.:
- "La fuga dalla libertà e i suoi possibili rimedi secondo Erich Fromm", *Pensiero*. 10 (1965), pp.201-223.

PEREZ SILOS, A.:
- "Erich Fromm. Un humanismo radical", *El viejo Topo*. 44 (1980), pp.48-50.

PETUCHOWSKI, J.J.:
- "Erich Fromm's Midrash on Love. The Sacred and the Secular Forms", *Commentary*. 22 (1956), pp.543-549.

PINTURE, G.:
- *Progretto nomo: é possibile? Interrogativo di Erich Fromm*. Templari, Roma, 1980.

REIF, A.:
- *Agression und Charakter. Ein Gespräch Erich Fromm mit A. Reif*. Arche Verlag, Zürich, 1975.

REIF, A. (ed.):

- *Erich Fromm. Materialen zu seinem Werk*. Europaverlag, Wien, 1978.

SABIOTE, D.:
- *El problema del Humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.

- "Pautas 'hermenéuticas' para la comprensión de Fromm y Marcuse", *Estudios filosóficos*. 30 (1981), pp. 249-281.

- "Eclecticismo y misticismo en Erich Fromm", *Arbor*, 425 (1981), pp. 77-78.

- "Puntos de convergencia en el pensamiento de Erich Fromm y Herbert Marcuse", *Pensamiento*, 38 (1982), pp. 185-205.

- "Las discrepancias de Fromm y Marcuse", *Estudios Filosóficos*, XXXII (1983), pp. 281-305.

SCHAAR, J. H.:
- *El miedo a la autoridad. Las perspectivas de Erich Fromm*. Herrero Hermanos, México,1966.

SCHNEIDER-FLUME, G.:
- "Fromm". WEGER, K.-H.: *"La crítica religiosa en los tres últimos siglos"*. Herder, Barcelona, 1986, pp.142-148.

SCHULTZ, H.J.:
- "Humanist ohne Illusionen. Zu Werk und Person von Erich Fromm", *Evangelische Kommentare*. 9 (1976), pp.36-38.

TABERNER,J.- ROJAS,C., :
- *Marcuse, Fromm, Reich: El freudomarxismo*. Cincel, Madrid, 1985.

TORRES, M.:
- *El irracionalismo en Erich Fromm*. Pax, México, 1960.

WICKLER, W. y otros:
- "Antworten auf Fromm", *Bild der Wissenschaft*. 11 (1974), pp. 98-109.

WIEGAND, R.:
- *Gesellschaft und Charakter. Soziologische Implikationen der Neopsychoanalyse. Von E. Fromm über K. Horney zu H. S. Sullivan*. Kinder Verlag, Münschen, 1973.

WIEGAND, R.:
- "Psychoanalyse und Gesellschaft bei Erich Fromm", *Psychologische Menschenkenntnis*. 6 (1970), pp. 257-273.

III. OTRAS OBRAS UTILIZADAS

ADORNO, T. W.:
- *Mínima moralia*. Taurus, Madrid, 1987.

ADORNO T. W. y otros:
- *The Authoritarian Personality*. Nueva York,1950.

ADORNO,T.- HORKHEIMER,M.:
- *Sociológica*. Taurus, Madrid, 1979.

ALBIAC, G.:
- *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Hiperión, Madrid, 1987.

ALTHUSSER, L.:
- *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México, 1971.

ALTHUSSER y otros, :
- *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI, México, 1971.

ANSHEN, R. N., (ed.):
- *The Family: Its Functions and Destiny*. Harper and Brothers, New York,1949.

ANTISERI, D.:
- *Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis*. Sígueme, Salamanca, 1978.

APEL, K. O.:
- *Estudios éticos*. Alfa, Barcelona, 1986.

- *La transformación de la filosofía (2 vols.)*. Taurus, Madrid, 1985.

- "Etica y utopía", VV.AA.: *Utopía hoy (ciclo de conferencias 27, Nov.-6,Dic. de 1984)*. Inst. Fe y Secularidad-Inst.Alemán,1985.

ASSMANN, H.-REYES MATE,M., :
- "Introducción", MARX, K.- ENGELS, F.: *Sobre la religión*. Sígueme, Salamanca, 1974.

ASSOUN, P. L.:
- *Freud, la filosofía y los filósofos*. Paidós, Barcelona, 1982.

AUZOU, G.:
- *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo*. FAX, Madrid, 1969.

AVILA, R.:
- *Nietzsche y la redención del aza* Universidad de Granada, 1986.

AVINERI, S.:
- *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid,1983.

AXELOS, K.:
- *Marx, pensador de la técnica*. Fontanella, Barcelona, 1969.

BACHOFEN, J.:
- *El matriarcado*. Akal, Madrid, 1986.

BAHRO, R.:
- *La Alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente.* Alianza, Madrid, 1980.

BERGER, P. L.:
- *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural.* Herder, Barcelona, 1957.

BIRNBACH, M.:
- *Neo-Freudian Social Philosophy.* Stanford University Press, 1961.

BLOCH, E.:
- *El ateísmo en el cristianismo.* Taurus, Madrid, 1983.

- *El principio esperanza.* Aguilar, Madrid, 1977.

- *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel.* FCE, Madrid, 1982.

BLOCH,K.-REIF,A. (eds.):
- "Denken heisst Überschreiten". *In memoriam Ernest Bloch 1885-1977.* Europäische Verlagsanstalt,Köln,1978.

BOLADERAS, Margarita:
- *Razón crítica y sociedad.* PPU, Barcelona, 1985.

BONET, D.:
- "La utopía como horizonte", *VV.AA.: Lo utópico y la utopía.* Integral, Barcelona, 1984.

BROHN, COHN-BENDIT y otros:
- *Ensayos sobre el Apocalipsis.* Kairós, Barcelona, 1937.

BROWN, J.A.C.:
- *Freud and the Post-Freudians.* Penguin Books, Baltimore, 1961.

BUBER, M.:
- *Caminos de utopía.* FCE, México, 1955.

- *Die Erzählungen der Chassidim.* Manesse Verlag, Zürich, 1949.

BUBNER, R.:
- *La filosofía alemana contemporánea.* Cátedra, Madrid, 1981.

BURCKHARDT, J.:
- *La cultura del Renacimiento en Italia.* Iberia, Barcelona, 1983.

CALVEZ, J.-Y.:
- *El pensamiento de Carlos Marx.* Taurus, Madrid, 1966.

CALVO MARTINEZ, T.:
- *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento.* Cincel, Madrid, 1986.

CAMPS, V. (ed.):
- *Historia de la ética, vol. 3.* Crítica, Barcelona, 1989.

CASSIRER, E.:

- *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. EMECE, Buenos Aires, 1951.

COLLETTI, L.:
- *La superación de la ideología*. Cátedra, Madrid, 1982.

CORTINA, A.:
- *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*. Cincel, Madrid,1985.

- "La ética discursiva", CAMPS, V. (ed.): *Historia de la ética*. Crítica, Barcelona, 1989, pp.533-576.

DAHMER, H.:
- *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*. Suhrkamp Verg, Frankfurt, 1973.

DELEUZE, G.:
- *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 1984.

DESANTI, D.:
- *Los socialistas utópicos*. Anagrama, Barcelona,1973.

DIAZ-SALAZAR, R.:
- *Iglesia, Dictadura y Democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)*. HOAC, Madrid, 1981.

DILTHEY, W.:
- *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. FCE, México, 1944.

DOMENACH, J.-M.:
- "La repulsa de los humanismos en la cultura contemporánea", *Concilium*, 86 (1973) pp. 317-329.

DUMOULIN, H.:
- *Encuentro con el budismo*. Herder, Barcelona, 1982.

DUNAYEVSKAYA, R.:
- *Philosophy and Revolution*. Delacorte Press, New York, 1973.

ESTEVA, C.:
- *Cultura, Sociedad y personalidad*. Anthropos, Barcelona, 1978.

ESTRADA, J. A.:
- "La teoría crítica ante la utopía y la ética", *Revista de Filosofía*. 2ª serie, VIII (1985), pp.95-111.

- "El Dios de un ateo: La trascendencia en Horkheimer", *Estudios eclesiásticos*, 59 (1984), pp. 397-429.

FIERRO, A.:
- *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Taurus, Madrid, 1979.

FREIRE, P.:
- *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI, Madrid, 1976.

FREUD, S.:

- *Obras Completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

FRIEDMAN, G.:
- *La Filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. FCE, México, 1986.

GADAMER, G.:
- *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977.

GENTE, H.P.:
- *Marxismo, Psicoanálisis y Sexpol (2 vols.)*. Granica, Buenos Aires, 1972.

GOMEZ-HERAS, J.M.G.:
- *Historia y razón*. Alhambra, Madrid, 1985.

GÖRLICH, B. (ed.):
- *Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik*. Suhrkamp, Frakfurt, 1980.

GRINSLEY, R.:
- *La filosofía de Rousseau*. Alianza, Madrid, 1988.

GUIJARRO DIAZ, G.:
- *La concepción del hombre en Marx*. Sígueme, Salamanca, 1975.

HABERMAS, J.:
- "La nación alemana. Debate sobre la unificación y los peligros de un nuevo nacionalismo". *El País (Temas de nuestra época)* (3-5-1990).

- *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid,1982.

- *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* Tecnos, Madrid,1987.

- *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid, 1975.

- *Ensayos políticos*. Península, Barcelona, 1988.

- *Teoría de la acción comunicativa (2 vols.)*. Taurus, Madrid, 1987.

- *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid, 1989.

- *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989.

HAMPSHIRE, S..
- *Spinoza*. Alianza, Madrid, 1982.

HARICH, W.:
- *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Crítica, Barcelona,1988.

HELLER, A.:
- *El hombre del Renacimiento*. Península, Barcelona, 1980.

- *Instinto, agresividad y carácter*. Península, Barcelona, 1980.

- *La teoría de las necesidades en Marx*. Península, Barcelona, 1978.

HELLER,A. y FEHER, F.:
- *Anatomía de la izquierda occidental.* Península, Barcelona, 1985.

HESCHEL, A. J.:
- *Maimónides.* Muchnik, Barcelona, 1984.

HINKELAMMERT, F. J.:
- *Crítica a la razón utópica.* DEI, San José de Costa Rica, 1984.

HORKHEIMER, M.:
- *Historia. metafísica y escepticismo.* Alianza, Madrid, 1982.

- *Kritische Theorie.* S. Fischer Verlag, Frankfurt a/M, 1977.

- *Schriften des Instituts für Sozialforschung. Vol. V: Studien über Autorität und Familie.* Félix Alcan, Paris, 1936.

- "Utopía", NEUSÜSS, A. (comp.): *Utopía.* Barral, Barcelona,1971.

HORKHEIMER,M. y ADORNO,T.W, :
- *Dialéctica del iluminismo.* Sur, Buenos Aires, 1970.

HORNEY, K.:
- *El nuevo psicoanálisis.* FCE, México, 1943.

HORNEY, K.:
- *La personalidad neurótica de nuestro tiempo.* Paidós, Buenos Aires, 1945.

HUIZINGA, J.:
- *El otoño de la Edad Media.* Revista de Occidente, Madrid, 1973.

ISRAEL, J.:
- *Teoría de la alienación.* Península, Barcelona, 1977.

JAEGER, W.:
- *Paideia.* FCE, México, 1962.

JAY, M.:
- *Adorno.* Siglo XXI, Madrid, 1988.

JAY, M.:
- *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt.* Taurus, Madrid, 1974.

JIMENEZ, J.:
- *Filosofía y emancipación.* Espase-Calpe, Madrid, 1984.

JONES, E.:
- *Vida y obra de Sigmund Freud.* Nova, Buenos Aires, 1959.

KAUFMANN, W.:
- *Crítica de la religión y la filosofía.* FCE, México, 1983.

KENNAN, G. F.:
- *Soviet Foreign Policy, 1917-1941.* Pricenton, 1960.

KOLAKOVSKI, L.:
- *El hombre sin alternativa*. Alianza, Madrid, 1970.

- *Las principales corrientes del marxismo. (3 vols.)*. Alianza, Madrid, 1980.

LAMO DE ESPINOSA, E.:
- *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*. Alianza, Madrid, 1981.

LASKY, M.J.:
- *Utopía y revolución*. FCE, México,1985.

LINDBECK, A.:
- *La economía política de la Nueva Izquierda. Una opinión ajena*. Alianza, Madrid, 1973.

LINTON, R.:
- *The Science of Man in the Wolrd Crisis*. Columbia University Press, New York,1945.

LÖWITH, K.:
- *De Hegel a Nietzsche*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

LUKACS, G.:
- *Historia y consciencia de clase*. Grijalbo, Barcelona, 1975.

MANNHEIM, K.:
- *Ideología y utopía*. Aguilar, Madrid, 1966.

MANUEL, F. E.:
- "Hacia una historia psicológica de la utopía", Id. (comp.): *Utopías y pensamiento utópico*. Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

MANUEL,F.E.- MANUEL,F.P.:
- *El pensamiento utópico en el mundo occidental (3 vols.)*. Taurus, Madrid, 1981.

MARCHI, Luigi de:
- *Wilhelm Reich, Biografía de una idea*. Península, Barcelona, 1974.

MARCUSE, H.:
- *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Martinez Roca, Barcelona, 1970.

- *El marxismo soviético*. Revista de Occidente, Madrid, 1967.

- *Razón y revolución*. Alianza, Madrid, 1984.

- *Eros y civilización*. Seix Barral, Barcelona, 1968.

- "The Social Implications of Freudian 'Revisionism'". *Dissent*, 1 (1955), pp.221-240.

- *El hombre unidimensional*. Seix Barral, Barcelona, 1968.

- *El final de la utopía*. Ariel, Barcelona, 1968.

MARCUSE,H. y HORKHEIMER,M:
- *A la búsqueda del sentido*. Sígueme, Salamanca, 1976.

MARDONES, J. M.:
- *Razón comunicativa y teoría crítica*. Universidad del País Vasco,Bilbao,1985.

MARKOVIC, M.:
- *From Affluence to Praxis. Philosophy and Social Criticism (Foreword by Fromm)*. Univ.of Michigan Press, 1974.

MARTINES MARZOA, F.:
- *La filosofía de "El Capital"*. Taurus, Madrid, 1983.

MARX, K.:
- *El Capital* (3 vols.). FCE, México, 1959.

MARX, K. - ENGELS, F.:
- *El manifiesto comunista*. Ayuso, Madrid, 1977.

- *La ideología alemana*. Pueblos Unidos, Montevideo, 1970.

- *Sobre la religión*. Sígueme, Salamanca, 1974.

- *Werke*. Dietz-Verlag, Berlin, 1978.

MASLOW, A. H.:
- *Motivation and Personality*. Harper and Bross., New York, 1959.

MASLOW, A. H. (ed.):
- *New Knowledge in Human Values*. Harper and Bros., New York, 1959.

MERLEAU-PONTY, M.:
- *Les Aventures de la dialectique*. Gallimard, Paris, 1955.

MUGUERZA, J.:
- "Habermas en el 'Reino de los fines' (variaciones sobre un tema kantiano)", GUISAN, E. (Coord.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Anthropos, Barcelona, 1971.

MULLAHY, P.:
- *Oedipues. Myth and Complex*. Hermitage Press, New York, 1948.

MUÑOZ, J.:
- *Lecturas de filosofía contemporánea*. Ariel, Barcelona, 1984.

McCARTHY, T.:
- *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid, 1987.

NEUSÜSS, A. (comp.):
- *Utopía*. Barral, Barcelona, 1971.

NEWMAN, J.R. (ed.):
- *What Is Science?* Simon and Schuster, New York, 1955.

NOVE, A.:

- *La economía del socialismo factible*. Pablo Iglesias. Siglo XXI, Madrid, 1987.

PERLINI, T.:
- *La Escuela de Francfort*. Monte Avila, Caracas, 1976.

PLAMENATZ, J.:
- *Karl Marx y su filosofía del hombre*. FCE, México,1986.

POPITZ, H.:
- *Der entfremdete Mensch*. Verlag für Recht un Gesellschft. A. G., Basel, 1953.

POPPER, K.:
- "Utopía y violencia", NEUSÜSS, A. (comp.): *Utopía*. Barral, Barcelona, 1971.

POST, W.:
- *La crítica de la religión en Karl Marx*. Herder, Barcelona, 1972.

PUNER, H. W.:
- *Freud. His Life and his Mind*. Grosset and Dunlap, New York, 1943.

RAD, G. von:
- *Teología del Antiguo Testamento (2 vols.)*. Sígueme, Salamanca, 1972.

RICOEUR, P.:
- *Histoire et Vérité*. Ed. du Seuil, Paris, 1964.

- *Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 1970.

- *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1982.

- *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique*. Ed. du Seuil, Paris, 1969.

- *Du text à l'action, Essais d'herméneutique-II*. Ed. du Seuil, Paris, 1986.

ROBERT, M.:
- *Freud y la conciencia judía*. Península, Barcelona, 1976.

ROBINSON, P.A.:
- *La izquierda freudiana. Los aportes de Reich, Roheim y Marcuse*. Granica, Barcelona, 1977.

ROZITCHNER, L.:
- *Freud y los límites del individualismo burgués*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.

RUSCONI, G. E.:
- *Teoría crítica de la sociedad*. Martinez Roca, Barcelona,1969.

SANCHEZ, J. J.:
- *Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers*. Benziger Verlag, Zürich, Köln,1980.

SARGENT, S.S.-SMITH, M.W. (eds.):
- *Culture and Personality*. Cooper Square Publishers, New York, 1974.

SAVATER, F.:
- *La ética como amor propio*. Mondadori, Madrid, 1989.

- "Distopía", *El País Semanal* (11-3-1990).

- "Más allá de la utopía: El mito (Respuesta a E. Bloch)", *Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Orbis, Barcelona,1984.

SCHAFF, A.:
- *La alienación como fenómeno social*. Crítica, Barcelona, 1979.

SCHMIDT, A.:
- *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI, Madrid, 1977.

SCHOENMAN, R.:
- *Bertrand Russell.Philosopher of the Century: Essays in His Honour*. Allen and Unwin, Londres, 1967.

SCHOLEM, G.:
- *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1967.

- *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Península, Barcelona, 1987.

SCHUMPETER, J. A.:
- *Capitalismo, socialismo y democracia*. Aguilar, México,1963.

- *Diez grandes economistas: De Marx a Keynes*. Alianza, Madrid, 1971.

SERVIER, J.:
- *Historia de la utopía*. Monte Avila, Caracas, 1969.

SICRE, J. L.:
- *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Cristiandad, Madrid, 1979.

SIGUAN, M.:
- "La aventura intelectual de Adam Schaff". *El Ciervo, n.405*, 1984.

SIMON, E.:
- "Sigmund Freud, the Jew", *Yearbook II, del Leo Baeck Institute*. Londres, 1937.

SPINOZA, B.:
- *Etica*. (Traducción, introducción y notas de V. Peña). Editora Nacional, Madrid, 1980.

THOMPSON, C.:
- *El Psicoanálisis*. FCE, México, 1951.

TRESMONTANT, C.:
- *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Taurus, Madrid, 1962.

TUCKER, R.:
- *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge University Press,1961.

UREÑA, E. M.:
- *La teoría de la sociedad de Freud. Represión y liberación.* Tecnos, Madrid, 1977.

VATTIMO, G.:
- *El fin de la modernidad.* Gedisa, Barcelona, 1987.

- "El fin del sentido emancipador de la historia". *El País* (6-12-1986).

- "De la ideología a la ética". *El País* (8-1-1987).

- "La izquierda y la nada". *El País* (30-3-1987).

- "La nueva experiencia estética". *El País* (1-8-1987).

VRANICKI, P.:
- *Historia del marxismo.* Sígueme, Salamanca, 1977.

WACKENHEIM, Ch.:
- *La quiebra de la religión según Karl Marx.* Península, Barcelona, 1973.

WILSON, O.:
- *Sociobiología. La nueva síntesis.* Omega, Barcelona, 1975.

WITTGENSTEIN, L.:
- *Tractatus Logico-Philosophicus.* Alianza, Madrid, 1973.

WOLFF, W.:
- *Antropología del Antiguo Testamento.* Sígueme, Salamanca, 1975.

ZIMA, Pierre V.:
- *La Escuela de Frankfurt. Dialéctica de la particularidad.* Galba, Barcelona, 1976.

ZUBIRI, X.:
- *Naturaleza, Historia, Dios.* Editora Nacional, Madrid,1955.

INDICE

INDICE

INTRODUCCION..... 6

Primera Parte
GENESIS Y MADURACION DEL PENSAMIENTO CRITICO-UTOPICO DE FROMM

Capítulo 1. LOS COMIENZOS, ENTRE «DOS MUNDOS», DE LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE FROMM..... 17

1.1. EL JUDAISMO ORIGINARIO DE FROMM. EL IMPACTO DEL MESIANISMO PROFETICO..... 19

1.2. EL CHOQUE CON EL MUNDO BURGUES-CAPITALISTA Y LA EXPERIENCIA DE LA IRRACIONALIDAD DEL COMPORTAMIENTO HUMANO..... 27

1.3. EL PROGRAMA INICIAL DE FROMM. VOLUNTAD DE SINTESIS E INTENCION ETICO-UTOPICA..... 29

1.4. LAS "FIDELIDADES" DE FROMM Y LA HERENCIA LATENTE DEL JUDAISMO TRAS LA RUPTURA CON LA "ORTODOXIA"..... 34

Capítulo 2. LA «ETAPA DE FRANKFURT» Y LA SINTESIS FREUDOMARXISTA .38

2.1. DEL INSTITUTO PSICOANALITICO DE BERLIN AL INSTITUTO DE INVESTIGACION SOCIAL DE FRANKFURT..... 40

2.2. LA SINTESIS ENTRE MATERIALISMO HISTORICO Y TEORIA PSICOANALITICA. EL PROYECTO DE FROMM DE UNA PSICOLOGIA SOCIAL ANALITICA COMO MEDIACION..... 45
2.2.1. Dificultades y obstáculos para una síntesis freudomarxista..... 45
2.2.2. Constatación inicial: el "eslabón perdido" del materialismo histórico..... 47
2.2.3. Remoción de obstáculos desde el terreno común al psicoanálisis y al materialismo histórico..... 50
2.2.4. La psicología social analítica como mediación. La noción clave de "estructura libidinal de la sociedad"..... 56
2.2.4.1. El problema epistemológico..... 56
2.2.4.2. Bases teóricas. Presupuestos psicoantropológicos y sociohistóricos..... 60
2.2.4.3. Tarea y objetivos de la psicología social analítica. La "estructura libidinal de la sociedad" como noción clave

y la caracterología como instrumento necesario..... 72
2.2.4.4. Principios metodológicos de la psicología social analítica..... 86

Capítulo 3. CRITICA Y UTOPIA DESDE LA SINTESIS FREUDOMARXISTA... 91

3.1. CRITICA DE LA RELIGION. EL MESIANISMO PROFETICO COMO PUNTO DE REFERENCIA DE LA CRITICA DE FROMM..... 94
3.1.1. La religión como "ilusión colectiva"..... 95
3.1.2. Análisis sociopsicológico del cristianismo primitivo y su evolución posterior..... 99
3.1.3. Antirrelativismo de Fromm frente al fenómeno religioso. El mesianismo profético como punto de referencia..... 104

3.2. CRITICA DE LA MORAL..... 108
3.2.1. Explicación genética de la moral desde la teoría freudiana..... 108
3.2.2. Función sociopsicológica de la moral. Límites e insuficiencias de la crítica freudiana..... 111
3.2.3. Crítica de la moral burguesa..... 115
3.2.4. De la necesidad de la moral a la moral necesaria..... 118

3.3. CRITICA DEL AUTORITARISMO..... 124
3.3.1. El autoritarismo creciente de la sociedad alemana. Investigación empírica de Fromm sobre el carácter autoritario..... 124
3.3.2. Del carácter burgués al carácter autoritario..... 127
3.3.3. De las ideologías burguesas a la ideología autoritaria..... 131
3.3.4. La autoridad racional..... 133

3.4. MAS ALLA DE LA CRITICA: LA PERSPECTIVA UTOPICA DE FROMM.... 135
3.4.1. La hipótesis de la "sociedad matriarcal" como punto de referencia: Bachofen contra Freud, y a favor de Marx..... 136
3.4.2. Concepción ético-utópica del proyecto emancipatorio de Marx: El "carácter revolucionario" como mediación sociopsicológica. 142
3.4.3. Utopía y racionalidad: La explicitación del momento utópico de la razón crítica..... 147

Capítulo 4. EL FIN DE LA «ETAPA DE FRANKFURT». DIVERGENCIAS CON HORKHEIMER Y RUPTURA CON LA ORTODOXIA FREUDIANA..... 151

4.1. DE LA EXPERIENCIA COMPARTIDA DEL EXILIO A LA ABIERTA DISCREPANCIA: DIVERGENCIAS ENTRE FROMM Y HORKHEIMER..... 153

4.2. LA ABIERTA RUPTURA CON LA ORTODOXIA FREUDIANA: PUNTO DE INFLEXION EN LA TRAYECTORIA DE FROMM..... 161

4.3. LOS DIFERENTES PLANOS DE "EL MIEDO A LA LIBERTAD". EL CAMINO DE FROMM HACIA LA REHABILITACION DE LA UTOPIA Y HACIA SU AUTODEFINICION COMO "HUMANISTA RADICAL"..... 169

Segunda Parte
CRITICA Y UTOPIA EN UN TIEMPO DE CRISIS

Capítulo 5. EL «DIAGNOSTICO» DE FROMM SOBRE LA CRISIS CONTEMPORANEA..... 177

5.1. LA CRISIS ACTUAL Y SUS ANTECEDENTES..... 179
5.1.1. La derrota de la razón: de la I Guerra Mundial a la barbarie nazi..... 179
5.1.2. Relectura de la historia desde la crisis: la dialéctica de la particularidad..... 184
5.1.3. Aproximación dialéctica a la historia occidental: Desde el protocapitalismo y la Reforma protestante hasta el capitalismo monopolista y el totalitarismo nazi..... 189

5.2. IRRACIONALISMO Y ALIENACION EN LA SOCIEDAD DEL CAPITALISMO TECNOCRATICO..... 204
5.2.1. El "éxito" del capitalismo en el siglo XX..... 205
5.2.2. Irracionalidad del sistema y alienación de los individuos. La disolución de la individualidad y la pérdida del sentido como preocupaciones básicas de Fromm..... 212

5.3. LOS FRUSTRADOS INTENTOS DE SUPERACION DEL CAPITALISMO..... 223
5.3.1. La esperanza fallida de la revolución..... 224
5.3.2. La insuficiencia del reformismo socialdemócrata..... 234

5.4. LA SUPERVIVENCIA AMENAZADA EN UN MUNDO TAN UNIFICADO COMO ESCINDIDO..... 235
5.4.1. El conflicto entre bloques y la carrera de armamentos..... 237
5.4.2. El abismo creciente entre países ricos y países pobres. La planetarización de la crisis..... 241
5.4.3. La ceguera del mundo desarrollado..... 247

Capítulo 6. LA HUMANIDAD EN LA ENCRUCIJADA: DE LA CRITICA A LA PROPUESTA..... 250

6.1. MAS ALLA DEL OPTIMISMO Y DEL PESIMISMO: TODAVIA ES POSIBLE LA ESPERANZA..... 252

6.2. DE LA "PRAXIS NEGADORA" A LA "PRAXIS TRANSFORMADORA": LA NECESIDAD DE LA UTOPIA..... 264

6.3. CONCEPCION FROMMIANA DE LA UTOPIA Y DEL PENSAMIENTO UTOPICO..... 270

EXCURSO ANTICIPATORIO.
LA ARTICULACION DEL PENSAMIENTO HUMANISTA DE FROMM EN FUNCION DE LA NECESARIA UTOPIA ANTROPOLOGICA..... 282

Tercera Parte
RECONFIGURACION DEL PENSAMIENTO CRITICO-UTOPICO DE FROMM EN LA PERSPECTIVA DEL HUMANISMO RADICAL. REINTERPRETACION DE SUS FUENTES Y ARTICULACION DE SU EDIFICIO TEORICO

Capítulo 7. RELECTURA CRITICA DE FREUD Y REVISION DEL PSICOANALISIS..... 289

7.1. RECHAZO DE LA TEORIA DE LA LIBIDO Y CRITICA DE LA CONCEPCION FREUDIANA DEL HOMBRE..... 291
7.1.1. Fromm, Freud y el freudismo..... 291
7.1.2. La teoría de la libido como reduccionismo instintivista en un marco materialista-mecanicista..... 294
7.1.3. La concepción freudiana del hombre: De la teoría a la ideología..... 302
7.1.4. El "autorrevisionismo" de Freud: Alteraciones en la estructura de referencia de su pensamiento, en su sistema teórico y en su concepción del hombre..... 306
7.1.5. Las ambigüedades de Freud: Humanismo-antihumanismo, racionalismo-romanticismo, relativismo-antirrelativismo..... 313

7.2. LA REVISION DEL PSICOANALISIS: EL PSICOANALISIS HUMANISTA DE FROMM..... 329
7.2.1. La integración del psicoanálisis: Del radicalismo al conformismo..... 329
7.2.2. Fromm, disidente entre los disidentes..... 331
7.2.3. El "psicoanálisis humanista" de Fromm: Replanteamiento "radical" de la teoría y praxis psicoanalíticas..... 350

Capítulo 8. RELECTURA DE MARX Y ASUNCION DEL MARXISMO COMO HUMANISMO..... 370

8.1. VALORACION E INTERPRETACION FROMMIANAS DE MARX..... 372
8.1.1. Fromm, Marx y el marxismo..... 372
8.1.2. El materialismo histórico como teoría antropológica de la historia..... 385
8.1.3. La concepción del hombre de Marx: idea del "hombre pro-

ductivo", concepto de naturaleza humana y teoría de la alienación.. 398
8.1.4. La visión del socialismo de Marx..... 434
8.1.5. Insuficiencias y limitaciones del pensamiento de Marx..... 459

8.2. LA ASUNCION DEL PENSAMIENTO DE MARX COMO HUMANISMO POR PARTE DE FROMM..... 471
8.2.1. El "marxismo abierto" de Fromm..... 471
8.2.2. Del marxismo como humanismo a un humanismo "de orientación marxista": el "humanismo radical"..... 476

Capítulo 9. LA TRADICION HUMANISTA Y LA TRADICION JUDIA VISTAS DESDE EL «HUMANISMO RADICAL»..... 481

9.1. LA PERSPECTIVA HERMENEUTICA DEL "HUMANISMO RADICAL"..... 483
9.1.1. Crítica y hermenéutica en Fromm..... 483
9.1.2. El perfil del "humanismo radical" en Fromm..... 486
9.1.3. El marco dialéctico-materialista de la interpretación frommiana, el postulado del progreso y la distinción entre "experiencia humanista" y "pensamiento humanista"..... 490

9.2. VISION RETROSPECTIVA DE LA TRADICION HUMANISTA..... 497
9.2.1. La universalidad de la "experiencia humanista". Los orígenes de la tradición humanista y los "grandes maestros' de la humanidad..... 497
9.2.2. La tradición humanista occidental. Sócrates, Spinoza y Marx como hitos fundamentales..... 508
9.2.3. Crisis y renacimiento del humanismo..... 538

9.3. LA HERENCIA HUMANISTA DE LA TRADICION JUDIA..... 548
9.3.1. Fromm ante la tradición judía y su corriente humanista: Una herencia recuperada y "conservada" desde el "humanismo radical". 548
9.3.2. La interpretación frommiana de la imagen de Dios, la concepción del hombre y la visión de la historia de la tradición judía..... 567
9.3.2.1. La coherencia del no-teísmo de Fromm y sus implicaciones para su tarea hermenéutica..... 567
9.3.2.2. La imagen de Dios. El monoteísmo judío y su evolución (hasta su superación humanista-radical en el no-teísmo)..... 574
9.3.2.3. La imagen del hombre. La concepción ético-antropológica del Antiguo Testamento..... 589
9.3.2.4. Visión de la historia y mesianismo profético. La simbólica de la liberación y la autorrealizacion humanas..... 608

Capítulo 10. LA ARTICULACION DEL EDIFICIO TEORICO DE FROMM. JUSTIFICACION ETICO ANTROPOLOGICA Y CONCRECION SOCIOPOLITICA DE SU PROPUESTA UTOPICA..... 621

10.1. LA ANTROPOLOGIA EXISTENCIAL-DIALECTICA DE FROMM (EL SER Y EL PODER-SER DEL HOMBRE)..... 624
10.1.1. El proyecto frommiano de una "ciencia del hombre". Necesidad, posibilidad y límites del conocimiento del hombre..... 624
10.1.2. Concepción dialéctica de la "naturaleza humana". 635

10.1.2.1. Problemática en torno al concepto de "naturaleza humana"..... 635
10.1.2.2. La teoría del "carácter social" como punto de partida hacia una concepción dialéctica de la "naturaleza humana".... 639
10.1.2.3. La "naturaleza" del hombre y su "esencia" como la contradicción de su existencia. Necesidades y potencialidades humanas. Las pasiones y el carácter (como "segunda naturaleza")..... 651
10.1.3. Claves antropológicas de la alienación del hombre. La "naturaleza humana" como instancia crítica y como referente utópico. El "hombre productivo" y la "sociedad sana"..... 691

10.2. LA ETICA HUMANISTA (EL DEBER-SER COMO EL INTERES POR SER) Y LA RELIGIOSIDAD HUMANISTA (LA EXPERIENCIA DE SER)..... 707
10.2.1. La condición moral del hombre y la "conciencia humanista" como el "deber-ser" de la conciencia moral..... 709
10.2.2. La "ética humanista" de Fromm..... 719
10.2.3. De la "ética humanista" a la "religiosidad humanista" (la experiencia de "ser humano")..... 731

10.3. HUMANISMO RADICAL Y SOCIALISMO DEMOCRATICO. EXIGENCIAS ETICO-ANTROPOLOGICAS PARA LAS MEDIACIONES SOCIOPOLITICAS..... 737

CONCLUSIONES..... 746

BIBLIOGRAFIA..... 751

INDICE..... 777