

momento: «parece como si fuera todo lo que había en el universo, como si fuera todo de ser, sinónimo del universo»⁷⁶.

2. Para Maslow la experiencia cumbre no es únicamente un estado inhabitual de la conciencia, sino expresión de una realidad del ser humano que de otro modo permanece oculta⁷⁷, es decir, la experiencia cumbre completa la realidad del individuo en un aspecto determinante sin el cual él no podrá adoptar nunca un carácter unitario ni ser jamás realmente una parte del mundo. Con esta comprensión universal de la existencia humana, Maslow se aproxima mucho al pensamiento de la filosofía existencialista. No sólo en el parentesco conceptual con Jaspers (Jaspers habla de «situaciones límite»), sino en el convencimiento de que todas las áreas accesibles a la percepción humana sostienen simultáneamente y determinan existencialmente las experiencias buenas y dolorosas así como las místicas. Cuando Maslow dice: «Esto no es una negación de lo malo, del dolor o la muerte, sino más bien una reconciliación con ellos, una comprensión de su necesidad»⁷⁸, queda claro que en todo ello él no pretende suprimir lo malo y malvado del ser humano mediante la creencia mesiánica ocasional en lo bueno que hay en el hombre, sino que lo que le importa es el trabajo y la investigación para la ampliación de la imagen del ser humano en la psicología; ampliación en el sentido de permitir una percepción y experiencia en todas las áreas de la existencia.

76. 1968, 74.

77. Ver a este respecto R. Laing: *The Divided self: an existential study in sanity and madness*, Londres 1961; vers. cast.: *El yo dividido*, F.C.E., Madrid 1978.

78. O.c. 82.

SER HUMANO Y SOCIEDAD. DESARROLLO SOCIALPSICOLÓGICO-MARXISTA DEL NEOPSICOANÁLISIS EN ERICH FROMM (1900-1980)

10.1. TRASFONDO PERSONAL Y DESARROLLO PROFESIONAL

Erich Fromm creció, como hijo único¹ de «dos padres neuróticos y muy asustadizos»² de familias judías muy ortodoxas (en ambas con tradición de rabinos), en un «mundo del judaísmo tradicional, un mundo fundamentalmente medieval y todavía no burgués»³.

Fromm extrajo de este mundo medieval su tradición, sus admiraciones y sus modelos; vivía «mitad en este mundo de la auténtica tradición judía antigua y mitad en el mundo moderno»⁴ y se sentía muy solo en esta situación: «por ello era un niño muy solitario... y estaba muy abierto a cualquier cosa que pudiese liberarme de esta soledad»⁵. Encontró la liberación primero en los profetas del Antiguo Testamento y en la esperanza en el tiempo mesiánico. Fromm creía que vendría el Mesías y que haría un mundo mejor. Tiene importancia, con vistas a su posición posterior, que aquí se trataba de una fe arraigada en que el mundo no sería liberado «mediante catástrofes sino en una gran mejora del mundo»⁶. Para Fromm este motivo mesiánico llevaba en sí dos aspectos: por un lado, uno religioso,

1. «Lo que es ya muy grave»; Fromm en una discusión televisada poco antes de su muerte, abril 1980.

2. O.c.

3. O.c.

4. O.c.

5. O.c.

6. O.c.

es decir, el apogeo y la perfección del ser humano, la concentración de la vida en normas espirituales, religiosas y morales; por otro, un aspecto político, es decir, el cambio del mundo con la meta en una nueva estructura de la sociedad, que abriría paso a la manifestación de estos principios religiosos. La importancia de esta posición fundamental de esperanza y optimismo se ve en el hecho de que Fromm la mantuvo hasta el último momento; constantemente ha afirmado que no hay que separar las vidas religiosa y política.

En cuanto a su interés por el psicoanálisis fue determinante el suicidio de una conocida de la familia, de 25 años de edad, que se produjo aproximadamente por la misma época. La joven, una pintora, por la que Fromm se «sentía fuertemente atraído»⁷, se había quitado la vida para ser enterrada junto con su padre en la tumba. Las teorías de Freud fueron una respuesta a esta «experiencia enigmática y espantosa de mi juventud»⁸. A esto se añadió, como él mismo dijo⁹, que «yo me hacía cada vez más neurótico; que no me volviese completamente loco, con unos padres tan asustadizos, se lo debo sólo a Dios».

Su maestro de Talmud, Rabinkow, que «con la modestia total de su estándar de vida, convencía siendo él mismo la completa personificación de una vida orientada al ser»¹⁰, tuvo una gran influencia sobre el pensamiento de Fromm; este maestro, que era simultáneamente un pensador socialista muy radical, le enseñó a entender las antiguas escrituras de un modo universalista, con lo que ejerció una influencia perdurable en la vida y el pensamiento de Fromm.

La primera guerra mundial fue para él una experiencia decisiva y trascendental: «¿Cómo es posible políticamente la guerra y cómo lo es humanamente? ¿qué motiva a los seres humanos? Esta cuestión se hizo para mí ardiente... ¿Cómo es posible que millones de seres humanos maten a otros millones y se dejen matar por metas que son evidentemente irracionales o por concepciones políticas por las que ningún ser humano daría

7. Obras completas, dtv, 1981, vol. IX, 40.

8. O.c.

9. Discusión televisada, 1980.

10. O.c.

la vida —si las reconociese claramente—, y que sean necesarios muchos años de una situación inhumana para que ésta se acabe definitivamente?»¹¹ Fromm se interesaba principalmente por la «irracionalidad del comportamiento de la masa humana»¹² y estaba lleno de un deseo de paz¹³.

Estudió, más tarde, en Francfort y Heidelberg, las asignaturas de filosofía, psicología y sociología; sus profesores fueron Max Weber, Alfred Weber, Heinrich Rickert y Karl Jaspers. Durante estos estudios Fromm topó con los escritos de Karl Marx. De acuerdo con sus afirmaciones, los escritos de Marx formaban, junto con el Antiguo Testamento y el psicoanálisis, la base fundamental de su pensamiento: «Lo que más me atraía era su filosofía y su visión del socialismo que expresaba de modo secular la idea de convertirse en uno mismo del ser humano, de su completa humanización, de aquel ser humano para el cual la meta no es el tener, lo muerto, lo acumulado, sino la propia expresión viva... En realidad la transformación económica era sólo un medio para un fin: lo que a Marx le importaba decisivamente era la liberación del hombre en el sentido del humanismo»¹⁴.

Fromm cree que se entiende a Marx correctamente sólo cuando se comprende su postura como profundamente humanística: «No hay apenas ningún filósofo relevante que haya sido tan tergiversado como Marx, tanto por parte de los comunistas como también por parte de los socialdemócratas: unos y otros interpretan a Marx como si se tratara de conseguir que los trabajadores lleguen a vivir tan dichosos como los burgueses, es decir, burguesía para todos: es la solución estalinista y reformista»¹⁵. Fromm se refiere sobre todo a los escritos de juventud de Marx, que reproduce en el apéndice de su libro *Das Menschenbild bei Marx* (1963). Fromm interpreta a Marx como un enemigo y un crítico de los valores burgueses, que vio que no sólo los trabajadores, sino *todos* los seres humanos,

11. *Im Namen des Lebens*, conversación con H.-J. Schultz, Stuttgart 1974, 15.

12. Obras Completas, vol. IX, 1981, 42.

13. «La visión de la paz universal y la idea de una armonía entre todos los pueblos me conmueven» (o.c. 40).

14. Schultz, 1974, 17.

15. Discusión televisada, 1980.

viven en la sociedad capitalista como prisioneros, con la diferencia de que el trabajador es el que está más alienado y por ello el que vive con mayor infelicidad de todos: «Lo que le importaba a Marx era situar de nuevo al *ser humano* en el centro, y afirma aún al final del tercer tomo del *Capital* que, la tarea es que el hombre viva de tal forma que la meta de su vida sea el desarrollo completo de todas sus fuerzas como *fin absoluto* y no como medio para alcanzar otros fines»¹⁶.

Fromm compara finalmente esta postura de Marx con la definición del tiempo mesiánico por parte de los filósofos judíos de la religión (como p. ej. Buber) y demuestra que no existen apenas diferencias. El *pathos* de Marx era para él un *pathos* religioso. A pesar de que Marx criticase la religión con gran mordacidad como «opio del pueblo», «no la criticó desde un punto de vista ateo-burgués, sino desde uno ateo-religioso»¹⁷; es decir, mientras el mundo social real esté tan alejado de la realización de los principios de los profetas o de los evangelios, el ser humano necesitará la religión como institución que, por un lado, «mantenga viva la idea»¹⁸, y por el otro, materialice la contradicción entre la vida social real y la ideología religiosa. Lo que, en opinión de Fromm, le importa a Marx es la «realización de la religiosidad en la vida real, que la sociedad esté construida de tal modo que los principios de la justicia, el amor, la verdad, la productividad y vivacidad interna del ser humano, del ser y no del poseer, se realicen en la praxis social misma»¹⁹ y no, a modo de sustitución, en las ideas religiosas.

La cuarta influencia grande e importante provino, para Fromm, del budismo. En la década de los 50 conoció a D.T. Suzuki que le familiarizó con las enseñanzas de la filosofía oriental. Lo que fascinaba a Fromm del budismo era la posibilidad de pensar y vivir de modo religioso sin necesidad de una mistificación irracional. El budismo renuncia tanto a la aceptación de una revelación como a una autoridad absoluta. Fromm se ocupó en los últimos años de su vida nuevamente y

16. O.c.

17. O.c.

18. O.c.

19. O.c.

con intensidad de la religiosidad del budismo: su interés se centraba ahora sobre todo en las posibilidades terapéuticas de los ejercicios de concentración, respiración y movimiento.

De esta forma confluyen en la persona de Erich Fromm las corrientes intelectuales más diversas. Su principio relaciona psicología y sociología, individuo y sociedad sobre la base de un método materialista histórico; con ello Fromm es el primero que intenta relacionar religión, psicoanálisis y marxismo de tal forma que tanto la determinación social del ser humano, según Marx, como la resolución individual mediante el inconsciente, según Freud, se puedan contemplar en una dependencia recíproca entre ellas, sin estar por ello en contra de las enseñanzas de los profetas bíblicos u orientales. Fromm ve lo común del budismo, cristianismo y marxismo en que todas estas corrientes de pensamiento animan al ser humano a vivir en el *ser*, es decir, a estructurar la sociedad de tal forma que el ser humano pueda desarrollar sus fuerzas. El budismo habla en este contexto al mismo tiempo menos de la sociedad, y pone su punto de mira más sobre el ser humano individual pero, coincidiendo con el marxismo y el cristianismo, todos resaltan que el hombre «vuelve en sí y hace de sí lo que puede hacer de sí»²⁰.

Con esta postura fue Fromm un secesionista en el círculo de los colegas de la denominada «Escuela de Francfort». Allí trabajó junto a Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Leo Löwenthal y fue, entre otros, director de la sección de psicología social del Institut für Sozialforschung. Simultáneamente era miembro y colaborador del Frankfurter Psychoanalytisches Institut, anexo al Institut für Sozialforschung. Esto era importante, pues con ello se daba por primera vez en Alemania que un instituto psicoanalítico trabajara en el seno de una universidad. En este instituto trabajaban, bajo la dirección de Karl Landauer, los psicoanalistas Frieda Fromm-Reichmann²¹, Erich Fromm mismo y Heinrich Mang.

En los años 1933/34 emigró prácticamente todo el Institut

20. O.c.

21. La primera mujer de Erich Fromm.

für Sozialforschung a los EE.UU., fue recibido primero en la Universidad de Columbia en Chicago y se trasladó un poco más tarde a Nueva York. Fromm continuaba siendo aquí el director de la sección de psicología social y había abierto además en Nueva York un consultorio psicoanalítico. Fromm se ocupaba en el Institut für Sozialforschung, que se llamaba ahora «International Institute for Social Research», principalmente de continuar la valoración del estudio empírico, realizado todavía en Alemania, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*²².

10.2. POLÉMICAS CON EL PSICOANÁLISIS

Las violentas polémicas acerca de la metodología del estudio o de su valoración así como de la validez del psicoanálisis clásico condujeron finalmente a la salida de Fromm del Institut für Sozialforschung. Trabajó en varias universidades estadounidenses y participó en las más diversas fundaciones y nuevas fundaciones de institutos psicoanalíticos²³.

En el debate televisivo²⁴ ya mencionado, Fromm afirmó que fue primero un «buen alumno», que «no tenía duda alguna» acerca de lo que enseñaba el psicoanálisis: «Así fui un buen freudiano a lo largo de toda mi época de estudiante... y analicé, durante cinco o seis años, estrictamente según lo que había aprendido». Poco a poco se dio cuenta de que esperaba «oír de los pacientes lo que decían... la teoría o... el dogma... si era un auténtico analista encontraría también lo correcto, si tenía tan sólo paciencia suficiente.»

En este punto empezó Fromm su crítica. Se apoyó en que se imponía al paciente la actitud de esperanza de una teoría: «Encontraba finalmente que siempre salía lo que había esperado y nunca nada nuevo, sino que eran determinados conceptos rutinarios como el de complejo de Edipo, el miedo a la castración y todo lo demás... y que estaba muy contento cuan-

22. 1936, en: Obras completas, dtv, 1980, vol. III.

23. Entre otros, colaboración con Karen Horney y Harry Stuck Sullivan.

24. 1980.

do el paciente traía un sueño que parecía coincidir con ello; hasta que vi progresivamente que yo conocía en realidad *poco acerca del paciente*, sólo complejos; este complejo, cualquier complejo y en segundo lugar, que se *hacía aburrido*. No tenía relación viva con el ser humano, no lo veía *como ser humano* y... me sentía culpable frente a la regla, si hacía cualquier otra cosa, si había hablado al paciente de un modo algo más libre; me habían enseñado que había que permanecer muy pasivo y que la relación debía ser muy impersonal... Y entonces empecé a preguntarme *qué es lo que veo en realidad*, y empecé a ver al paciente más en su *totalidad* y empecé a liberarme lentamente de la teoría de la libido, que era enormemente minuciosa, y empecé a ver a *todo el ser humano* y la estructura del ser humano individual, no sólo en la familia —esto era la base de Freud—, sino en la sociedad, bajo el punto de vista de los valores que determinan su vida; y así llegué progresivamente a otros resultados, otros métodos, y no he dejado en realidad nunca de desarrollarme en este aspecto»²⁵. Fromm se rebeló contra la concepción burguesa en la que se basaba el psicoanálisis: La familia como realidad última; en su opinión, Freud «nunca vio más allá» de la misma. Veía a Freud prisionero en un mundo determinado por la burguesía con sus estructuras de propiedad, éxito, títulos, etc. Para Fromm, una de las «cosas más increíbles» de esto es la diferencia entre el hombre y la mujer definida por Freud en su «actitud masculinamente chauvinista». Comparó esta actitud con la «argumentación contra los negros o con la de Hitler contra los judíos»²⁶.

La crítica de Fromm al psicoanálisis clásico se puede resumir aproximadamente en los puntos siguientes:

— El ser humano es gobernado por la dinámica del desarrollo de su libido y se considera en primer lugar independiente de su entorno. Su relación con la sociedad, la cultura y la historia es de importancia secundaria en el marco de la satisfacción de las inclinaciones. Fromm opone una visión total del ser humano, es decir, el hombre es para él (como para tam-

25. O.c.; el subrayado es mío.

26. O.c.

bién Freud) un ser de necesidades, pero: sus necesidades resultan de la situación total de la vida, depende de las relaciones económicas y de las estructuras sociales y no es sólo un ser de instintos determinado únicamente por pulsiones.

— La aspiración, psicológicamente basada, hacia la satisfacción (principio del placer) se dirige a la reducción de la *infelicidad*. Desde aquí el principio del placer muestra una dirección equivocada; pues no se trata de la aspiración de felicidad, plenitud, alegría, realización, sino siempre de desviar en primer lugar la desgracia; hay que ver en relación con esto la imagen freudiana del ser humano, en la que no hay sitio para el «ser humano bueno»; pues lo único determinante, según Freud, es el egoísmo del ser humano que debe controlarse mediante la conciencia. Por eso no puede existir para él una sociedad libre, sino, en todo caso, una sociedad «civilizada», que puede realizarse mediante la ayuda de la represión de las pulsiones.

— Fromm tiene aquí una visión fundamentalmente distinta de la energía psico-orgánica en el ser humano y de su importancia para el desarrollo humano. Para él el ser humano es independiente de los instintos y de las pulsiones; en lugar de ello el hombre tiene un carácter a la vez individual y social, con la tendencia a (sobre)vivir, desarrollarse y crecer. Fromm habla en este contexto del «síndrome de crecimiento» que apunta a la mayor realización posible del amor a la vida; únicamente cuando ya no puede estar en vigor el síndrome de crecimiento, actúa el «síndrome de decadencia», que es en sí destructivo y conlleva una tendencia a obstaculizar la vida. Fromm coincide con Freud en el sentido de que ambas tendencias existen y se encuentran en contradicción en el ser humano; en Freud dichas tendencias se mantienen en lucha igualada y mutua hasta que finalmente la destructiva, la inclinación hacia la muerte, vence sobre el amor por lo vivo, el eros. Fromm lo ve de otra forma: la tendencia destructiva irrumpe y entra en vigor cuando el ser humano no ha acertado la tendencia hacia la vida, cuando ha fracasado.

10.3. FROMM COMO PSICÓLOGO FILOSÓFICO Y FILÓSOFO PSICOLÓGICO

10.3.1. *Naturaleza, ser, existencia*

Invocando a Marx, Fromm no distingue entre la «naturaleza» y el «ser» del hombre; pues como mostrará siempre un análisis del ser del hombre, «se trata primero de la naturaleza humana en general (el ser) y después de su naturaleza de ser humano modificada en cada época histórica (naturaleza)»²⁷, es decir, el «ser» del hombre se diferencia mediante las diversas formas de su «existencia» histórica. En correspondencia con esta diferenciación entre una naturaleza humana en general y la naturaleza del ser humano definida de forma histórica, Fromm encuentra dos necesidades diferentes en Marx: las necesidades «constantes», p. ej. sexualidad y hambre, como partes integrantes de la naturaleza humana, que pueden experimentar —según la cultura— expresiones distintas, y las necesidades «relativas», p. ej. dinero, estética, valores, que no son partes esenciales de la naturaleza humana, sino que aparecen, según Marx, como expresión de determinadas estructuras sociales (p. ej. condiciones de producción o estructuras de comunicación).

De este modo el ser humano está dotado desde su nacimiento de las necesidades «constantes» que se desarrollan entonces, según la situación histórica, o se amplían más adelante con las necesidades «relativas» específicas de la estructura de la sociedad.

Para Fromm el nacimiento no es un «día u hora determinado», sino que prefiere hablar de «un proceso en cuyo transcurso aparece una personalidad»²⁸.

De igual forma el desarrollo y la evolución de la humanidad son un proceso. Fromm defendió por lo tanto una «representación general de la naturaleza humana», basada en dos características:

27. Marx, *El Capital*, citado según Fromm, Obras completas, dtv, 1981, vol. V, 356.

28. 1977, 249.

1. la decreciente determinación del comportamiento por los instintos,

2. el crecimiento del cerebro, especialmente del neocórtex.

Como consecuencia de ello, se puede definir, de acuerdo con Fromm, al ser humano como «el primate que inició su desarrollo en un punto de su evolución en el que la determinación por los instintos había alcanzado un punto mínimo y el desarrollo del cerebro un punto máximo»²⁹.

10.3.2. Las dicotomías existenciales e históricas

Desde esta perspectiva el ser humano es «el más desvalido y débil de todos los seres vivos»³⁰; esto va acompañado de la conquista de una área completamente nueva del pensamiento: El hombre dispone, por un lado, de una «conciencia de sí mismo»³¹, y por el otro, de «razón»³², es decir, de la capacidad de reconocer el ser de las cosas y no sólo su objeto. El hombre puede tomar conciencia, con la ayuda de esta conciencia, su razón y su capacidad de representación (*imagination*), «de su separación de la naturaleza y de otros seres humanos»³³; reconoce su impotencia, su ignorancia, y el final de su propia existencia: la muerte. De este modo el ser humano es simultáneamente parte de la naturaleza que le rodea y es separado de ella: «Arrojado al mundo en un lugar arbitrario y en un instante cualquiera, está obligado a dejarlo, como lo quiere la casualidad y contra su voluntad. Dado que es consciente de sí mismo reconoce su impotencia y la limitación de su existencia. No está nunca libre de la dicotomía de su existencia»³⁴.

Junto a la dicotomía entre la vida y la muerte Fromm menciona otra: la existente entre el desarrollo de todas las posibilidades que laten en el ser humano y brevedad de la vida, es decir, se llega a un «conflicto trágico» entre el «derecho de cada

29. O.c. 252

30. O.c.

31. *Awareness*; o.c. 252.

32. *Reason*; o.c. 253.

33. O.c.

34. O.c. 252.

uno a realizar sus posibilidades»³⁵ y el tiempo de vida del que se dispone.

Otra dicotomía existencial consiste en que el hombre se encuentra solo y está simultáneamente en relación: «está solo en cuanto es un *ser único* que no es idéntico a ningún otro y que es consciente de sí mismo como grandeza... Y de todas formas no puede soportar estar solo, sin relación con sus congéneres»³⁶.

Junto a estas «dicotomías existenciales», que están ligadas genuinamente con la existencia del hombre y conforman su ser, existen para Fromm las «dicotomías históricas»; aquí se trata de contradicciones creadas por el mismo hombre y que por ello él mismo puede resolver, al contrario de las dicotomías existenciales, que no puede resolver. Aquí existe para Fromm «una única solución: mirar la verdad de frente»³⁷ y enfrentarse a las dicotomías existenciales. Fromm advierte de que no se confíe un problema como éste a una fuerza situada fuera del hombre, como p. ej. la Iglesia, el Estado o los caudillos políticos: «El hombre debe aceptar la responsabilidad por sí mismo y conformarse con que sólo mediante el desarrollo de sus propias fuerzas puede dar sentido a su vida»³⁸. Debe hacer esto, sin tener la certeza de que las cosas se desarrollarán de forma positiva; debe entrar en la incerteza y comprender que «su vida tiene tan sólo el sentido que él le haya dado, mediante el desarrollo de sus fuerzas: viviendo de forma productiva»³⁹.

Esto conduce a una «perturbación permanente de su equilibrio interno»⁴⁰, es decir, se alternan constantemente fases de equilibrio y de falta de equilibrio, de certeza e incerteza, de estabilidad e inestabilidad.

Cada vez que su equilibrio interno está de nuevo perturbado se ve obligado a buscar uno nuevo. «Lo que se ha visto frecuentemente como tendencia innata del ser humano al progreso, es en realidad un intento de encontrar un equilibrio nue-

35. Obras completas, dtv, 1980, vol. II, 32.

36. O.c.

37. O.c. 33.

38. O.c.

39. O.c.

40. 1977, 253.

vo, y a ser posible mejor»⁴¹. Para Fromm, el «ser» o la «naturaleza» del ser humano se pueden definir, de la mejor forma, mediante las «contradicciones» que constituyen la existencia humana y que llevan constantemente en sí la posibilidad de su superación.

Fromm denomina a esto el «proceso del convertirse en sí mismo», en cuyo transcurso el ser humano cambia su entorno y simultáneamente se cambia a sí mismo.

10.3.3. Necesidades fisiológicas y existenciales

Las necesidades que guían al hombre en dicho transcurso son, por un lado, las «necesidades fisiológicas» como el hambre, la sed, el sueño, la sexualidad y, por el otro, las «necesidades existenciales». Las necesidades fisiológicas las comparte el ser humano con los animales; sin embargo, pueden satisfacerse en la medida en la que se satisfacen también las necesidades existenciales.

Fromm las describe en diferentes libros y emplea, en parte, conceptos diferentes. Yo me refiero esencialmente a sus explicaciones en *Anatomie der menschlichen Destruktivität*⁴² y *Wege aus einer kranken Gesellschaft*⁴³:

1. necesidad de orientación y entrega,
2. necesidad de estar arraigado,
3. necesidad de identidad,
4. necesidad de conseguir algo,
5. necesidad de trascendencia.

Para encontrarse a gusto en el mundo, para poder actuar con una meta y de un modo consecuente, el hombre necesita «un mapa de su mundo natural y social... un punto fijo... que le permita ordenar todas las impresiones que caen sobre él»⁴⁴. Fromm señala que no sólo toda cultura debe mostrar un marco de orientación como éste, sino también todo hombre (incluso

aunque no sea consciente de ello). Además el ser humano necesita la posibilidad de la «entrega total»⁴⁵; ya que el objeto de la adoración concentra sus energías en una dirección, representa un contrapeso a la experiencia de la impotencia de una existencia aislada y confiere sentido a la vida en su totalidad.

La necesidad de «estar arraigado» se caracteriza por el hecho de que el hombre ha experimentado con el nacimiento algo parecido a un desarraigo, es decir, pierde la seguridad y recogimiento que tenía en el seno materno. El hombre puede resolver este problema sólo echando nuevas raíces: «Tiene una única alternativa: o aferrarse a su tendencia a regresar y pagar por ella con la ... dependencia, o avanzar y alcanzar, por su propio esfuerzo, nuevas raíces en el mundo, viviendo la hermandad de todos los seres humanos y liberándose del poder del pasado»⁴⁶.

Fromm concibe la necesidad de «identidad»⁴⁷ o de «unidad»⁴⁸ como muy parecida a las necesidades de estar arraigado y «de estar referido a»⁴⁹. El ser humano se diferencia del animal por poder tener conciencia de sí mismo o poder decir y sentir «yo soy yo»⁵⁰. Ya que ha dejado tras de sí la unidad originaria (animal) con la naturaleza tiene que formarse con la ayuda de la razón y de la capacidad de representación, una representación de sí mismo y estar en situación de «sentir como el sujeto de su actuación»⁵¹. Esta necesidad comprende al ser humano como un todo y se expresa en que desarrolla un empeño de alcanzar la armonía consigo mismo y con su entorno. Esta necesidad se impone con mayor fuerza donde el ser humano vive su identidad individual en forma de una *actividad* productiva, y para Fromm existe «sólo un camino hacia la unidad, que puede tener éxito, sin mutilar al ser humano... sólo a través del desarrollo completo de su razón y su amor»⁵². Esta meta, según

41. O.c. 254.

42. 1973, en alemán en rororo, 1977.

43. Obras completas, dtv, 1980, vol. IV.

44. 1977, 259.

45. O.c. 260.

46. O.c. 262.

47. Obras completas, dtv, 1980, vol. IV, 46 y siguientes.

48. 1977, 262 y siguientes.

49. Obras completas, dtv, 1980, vol. IV, 25 y siguientes.

50. O.c. 46.

51. O.c.

52. 1977, 263.

Fromm, es común a muchas religiones. El budismo, el taoísmo, el judaísmo profético y el cristianismo de los evangelios se unen en esta meta, «alcanzar la vivencia de ser uno, no mediante la regresión a la existencia animal, sino a través de convertirse completamente en ser humano: ser uno consigo mismo, con los congéneres, ser uno con la naturaleza»⁵³.

En la «necesidad de conseguir algo» se producen también grandes coincidencias con las necesidades ya mencionadas; a pesar de todo Fromm menciona con esta necesidad un aspecto que no aparecía hasta ahora con esta claridad: la dicotomía entre el ser humano y la naturaleza. El alejarse del ser humano de la naturaleza contiene, sin embargo, el aspecto de la superioridad del ser humano sobre la naturaleza, pero al mismo tiempo también una inferioridad basada en el hecho de que el ser humano es «el más desvalido y débil de todos los seres vivos»⁵⁴. Desde esta posición amenazante el ser humano tiene la necesidad de conseguir algo: «Poder conseguir algo significa, que se es activo y que no solamente actúan los demás sobre nosotros, que somos activos y no pasivos. El último término demuestra que somos. Este principio se puede también formular del siguiente modo: Soy porque consigo algo»⁵⁵.

La necesidad de «trascendencia»⁵⁶ va nuevamente más allá de lo que se ha dicho sobre el «conseguir». Fromm parte de que no puede bastar al hombre el ser tan sólo creado, sino «que le empuja a superar el papel de lo creado... convirtiéndose él mismo en un «creador»»⁵⁷. Esto puede hacerlo de dos formas: en la forma productiva crea él mismo nueva vida y en la forma destructiva la destruye. En ambas formas el ser humano «trasciende» su propia existencia y se ve, en último extremo, «colocado ante la elección de crear o destruir algo, de amar o de odiar»⁵⁸.

En la representación de las necesidades se encuentran coincidencias con la teoría de las necesidades de Abraham Maslow,

53. O.c.

54. O.c. 252.

55. O.c. 265.

56. Obras completas, 1980, vol. IV, 30 y siguientes.

57. O.c. 30.

58. O.c. 31.

a quien Fromm se refiere explícitamente⁵⁹. Sin embargo, no quiero profundizar aquí más y me remito, en este contexto, al trabajo aún no publicado de Dietrich Junge sobre el tema *Bedürfnistheorien in der Humanistischen Psychologie: Analyse und Kritik*⁶⁰.

10.3.4. Individuo y sociedad

En el libro de Fromm *Escape from Freedom*⁶¹ se trata de la «interacción entre factores psicológicos y sociológicos». Para Fromm la base real del proceso social es «el individuo, sus deseos y miedos, sus preferencias y su razón, su tendencia tanto hacia lo bueno como hacia lo malo»⁶²; por ello debemos y queremos comprender la dinámica del proceso social, también la dinámica de los procesos que se producen en el propio individuo. Dado que Fromm argumenta sobre una base dialéctica también vale naturalmente lo contrario, es decir, sólo podemos concebir al ser humano individual en relación con la cultura que lo rodea. Al principio de su libro *Escape from Freedom*, Fromm formula la tesis de «que el hombre moderno... no ha aprendido todavía a expresar completamente sus posibilidades intelectuales, emocionales y sensoriales. Si bien la libertad le ha posibilitado la independencia y la racionalidad, sin embargo, le ha aislado y hecho con ello miedoso e impotente. El hombre no puede soportar este aislamiento y se ve por tanto colocado ante la alternativa de huir de la carga de su libertad y ponerse de nuevo en dependencia y sometimiento o avanzar hacia la completa realización de la libertad positiva que se basa en la exclusividad e individualidad del ser humano»⁶³.

Para Fromm la historia de la humanidad está acuñada por la aspiración a la libertad: «A pesar de muchos retrocesos se

59. 1977, 249.

60. Berlín 1983.

61. *El miedo a la libertad* (1941) traducción alemana en: Obras completas, dtv, 1980, vol I; traducción castellana, Paidós Ibérica, Barcelona 1983.

62. O.c. 217.

63. O.c. 218.

han librado algunas batallas por la libertad»⁶⁴, y a pesar de ello se ha desarrollado sobre el suelo de la libertad ganada en cada caso una nueva forma de opresión; aunque los seres humanos hayan hecho saltar a lo largo de la historia una tras otra las cadenas y se hayan convertido cada vez más en señores de la naturaleza, no se ha alcanzado nunca lo que se ha soñado como expresión de libertad: «El hombre puede autogobernarse, tomar sus propias decisiones y pensar y sentir lo que considera correcto»⁶⁵. Por esto el establecimiento del fascismo era para Fromm un reto por partida doble: por un lado como enemigo de un sistema político, que tenía que conducir políticamente a la catástrofe, y por el otro, también como psicólogo; le sobrevino la cuestión de si en el hombre además de la tendencia a la libertad, latía algo más, algo así como «anhelo de sumisión y la aspiración de poder»⁶⁶. El establecimiento de un sistema totalitario como éste, en el que millones de seres humanos renunciaron a la libertad, por la que sus ancestros habían luchado y dado la vida, exigía otra respuesta que la de que Hitler había llegado al poder de forma legal o «con maña y astucia»⁶⁷. Fromm no alza el dedo índice moral, sino que lo coloca conscientemente en esta herida: «Si queremos evitar el fascismo, debemos comprenderlo»⁶⁸; esto significa para él que debemos investigar cómo millones de personas se han encontrado en su interior más profundo con el fascismo cercano y real.

La posibilidad para esto la ve en la integración del psicoanálisis en el contexto de una teoría marxista de la sociedad. Fromm, al igual que Karen Horney (1939) y Harry Stuck Sullivan (1940), critica el psicoanálisis de Freud en cuanto a que tiene una imagen del ser humano que lo representa como malo y antisocial por naturaleza: «La sociedad tiene que domesticarlo (al hombre) primero. Debe tolerar, sin embargo, la satisfacción directa de algunas tendencias biológicas, y por lo tanto inextirpables, pero debe refinar la mayoría de los impulsos

64. O.c. 219.

65. O.c.

66. O.c. 221.

67. O.c. 220.

68. O.c.

básicos humanos y mantenerlos en orden»⁶⁹. Esto conduce, según Fromm, a que se consideren estáticamente, en lugar de dinámicamente y vivas, las relaciones del ser humano individual con la sociedad: «El área de las relaciones interhumanas se parece al mercado: se trata de un intercambio de satisfacciones, de necesidades biológicamente determinadas, en el que la relación con otras personas es siempre un medio para un fin y nunca un fin en sí mismo»⁷⁰.

Fromm opone una postura no estática, que ve a los hombres en su «relación... con el mundo»⁷¹, es decir, parte, al igual que Freud, de que las necesidades básicas, como p. ej. el hambre, la sed y la sexualidad, se encuentran en todos los hombres de idéntica forma. Existen sin embargo también aspiraciones que determinan las diferencias en el carácter de las personas, como p. ej., «amor y odio, la aspiración de poder y la exigencia de someterse, la alegría en el disfrute sensorial y el miedo a él»⁷²; todas las tendencias han aparecido, para Fromm, en la interacción con la realidad social: «Tanto las inclinaciones más bonitas como también las más repugnantes del ser humano no son parte biológicamente determinada de su naturaleza, sino el resultado del proceso social que genera al hombre»⁷³.

El ser humano y la naturaleza se desarrollan y cambian, según Fromm, en dependencia e influencia mutuas. Lo pone de manifiesto en el hombre, que «nace dentro de» una situación social determinada, crece, tiene que comer y beber y por ello que trabajar; y trabajar precisamente en las condiciones que le impone su situación específica, es decir, no puede cambiar ni su necesidad de vivir (comer, beber, etc.) como tampoco el sistema social que el ser humano encuentra: «De este modo la forma de vida, tal y como está dada para cada individuo por la singularidad del sistema económico, se convierte en el factor que determina en primer lugar toda la estructura de su carácter, ya que la tendencia imperativa a la autoconservación (comer,

69. O.c. 223.

70. O.c. 224.

71. O.c.

72. O.c.

73. O.c.

beber, etc.) le obliga a aceptar las condiciones bajo las que tiene que vivir»⁷⁴. Sólo sobre la base de la aceptación de la situación fáctica puede «intentar junto con otros traer cambios políticos y económicos»⁷⁵.

Sin embargo este proceso de cambio no se lleva a cabo sólo en el plano cultural y sociopolítico *fuera* del individuo, sino que simultáneamente *en el mismo individuo*. Se ve así que el hombre, en el transcurso de su desarrollo histórico y social, se ha liberado cada vez más de sus condiciones iniciales. Fromm emplea aquí como símbolo de la independencia del individuo, primero de la madre y más tarde de la sociedad, la imagen del «cordón umbilical», que el hombre desata poco a poco en un «proceso de individuación»; pues mientras el hombre «no ha roto completamente el cordón umbilical que le une con el mundo externo no es todavía libre»⁷⁶.

La doble cara de la libertad. Para Fromm este proceso de la individuación tiene un carácter dialéctico, pues una libertad creciente va pareja con una seguridad y recogimiento decrecientes. La dialéctica consiste en el «crecimiento de la fuerza de uno mismo», acompañado de un «aislamiento creciente»⁷⁷. Fromm pone esto de manifiesto en el desarrollo del niño: las condiciones primarias no sólo dan al niño seguridad, sino una unidad integrada con el mundo que le rodea. En la medida en que el niño se aleja de este mundo, se da más cuenta de que está «solo» y que es una grandeza separada de todas las demás. Esta independencia de un mundo que es, en comparación con la propia existencia individual enormemente fuerte y poderoso y frecuentemente también amenazante y peligroso, genera un sentimiento de impotencia y miedo»⁷⁸. La libertad ganada es por tanto un «regalo discrepante»⁷⁹, pues la libertad creciente y la ampliación de las posibilidades de actuación a ella ligadas están ligadas a un aumento de la propia responsabilidad.

«Libertad de» y «libertad para». A diferencia del animal,

74. O.c. 228.

75. O.c.

76. O.c. 231.

77. O.c. 234.

78. O.c.

79. O.c. 236.

cuyo comportamiento se desarrolla en cadenas estímulo-respuesta ampliamente determinadas, el hombre tiene que «elegir entre diversas posibilidades»⁸⁰. Fromm distingue por ello entre la «libertad de» y «la libertad para»; la separación de las condiciones primarias corresponde aquí al concepto «libertad de», en el sentido de un «liberarse de», mientras que «libertad para» significa la «libertad positiva»⁸¹, es decir, la «posibilidad de una realización positiva»⁸². Aquí ve Fromm la relación productiva del hombre con el mundo, su «solidaridad activa con todos los congéneres y su estar activo, amor y trabajo espontáneos, que le unen nuevamente con el mundo, no a través de condiciones primarias, sino como individuo libre e independiente»⁸³.

Y precisamente en este punto da Fromm un paso decisivo: afirma, que el hombre lleva en sí las posibilidades de crear la «libertad para» a partir de la «libertad de», pero que no decide a este respecto solo sino en conjunto con la situación histórica, política y cultural, en la que cada individuo desarrolla esta lucha por su libertad: «Sin embargo, cuando las condiciones económicas, sociales y políticas no brindan una base para la realización de la individualidad..., entonces la libertad (la «libertad de») se convierte en una carga insoportable. Se vuelve sinónimo de duda, de una vida sin sentido ni dirección. Se generan entonces poderosas tendencias de huir de este tipo de libertad hacia la sumisión o hacia alguna relación con las personas y el mundo, que promete una suavización de la inseguridad, incluso cuando quita al hombre su libertad»⁸⁴.

El ser humano individual y la historia. Fromm aborda una tarea muy difícil: intenta deducir esta dialéctica de la libertad a partir de un análisis histórico de nuestra sociedad. Analiza las estructuras políticas y económicas de la edad media e intenta unir la esencia de las corrientes pasajeras (renacimiento, reforma, capitalismo temprano) con la esencia dialéctica de la libertad en el ser humano individual. Lo esencial en este análisis es

80. O.c.

81. O.c. 237.

82. O.c. 239.

83. O.c. 238.

84. O.c.

que Fromm es más justo con su forma dialéctica de aproximarse a cada época histórica que nuestros manuales escolares de historia, pues pone al descubierto no sólo lo positivo que ha aportado cada época al desarrollo de la libertad, sino también los efectos negativos, y viceversa: si analiza una época en cuanto a sus efectos negativos sobre la libertad del individuo, entonces indica también lo positivo de dicha época:

— El sistema feudal de la edad media es para Fromm en primer lugar y primordialmente un sistema social represivo en el que una pequeña capa superior llevaba una vida materialmente segura y culturalmente creativa a costa del pueblo. Fromm ve la dialéctica de la libertad en que si bien la libertad de la gran masa del pueblo estaba completamente oprimida, por otro lado, sin embargo, la vida reglamentada por normas y jerarquías representaba un sistema ordenado, que garantizaba al individuo una gran cantidad de seguridad, más exactamente, seguridad psíquica. El individuo estaba libre de responsabilidad, pero no era libre de desarrollarse personalmente: «Sin embargo, a pesar de que el individuo no fuese libre en nuestro sentido moderno no estaba ni solo ni aislado. Dado que el hombre poseía, desde el instante de su nacimiento, un sitio determinado y definitivo, ... estaba arraigado en un todo estructurado. La vida poseía para él un sentido que no admitía duda. Todos se identificaban con su papel en la sociedad»⁸⁵.

— Las medidas políticas de Federico II (1230 d. C.) tenían como finalidad convertir al pueblo en una masa sin voluntad, desarmada y apta para pagar impuestos. Destruyó así la estructura social de la edad media, con el resultado de que, por un lado, se redujo aún más el espacio de juego del individuo, pero, por otro lado, Fromm ve esta época como la del comienzo de la existencia del *individuo* tal y como se concibe en la actualidad: «Apareció un nuevo despotismo que coincidía con un nuevo individualismo. Libertad y tiranía, individualidad y falta de orientación estuvieron inextricablemente unidas»⁸⁶.

85. O.c. 242.

86. O.c. 245.

— El capitalismo en sus inicios hacía a los ricos aún más ricos y a los pobres aún más pobres y permitió la aparición de una «capa media» de artesanos y comerciantes. A pesar de que el renacimiento no fuese una cultura de los pobres o de la nueva capa media, sino una cultura de los ricos nobles y terratenientes, el sentimiento de libertad, que penetró con el renacimiento, influenció también el desarrollo de los otros grupos sociales, es decir, de los pobres y de la nueva capa media. Fromm indica que se puede ver el carácter dialéctico de la libertad en todas las agrupaciones sociales: los ricos, que eran los únicos que podían aprovechar las posibilidades de la nueva libertad, eran «libres, pero estaban también más solos... La libertad parece haberles traído dos cosas: un creciente sentimiento de fuerza y al mismo tiempo una mayor soledad, duda y escepticismo y como consecuencia de todo ello, miedo»⁸⁷. Los miembros de las capas media y baja, que se sentían elevados en la protesta de la reforma de Lutero, si bien estaban muy limitados en su libertad individual no estaban, sin embargo, solos sino arraigados con seguridad en las normas y estructuras sociales a ellos asignadas. Se encontraron de nuevo a sí mismos en la protesta de Lutero contra los usos capitalistas en la economía y la Iglesia (indulgencias) y perdieron, a causa de su identificación con la tesis de Lutero de la reforma, la fuerza de un movimiento social de masas. Desde la postura de la seguridad psíquica individual lucharon por la ampliación de su libertad; pues la libertad era algo que no podían perder sino, en todo caso, ganar.

El espíritu de la libertad, que recorre el renacimiento y la reforma, forma la base para el desarrollo del capitalismo temprano; para Fromm es característico para los hombres de este tiempo —sin importar la clase social a la que pertenecían— «el surgimiento del hombre desde una existencia *preindividualista* a una en la que el hombre percibe como *algo aparte*»⁸⁸. El hombre se ve confrontado con la «doble cara de la libertad»⁸⁹, es decir, el individuo gana libertad a través del papel que se le deja o tiene que desempeñar en su sociedad, y pierde simultánea-

87. O.c. 246.

88. O.c. 247; el subrayado es mío.

89. O.c. 254.

mente o se «libera de» las ataduras que le ofrecían hasta ahora seguridad y recogimiento. El ser humano ya no es el centro del mundo, las posibilidades del mundo pasan a primer plano, iguales en su fascinación y amenaza: «El individuo está solo frente al mundo, es un forastero, arrojado a un mundo ilimitado y amenazador»⁹⁰.

El problema de esta libertad de doble cara reside para Fromm en que muchos hombres logran dar el paso de defenderse de la opresión, es decir, de alcanzar un trozo de «libertad de», pero no pueden acabar con el aislamiento que simultáneamente aparece; pues la auténtica liberación no reside en la «libertad de», sino en la «libertad para», que se expresa en que el hombre actuando junto con otros, desarrolla las posibilidades que laten en él; tiene que aceptar conscientemente la responsabilidad por la forma de aparición negativa de la «libertad para» como aislamiento, duda y miedo. Si no lo logra corre el peligro de salir del lodo y caer en el arroyo, de pasar de la recién superada dependencia de un poder extraño a la siguiente dependencia. Para Fromm la historia del ser humano está exactamente caracterizada por ello: si bien el paso del feudalismo al capitalismo fue en un principio una enorme ganancia de libertad, esta libertad se desenmascaró rápidamente como una «libertad de», que imponía de nuevo a los hombres una sociedad determinada por el dominio del hombre por el hombre y que, contemplada individualmente, el hombre superaba con la huida hacia lo autoritario⁹¹, lo destructivo⁹² o lo conformista⁹³.

El ser humano debe realizar su propio yo. Fromm no se detiene, sin embargo, en mostrarnos este peligro de un círculo vicioso, sino que desarrolla representaciones concretas acerca de cómo los hombres y la humanidad pueden lograr transformar la «libertad de» en una «libertad para», en una «libertad positiva», una forma de libertad que permite al hombre individual existir como un sí mismo independiente, que a pesar de su independencia representa una unidad con los demás seres

humanos y la naturaleza. Para Fromm la libertad del individuo no está en contradicción con la vinculación del individuo en un entorno. Al contrario que los filósofos del idealismo, que eran de la opinión de que el ser humano sólo podía llegar a la autorrealización a través de la comprensión intelectual, Fromm opina que «la autorrealización del sí mismo no sólo se produce a través de un acto del pensamiento sino también mediante la realización de toda la personalidad», a través de que «el hombre exprese *activamente* todas sus posibilidades emocionales e intelectuales... con otras palabras: la libertad positiva consiste en la actividad espontánea de la personalidad total e integrada»⁹⁴.

Fromm se refiere a una «actividad creativa» que presupone una personalidad «en su totalidad»; pues sólo en la totalidad de su personalidad puede el hombre desarrollar una actividad espontánea, que le posibilite asimismo la autorrealización individual con vinculación simultánea con el mundo. Esta actividad espontánea es, para Fromm, la solución al problema de la libertad. Mientras que la libertad negativa (la «libertad de») convierte al hombre en un ser que aislado, receloso y distanciado, entra en contacto con el entorno de un sí mismo débil y amenazado, la actividad espontánea es para Fromm la forma adecuada de «libertad para»; pues «en la realización espontánea del sí mismo se une de nuevo el hombre con el mundo, con el ser humano, con la naturaleza y consigo mismo»⁹⁵.

Fromm menciona tres componentes de la realización espontánea:

1. el amor del hombre,
2. el trabajo del hombre,
3. la singularidad del hombre.

El amor significa en este contexto la dedicación espontánea a otros seres humanos con el mantenimiento simultáneo del sí mismo individual: «La propiedad dinámica del amor reside precisamente en esta polaridad, que consiste en que brota de las necesidades, supera la separación y permite llegar a ser uno sin perder, a pesar de ello, la propia individualidad»⁹⁶. Fromm se-

90. O.c.; el subrayado es mío.

91. Ver o.c. 300 y siguientes.

92. O.c. 322 y siguientes.

93. O.c. 325 y siguientes.

94. O.c. 367-368.

95. O.c. 369.

96. O.c. 369.

para claramente esta comprensión del amor de aquellas en las que se equipara el amor a la entrega de uno mismo o a la posesión. Correspondientemente, el «trabajo» es expresión de la actividad espontánea sólo cuando se concibe como «creación en la que el ser humano se convierte, en el acto de la creación, en un acto de la naturaleza»⁹⁷.

La «singularidad» del ser humano es la tercera característica de la realización espontánea. Esta singularidad tampoco es en sí unívoca: por un lado los seres humanos son iguales al nacer, por el otro, no lo son. La diferencia descansa sobre la base genética y social diferente para cada ser humano. Son iguales por tener todas propiedades humanas, por «tener, como seres humanos el mismo destino y el mismo derecho invariable de libertad y felicidad»⁹⁸. A pesar de esta igualdad el sí mismo individual se desarrolla sobre la base de un «crecimiento orgánico», y corresponde al «desarrollo de un núcleo que es propio de esta persona y vale sólo por ella»⁹⁹. Una visión como ésta presupone que se tiene gran respeto frente a la singularidad de cada ser humano individual, es decir, también frente a sí mismo: «Esta atención respecto de la singularidad del sí mismo y su cuidado es la conquista más valiosa de la cultura humana»¹⁰⁰.

Amor, trabajo y singularidad del hombre son por tanto para Fromm las características más decisivas de una actividad activa, creativa y espontánea. Aquí ve él la oportunidad de que el hombre pueda alcanzar una liberación «real», una libertad que no le «cobre» en seguida de nuevo, sino que le posibilite la realización de sí mismo y la simultánea «solidaridad» con los otros hombres: «La dicotomía fundamental que reside en la libertad —el nacimiento de la individualidad y el dolor del estar solo— se resuelve, en un plano más alto, mediante la actividad espontánea del ser humano. En cada actividad espontánea el ser humano recibe *al mundo en sí*. Con ello no sólo queda intacto su sí mismo, sino que se fortalece y refuerza»¹⁰¹. La nueva for-

97. O. c.

98. O. c. 371.

99. O. c.

100. O. c.

101. O. c. 369-370.

ma de la seguridad, que resulta de aquí para el individuo, no depende ya de un poder o autoridad externos; tampoco se trata de una seguridad, que no conoce la cara trágica del dolor, sino que «la nueva seguridad es dinámica. No se basa en la protección por otros sino en la actividad espontánea propia»¹⁰².

Fromm liga a esta concepción la esperanza de que una sociedad cuyos seres humanos conciban y vivan la libertad como «libertad para», como actividad espontánea, tendría que estar en disposición de resolver todos los problemas económicos y sociales y de no poder ofrecer ya una base para sistemas autoritarios. El hombre tendría la posibilidad de poner el control del aparato económico al servicio del bienestar de todos. Fromm, a la vista de las malas experiencias de que la humanidad ha hecho en la lucha por la libertad —también en el marco de la democracia—, vincula la esperanza, que él liga a las sociedades democráticas, con la advertencia de no caer en la resignación, sino de enfrentarse ofensivamente con el presente y el futuro, con las metas y sentido de un sí mismo que se autorrealiza activa y espontáneamente: «La victoria sobre los sistemas autoritarios de todo tipo será posible únicamente cuando la democracia no retroceda, sino que tome la ofensiva y transforme en realidad lo que pensaban todos los que lucharon en el siglo pasado por la libertad. Triunfará sobre las fuerzas del nihilismo sólo cuando pueda llenar a los seres humanos con la más fuerte creencia de la que es capaz la inteligencia humana: con la creencia en la vida, en la verdad y en la libertad como la realización activa y espontánea del sí mismo individual»¹⁰³.

Fromm se muestra fundamentalmente optimista a pesar de que la situación del hombre y de la sociedad en la que vive no es muy alentadora. En su libro *To have or to be* («Tener o ser»; 1976) escribe que considera casi desesperadas las perspectivas para el desarrollo hacia un mundo mejor: todos los argumentos hablan a favor de que la humanidad continúa llevando a cabo y consintiendo, contra su propia convicción, una política erigida contra el ser humano, lo que conduce en último extremo

102. O. c. 371.

103. O. c. 378.

a la gran catástrofe, la guerra nuclear. Sin embargo, la valoración «casi desesperada» deja un pequeño juego, a cuyo aprovechamiento nos quiere alentar Fromm: «Mientras en las cuestiones de la vida exista todavía una pequeña posibilidad, digamos de un 1 % ó 2 %, no se puede renunciar, hay que intentarlo todo para evitar la catástrofe; pues cuando se trata de la vida es diferente a cuando se trata del dinero... mientras se pueda creer que puede suceder casi un milagro, mientras no se pueda demostrar que es imposible... hay que hacer el intento... de despertar a los seres humanos»¹⁰⁴.

10.4. TRASFONDO FILOSÓFICO Y COMPRESIÓN DE LA CIENCIA

Ya he expuesto antes con detalle, en el marco de la exposición del trasfondo personal de Fromm y de su carrera profesional, el trasfondo filosófico. Ahora voy a tratar principalmente hasta qué punto se puede incluir el pensamiento de Fromm en la filosofía existencialista y a la fenomenología.

Para Fromm es de importancia capital el conocimiento de que el ser humano no tiene o posee un ser, sino que «es un ser y una existencia».

Con su comprensión de la «doble cara de la libertad», basada en ello, Fromm está ligado sin duda a los pensadores existencialistas como Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre y Buber. El propio Fromm mencionó la proximidad al concepto heideggeriano de «ser arrojado» y a la comprensión dialógica buberiana de «yo y tú».

Para él estaban en primer término los escritos de Marx y los de los profetas del Antiguo Testamento, pues también aquí encontró Fromm el pensamiento de que no es el «tener» sino el «ser» el que distingue la existencia humana. El pensamiento de «ser arrojado» y la posibilidad y necesidad de la elección resultante de él, que representan en último extremo, igual que el «yo y tú» buberiano, perspectivas de actuación desde la pers-

104. Discusión televisada, 1980.

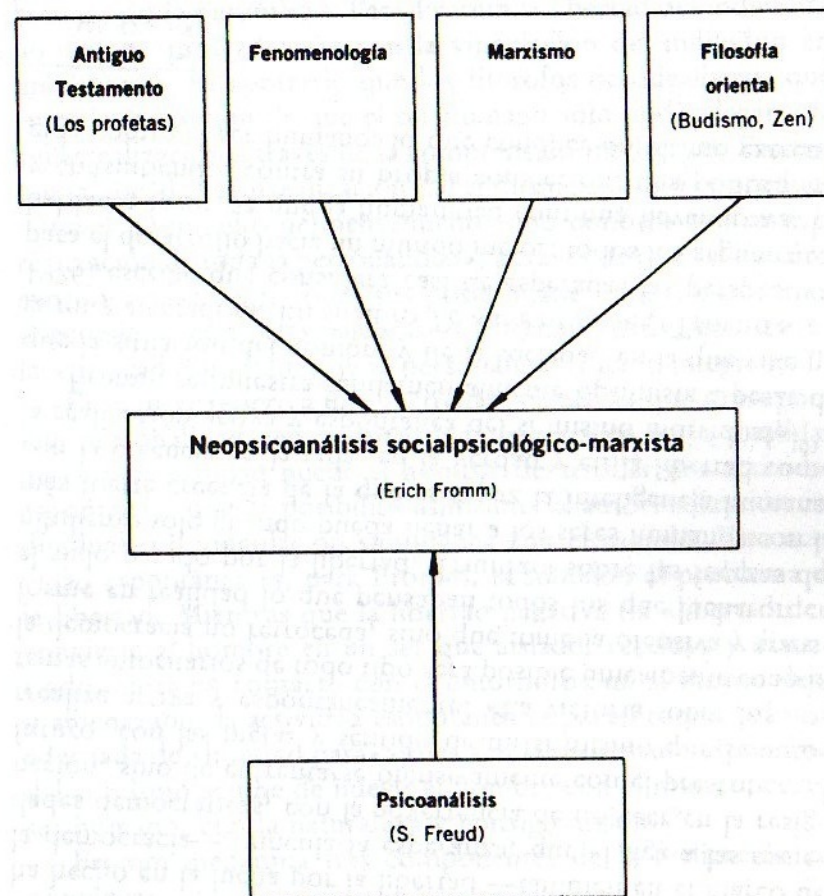


Fig. 7. Puntos de referencia filosóficos, religiosos y psicológicos del neopsicoanálisis socialpsicológico-marxista de Erich Fromm

pectiva del ser humano individual, aparecen asimismo en Marx sólo desde la perspectiva del hombre que actúa de forma colectiva. Fromm está fascinado por la filosofía marxista¹⁰⁵, que coincidía ampliamente, en las cuestiones que a él le interesaban, con las representaciones de los antiguos profetas, ya que en el Antiguo Testamento se trata, como en Marx, en último extremo, de la autorrealización del ser humano en el sentido del humanismo, es decir, de una sociedad en la que, en la práctica social y para el bienestar de cada individuo, se realicen los principios de la justicia, del amor, de la verdad, del ser y no los principios del tener.

A pesar de existir una gran coincidencia con la filosofía existencialista en cuanto a la concepción de la «responsabilidad», en el caso de Fromm, hay que atribuir ésta probablemente más a la influencia del pensamiento budista. A Fromm le fascinaba la posibilidad de pensar y vivir de forma religiosa sin tener que colocar esta vida bajo la responsabilidad de una autoridad absoluta. Aunque la religión y filosofía budistas pretenden la «senda del medio» entre el optimismo y el autotortura o los mandamientos para el sendero de ocho partes hacia el «Nirvana» como llena de sentido y valiosa, el único responsable del camino que recorre el ser humano en su vida es él mismo. En este contexto se encuentra con mayor rapidez en Fromm un paralelismo con la comprensión existencialista de la «condición de presente», que se sedimenta en su crítica a la orientación hacia el pasado del psicoanálisis. Está claro que Fromm concedió gran importancia, a través de la acentuación de la respiración y el movimiento, al aquí y ahora en la situación terapéutica; creo improbable que se trate aquí, de una «condición de presente» proyectada hacia el futuro, en el sentido de la filosofía existencialista.

Igualmente improbable es que Fromm haya tomado la comprensión del «estar en el mundo» de la filosofía existencialista; es más probable que se haya orientado aquí en el concepto marxista del materialismo dialéctico e histórico, que define siempre

105. Si bien Fromm fue alumno de Karl Jaspers, a pesar de ello hay que suponer que en todo caso conocía mejor los escritos de Marx que los de la filosofía existencialista.

la posición del ser humano en el mundo —de forma parecida a las representaciones de la filosofía existencialista— dependiendo de la sociedad que le rodea o de su historia.

Fromm toma —a diferencia de la filosofía existencialista— tanto la acentuación de la limitación económica de la existencia humana como también el concepto del «trabajo», en el sentido de actividad productiva y colectiva, como categoría fundamental de la existencia histórica del hombre. Ambas corrientes filosóficas resaltan asimismo la dependencia intelectual del hombre y el mundo así como también el carácter orientado hacia la actuación de esta dependencia recíproca. El punto de vista es no obstante diferente: mientras que la filosofía existencialista ve el ensamblaje entre el hombre y el mundo más bien desde la perspectiva del hombre individual como individuo, la filosofía marxista contempla siempre al hombre individual sobre el fondo de su vinculación históricamente determinada y colectivamente activa. Erich Fromm es el único psicólogo humanístico que conozca, que se orienta aquí claramente hacia la concepción marxista.

Correspondientemente, encontramos en Fromm una comprensión de la ciencia influida tanto por el marxismo como por la fenomenología. Se separa tanto de los que parten de una «naturaleza rígida e invariable»¹⁰⁶ del ser humano y deducen de ello que como consecuencia las estructuras e «instituciones sociales existentes» son también «necesarias e inmodificables»¹⁰⁷, como de los «defensores de una teoría de la moldeabilidad infinita de la naturaleza humana»¹⁰⁸. Según esta teoría, el hombre sería, para Fromm, «sólo una marioneta de las relaciones sociales»¹⁰⁹. A Fromm le gustaría —influido por la comprensión fenomenológica y marxista de la ciencia— unir ambas cosas. Parte de que la naturaleza del ser humano no es rígida y como consecuencia de ello la cultura del ser humano no puede ser rígida; simultáneamente, la cultura no es algo fijo a lo que la naturaleza humana se adapte ciegamente: «El ser humano se

106. Obras completas, dtv, 1980, vol. II, 18.

107. O.c.

108. O.c.

109. O.c.

puede adaptar casi a todas las relaciones culturales: sin embargo, si éstas contradicen su naturaleza, aparecen trastornos mentales y emocionales que le fuerzan poco a poco a cambiar estas relaciones, ya que *no puede cambiar su naturaleza*»¹¹⁰. Por ello el objeto de la ciencia de los seres humanos debe ser el ser y la naturaleza humanos. Su meta es obtener respuestas satisfactorias. El método consiste en «observar las reacciones del hombre a distintas condiciones individuales y sociales para llegar a conclusiones acerca de la naturaleza del ser humano, a partir de la observación de dichas reacciones»¹¹¹.

La influencia fenomenológica se expresa en que Fromm —al igual que también Goldstein, Bühler, Maslow, Rogers, Cohn, Perls, Binswanger y Boss— parte de que existe una relación personal y subjetiva entre el investigador y el objeto de la investigación. En una conversación con H.J. Schultz, Fromm reconoce a la edad de 74 años: «No he tenido nunca la capacidad, ni la he obtenido hasta el día de hoy, de poder pensar sobre cosas que no puedo experimentar, es decir, para mí es difícil el pensamiento abstracto. Puedo pensar sólo lo que se refiere a algo, lo que he *experimentado en concreto*»¹¹². Concreto significa que Fromm desearía unir la metodología fenomenológica del psicoanálisis con la metodología marxista del materialismo histórico. En el artículo *Über die Methoden und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, que se hizo famoso en el marco de las controversias en el seno de la Escuela de Francfort, Fromm escribe que «el proceso social se puede entender, también sin psicología, ... desde el conocimiento de las... fuerzas económicas»¹¹³, sin embargo, dado que en último extremo no son las leyes sociales las que actúan sino el ser humano, no pueden faltar, en el análisis psicosocial, los mecanismos y estructuras que se llevan a cabo en el interior de cada ser humano individual. Para Fromm resulta de la consideración del psicoanálisis «en el seno del materialismo histórico, un refinamiento del método, una ampliación del conocimiento de las fuerzas

110. O.c. 23; el subrayado es mío.

111. O.c. 23.

112. 1974, 21.

113. Obras completas, dtv, 1980, vol. I, 53.

que actúan en el proceso social, una mayor seguridad, así como comprensión de los desarrollos históricos y también el pronóstico de los sucesos sociales futuros»¹¹⁴.

El método empleado para la valoración del estudio *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*¹¹⁵ era comprensible únicamente sobre el fondo de esta comprensión de la ciencia. Lo especial de este método consistía en que los cuestionarios compuestos por preguntas abiertas se sometían a una valoración e interpretación psicoanalítica. Como traducción consecuente de la comprensión psicoanalítica fundamental del ser humano, de que sus actuaciones están regidas en su mayor parte por el inconsciente, se interpretaron las respuestas del cuestionario en el sentido del significado que subyace en las respuestas o el uso de determinadas palabras para poder deducir, a partir de aquí, conclusiones acerca de la estructura mental o la asignación de determinados tipos de carácter. Uno de los resultados más importantes que produjo esta forma de aproximación era de importancia política en el sentido de que se podía demostrar que un alto porcentaje de los trabajadores y empleados pertenecientes a los partidos de izquierdas se podía asignar al carácter de tipo autoritario o ambivalente. Dado que estos resultados existían antes de 1933, estaba claro para Fromm y sus colegas que estos grupos sociales no querían a Hitler, pero que, a causa de sus estructuras indeterminadas, no estarían en condiciones de impedir que Hitler se hiciera con el poder.

Acerca de este método, que emplearon Fromm y sus colaboradores aquí, se produjeron conflictos en el seno del Instituto, sobre todo con Adorno y Marcuse¹¹⁶, que se agudizaron porque Fromm se apartaba cada vez más del psicoanálisis clásico con su crítica a la teoría de la libido de Freud. Rainer Funk, un buen conocedor de Fromm, cita una carta sin publicar del año 1971 de Fromm a Martin Jay: «En los primeros años del Instituto, mientras estaba todavía en Francfort... Horkheimer no tenía todavía objeciones contra mi crítica a Freud... Sólo en

114. O.c. 54.

115. Obras completas, dtv, 1980, vol. III.

116. Ver también Obras completas, vol. VIII.

los años en los que el Instituto estuvo durante un tiempo en Nueva York,... Horkheimer cambió de opinión. Defendía de pronto el freudianismo ortodoxo y consideraba a Freud como un auténtico revolucionario, a causa de su concepción materialista frente a la sexualidad... Sospecho que esto tiene que ver, en parte, con la influencia de Adorno, a quien critiqué con vehemencia desde el primer instante de su aparición en Nueva York»¹¹⁷.

10.5. CONTRIBUCIÓN DE FROMM A LA PSICOLOGÍA HUMANÍSTICA

Erich Fromm es el filósofo entre los psicólogos humanísticos. Su contribución es más bien de naturaleza teórica. Si bien Fromm trabajó también prácticamente la mayor parte de su vida como psicoanalista e intentó traducir terapéuticamente sus conceptos teóricos, no existe un procedimiento psicológico específico desarrollado por él. Su profunda polémica con el psicoanálisis no dio como resultado —como p. ej. en los casos de Jung, Adler, Rank y Reich— una alternativa práctica al psicoanálisis clásico; Fromm luchó más bien hasta una edad avanzada por dar con un fundamento teórico con cuya ayuda se pudiese criticar tanto el psicoanálisis clásico como fundar una nueva psicología. Si Fromm hubiese sido más conocido entre los psicólogos de orientación humanística de aquella época hubiese podido colaborar de hecho a que la fundamentación teórica concebida en sus inicios como «tercera fuerza» hubiese sido más completa y sólida, de lo que hoy la encontramos.

Las diversas corrientes filosóficas se juntan en Fromm en una visión humanística del mundo que a él le hubiese gustado seguramente ver como la base político-filosófica de una revisión del psicoanálisis.

La contribución específica de Fromm a la psicología humanística consiste en que la enriqueció en una dimensión extraordinariamente importante: la contemplación del hombre

como un ser histórico y político. Es mérito de Fromm haber unido conocimientos de Marx con las opiniones del psicoanálisis. Fue el primero en postular con claridad la mutua dependencia entre las condiciones socioeconómicas y psíquicas; esto es importante porque eleva con ello la importancia del ser humano individual en el marco de un análisis social hasta una magnitud de igual rango, es decir, hay que ver y tomar en serio no sólo la economía sino también las necesidades individuales del ser humano.

Fromm no sólo distingue entre necesidades psicológicas y existenciales (Maslow lo hace con idéntica profundidad) y no se queda atascado tampoco en el análisis de la contradicción entre necesidades individuales y sociales, sino que avanza hacia una comprensión histórica de las necesidades individuales. Según ello las necesidades individuales son fundamentalmente el resultado de un proceso histórico colectivo, perceptibles simultáneamente, de forma concreta y actual, en el aquí y ahora.

Por ello la autorrealización es para Fromm algo distinto que para Goldstein, Perls, Bühler, Rogers, Maslow y Cohn, para los que es una meta vital que da sentido (Bühler), miembro superior de una jerarquía de necesidades con la posibilidad de traspasar las fronteras (Maslow), una tendencia que reside en el interior del organismo (Goldstein y Perls) o momentos del proceso de la vida, en los que el ser humano es completamente él mismo (Rogers) y ha equilibrado sus necesidades y las de su entorno (Cohn). En todos los casos, con toda la acentuación —incluso en la más seria— de la interacción entre el individuo y el entorno, en último extremo se trata de la comprensión individualista de la autorrealización. Esto no se dice en el sentido de una devaluación, sino que debe servir para hacer más clara la diferencia con la forma de ver de Fromm. Pues Fromm habla también de «autorrealización», con la que caracteriza sin embargo el proceso histórico y también colectivo del enfrentamiento permanente del ser humano con la naturaleza.

Fromm cree que sólo en este enfrentamiento el ser humano individual y la humanidad en su totalidad tendrán la posibilidad de manifestar las propiedades humanas que pueden lograr y garantizar un desarrollo positivo de la historia humana:

117. Obras completas, 1980, vol. I, prólogo, XXI.

1. el trabajo, la actividad con otros seres humanos con la meta de la satisfacción de las necesidades individuales y sociales,

2. el amor en forma de dedicación a otros seres humanos con el mantenimiento simultáneo de un sí mismo individual,

3. la unicidad como característica de cada ser humano individual, a pesar de su igualdad histórica (como miembro de la especie humana), diferenciado de cualquier otro ser humano.

En la valoración de la contribución de Fromm a la psicología humanística el concepto de «trabajo» o «actividad», como unión entre el ser humano y la naturaleza, tiene una enorme importancia. El trabajo transforma la relación del hombre con la naturaleza. Pone en movimiento la singularidad de su individualidad para apropiarse de la naturaleza con la ayuda de otros en una forma útil para su vida; actuando así a través del trabajo sobre la naturaleza altera su propia naturaleza.

Esta contribución de Fromm tiene una importancia enorme, porque centra aún más la psicología sobre el individuo, dada originariamente por el psicoanálisis, a su condicionalidad histórica y posibilita con ello una orientación realmente completa hacia una concepción de la psicología adecuada a la realidad social¹¹⁸.

118. Ver a este respecto, entre otros, el planteamiento de la «psicología crítica» de K. Holzkamp, en el que se aceptó este pensamiento de forma esencialmente diferenciada y se continuó desarrollando tanto en la teoría como en la práctica.

DIGRESIÓN: DOS «ANÁLISIS DE LA EXISTENCIA»

Los trabajos de Ludwig Binswanger (1881-1966) y Medard Boss (nac. en 1903), ambos filósofos y psicólogos o psicoterapeutas, establecen una relación directa entre las investigaciones teóricas de Heidegger acerca de la naturaleza de la existencia y la práctica psiquiátrica. Binswanger y Boss son algo así como pioneros de la «nueva» psicología; ellos representan tanto la crítica a la psicología tradicional como la construcción de una psicología y psiquiatría existencialistas.

Binswanger, que colaboró estrechamente con Freud, Jung y Bleuler, denominó su planteamiento «análisis de la existencia» y empleaba el método fenomenológico directamente con los pacientes psiquiátricos de su clínica. Sin embargo su aportación más importante a la psicología la constituyeron su crítica fundamental de la propia disciplina así como la indicación de las posibilidades y límites de la psicología, tal y como se abrían sobre la nueva base de *El ser y el tiempo* de Heidegger. En su importante conferencia sobre «El significado del análisis de la existencia de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría»¹, Binswanger asigna al análisis de la existencia de Heidegger un «doble significado para la psiquiatría»²:

1. Creación de una nueva base práctica y metodológica para la investigación psicopatológica empírica.
2. La psiquiatría obtiene, mediante la «elaboración del con-

1. En: L. Binswanger, 1955, pág. 264-279.

2. O.c. 264.