

El Amor, Fundamento Antropológico de la Educación

# Capítulo I

*Síntesis del pensamiento de Fromm*





## 1. *La situación humana*

Como antecedente del tema principal, se ha considerado necesaria la presentación de una panorámica general y sintética del pensamiento de Erich Fromm. Se trata de un antecedente de conocimiento, ya que antes de analizar, sintetizar o criticar, nos parece pertinente mostrar los instrumentos y contenidos de análisis con los cuales llevaremos a cabo los siguientes pasos.

El sistema de pensamiento frommiano, se desarrolla a partir de sus tesis iniciales dentro del psicoanálisis y que se refieren sobre todo a lo individual (binomio individuo-sociedad), continuándose con las tesis de su madurez y que tienden a lo sociológico-filosófico (predominio de lo social).

Es por esto que a continuación desarrollamos el inciso “La situación humana” su análisis psicoanalítico (que parte del individuo); mientras que en el apartado referente a “El hombre y la sociedad”, expondremos la parte menos conocida del pensamiento de Fromm, esto es, sus aportaciones socioantropológicas dentro del ámbito de lo social.

### 1.1 *La libertad*

Fromm propone que el hombre tiende a la libertad por naturaleza, es más, es *sulleit-motiv*, y en este pedestal -la libertad- comienza la construcción del edificio de su pensamiento; mismo que con el transcurso de sus años de investigación sobre la vida humana, llega a ser un sistema que tiende sus relaciones hacia todo el ámbito de la realidad humana, y que el propio autor ha denominado “el sistema hombre”.

#### 1.1.1 *El concepto de emergencia*

El hombre es al mismo tiempo débil y fuerte; débil por su carencia de instinto, y fuerte por su razón. La razón es, además de una facultad cognoscitiva, un elemento vital para el hombre, su paso hacia su destino. En la medida en que el hombre es razonable, llega

a la conciencia de su individualidad, del yo frente al mundo; y ésta, cuando se despierta adecuadamente, conduce al hombre a una crisis. Dicho fenómeno inicia el proceso de individuación, y por ende el del camino a la libertad.

Desde el punto de vista psicológico (posteriormente aplicable a todos los ámbitos), el autor nos describe lo que esta crisis significa, llamada por él «la emergencia del individuo». Para dicha descripción, Fromm parte de la realidad del ser humano en su desarrollo desde la niñez.

Podemos descubrir que el niño, hasta que nace, es uno con la madre; y aun después del nacimiento sigue siendo dependiente de ella. Más que ninguna especie animal, el hombre es un ser desvalido; ha roto los lazos del instinto para enfrentarse a la naturaleza con su debilidad extrema y con su racionalidad.

Es hasta la pubertad cuando el niño comienza a darse cuenta de su individualidad; ya no es algo dentro del universo, es él mismo el que actúa, el que se mueve, el que transforma, el que crea. Pero, al mismo tiempo que es consciente de su yo, se da cuenta de su independencia; es aquí cuando aparece la crisis.

### *1.1.2 Los dos conceptos de libertad*

El niño (el individuo); se libera DE los vínculos primarios -los padres, los maestros, la casa, sus cosas, etc.-, principalmente de lo que revista autoridad y seguridad. Esta liberación trae como consecuencia una angustiada sensación de inseguridad.

Aunque tenga libertad PARA su autodeterminación, eso no disminuye de inmediato la sensación que trajo este proceso de individuación que no termina. El liberarse DE supone un simple desatarse sin un sentido, sin algo en mente que perseguir, lo que comúnmente llamaríamos libertinaje. El liberarse PARA es el desatarse y saber el por qué y el para qué. Lo que Fromm llamaría con gusto LIBERTAD.

Esta crisis acontece siempre en el desarrollo de cualquier individuo, con miras a alcanzar una auténtica libertad. Empero, de la libertad DE puede derivarse una dependencia incluso mayor; cuando el individuo

no puede hacer frente a su propio yo, en vez de aceptar su propia independencia regresa a un estado anterior y vuelve a depender, de algo o de alguien, esta vez ayudado por su propia razón.

Así, existen dos caminos para enfrentar esta crisis, y son: la sumisión a la autoridad, una regresión a la seguridad del seno materno, un evitar tomar decisiones propias, o el otro que consiste en el amor y el trabajo. Como nos dice Fromm:

*“Hay otro método, el único que es creador y no desemboca en un conflicto insoluble: la relación espontánea hacia los hombres y la naturaleza, relación que une al individuo con el mundo, sin privarlo de su individualidad. Este tipo de relación -cuya expresión más digna la constituyen el amor y el trabajo creador- está arraigada en la integración y en la fuerza de la personalidad total y, por lo tanto, se halla sujeta a aquellos mismos límites que existen para el crecimiento del yo”<sup>27</sup>*

En esta cita, el autor establece el cimiento de su propio pensamiento, cuya preocupación es la realización del hombre en cuanto tal. Si bien es necesaria una evolución tortuosa para llegar a esta solución, el autor es optimista al sostener que el hombre está programado por la naturaleza para seguir este camino.

Así pues el hombre consciente de su yo, de su trascendencia y de su debilidad, comienza el proceso de individuación, ante la angustia y la soledad que le trae la libertad DE. Esa es, para Fromm, la crisis de la emergencia del individuo.

Después de exponer el proceso de la crisis, el autor establece una analogía de la historia personal con la historia de la humanidad, para darle a su tesis un valor de generalización, y además fundamentarla en cuanto a la explicación de los males que aquejan a la sociedad contemporánea.

No obstante, continuará siempre latente la problemática que sobre la libertad se plantea el ser humano, existe un síntoma

<sup>27</sup> Erich Fromm, El miedo a la libertad, Ed. Paidós, Bs. - As., 1974, p. 52.

o indicador de la LIBERTAD PARA que nos garantiza su existencia, aun cuando no se haya respondido plenamente a la pregunta por la existencia humana. Este indicador es el que la persona sea productiva, es decir, “la productividad” entendida como una proyección espontánea, creativa y original del individuo en su relación con la naturaleza y con los demás hombres<sup>28</sup>.

En síntesis, tras la libertad aparece la realización de todas las potencialidades del ser humano. Y podemos remarcar desde ahora que este concepto vislumbra todo un contenido antropológico: en la medida en que conozcamos lo que es el hombre, lo que debe hacer y ser, entonces estaremos en condiciones de seleccionar los caminos adecuados de la libertad PARA.

El problema que nos plantea Fromm en *El miedo a la libertad*, es precisamente el mayor obstáculo que puede existir para alcanzar esta meta (la libertad PARA): una vez que el individuo ha alcanzado la libertad DE, tiene que enfrentarse a su aislamiento, mismo que en términos frommianos lleva el nombre de “separatidad” (es decir, conciencia plena del yo, diferente de todo lo que le rodea y resultante del proceso de individuación; conciencia de que es el yo quien actúa y quien proyecta su ser en la realidad). Es entonces cuando se liga de nueva cuenta el hombre a algún tipo de autoridad o de realidad que le ofrezca la seguridad perdida. Desde siempre el ser humano, ante esta perspectiva, ha tenido miedo de ser libre.

### 1.1.3 *Los mecanismos de evasión*

Una vez vislumbrado el pensamiento inicial del sistema frommiano, podemos continuar con la descripción de lo que llamamos “primera respuesta” a la crisis de la emergencia del individuo, ya que la segunda fue abordada al presentar las ideas de la libertad DE y de la libertad PARA.

---

<sup>28</sup> “Productividad”, en el contexto frommiano, no tiene el sentido que se le da a esta palabra en economía, sino el que se menciona arriba.

Recordemos que la primera respuesta supone una nueva dependencia en busca de la seguridad y el apoyo perdidos; dicha dependencia supone diversas manifestaciones, mismas que describiremos a continuación. Cabe recordar que Erich Fromm, antes de filósofo, sociólogo o educador, es psicoanalista, de ahí que su punto de partida tenga justamente ese cariz; de tal manera que, como constataremos, la psicología juega en su obra un papel primordial, sin subestimar sus aportaciones en los campos sociológico y filosófico.

Dentro de un contexto netamente psicológico, las diversas manifestaciones de esa nueva dependencia son abordadas por el autor bajo el título de “mecanismos de evasión”.

Fromm explica que este análisis es propio de la psicología individual, pero que no obstante, es factible hacer una aplicación del psicoanálisis a nivel social, sobre todo gracias a la interpretación que hace del carácter, tratando con ello de superar la teoría freudiana. Este punto será ampliado en capítulos posteriores.

Se dan tres grandes rubros en los que Fromm enmarca los mencionados mecanismos de evasión: el autoritarismo, la destructividad y la conformidad automática.

Dentro del autoritarismo, y siguiendo el proceso que mencionamos con anterioridad (individuo-carácter-sociedad), encontramos a su vez los siguientes mecanismos: sadismo-masoquismo, (binomio que queda englobado en la unión simbiótica), carácter autoritario y el “auxiliador mágico”.

En la destructividad se nos mencionan dos fuentes (además del aislamiento): la angustia y la frustración de la vida.

Finalmente, dentro del rubro de la conformidad automática, encontramos tratada la pérdida del “yo” en los aspectos del pensamiento, de los sentimientos y de la voluntad. Se mencionan así mismo dos mecanismos de evasión: el retraimiento del mundo exterior (que es el caso de ciertos estados psicóticos, como el de la esquizofrenia), y el narcisismo (o inflación del propio yo).

La denominación “mecanismo de evasión”, responde al planteamiento inicial del autor -crisis de emergencia del individuo-; todas estas

manifestaciones son respuesta a la necesidad de reencontrar el apoyo perdido al descubrir la propia mismidad y, por ende, la propia libertad. Es así como Fromm lo enuncia de la siguiente manera:

*“Este segundo camino no consigue nunca volver a unirlo (al individuo) con el ambiente de aquella misma manera en que lo estaba antes de emerger como individuo, puesto que el hecho de su separación ya no puede ser invertido; es una forma de evadir una situación insostenible que, de prolongarse, haría imposible su vida”<sup>29</sup>.*

La idea de evasión es común a varios psicólogos - psicoanálisis culturalista- (Horney y Sullivan, entre los principales), que no limitan el origen de las neurosis a las fijaciones hacia el padre o la madre (complejos de Edipo y Electra), como lo propone Freud; para ellos, existen otras motivaciones, que son precisamente los mecanismos de evasión.

Como una aclaración más, previa al comienzo de la explicación de cada uno de estos mecanismos, Fromm establece que la distinción entre un individuo “sano” y otro “neurótico”, es bastante relativa.

Generalmente, se entiende por “normalidad” la capacidad que manifiesta un individuo de desempeñar adecuadamente su papel social, la que le permite trabajar dentro de la sociedad y formar una familia. También, desde la perspectiva del individuo, es sana la persona que alcanza el grado óptimo de expansión y felicidad individual.

Podemos observar que la salud mental depende de dos factores: el social y el individual. Fromm defiende este último, ya que se le ha dado mayor importancia a la “adaptabilidad” del individuo a su sociedad, sucediendo la mayoría de las veces que la sociedad no ofrece las condiciones adecuadas para la salud mental individual. La sociedad es una sociedad enferma.

De modo que, algunos individuos sanos, que son capaces de percibir objetivamente algún malestar de la sociedad en la que viven, son rechazados por ella misma a título de “desadaptados”, enmarcándolos dentro de la categoría de neuróticos, y reduciendo así su capacidad

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pp. 164-65.

de acción y de responsabilidad social. Quizás, cabe admitirlo, esta situación los conduzca a una verdadera neurosis.

Fromm estudia con mayor amplitud los mecanismos de evasión que presentan importancia social, ya que son antecedentes necesarios del análisis psicológico de los fenómenos sociales. Por los mismos motivos, examina al individuo normal, encontrando que los mecanismos de evasión son las fuerzas motrices de la conducta del individuo que quiere resolver su aislamiento; no así en el caso de K. Horney, para quien las tendencias neuróticas son las fuerzas motrices de la neurosis individual.

#### *1.1.4 Las dicotomías existenciales*

Además de la crisis del surgimiento del individuo como motivación para buscar respuesta a la exigencia humana, el hombre tiene otras, a las cuales Fromm denomina “dicotomías existenciales e históricas”. La suma de tales motivaciones es lo que determina y clarifica la situación humana.

Sostiene Fromm que, para poder encontrar solución al problema del sentido de la existencia humana, llegando a la meta tanto de la salud mental individual como de una sociedad sana, es necesario considerar parte de los siguientes enunciados:

- a. Que el hombre rebasa el nivel instintivo, y por ende trasciende la naturaleza -debilidad biológica-.
- b. Que el hombre es un ser consciente de su muerte -debilidad ontológica-.
- c. Que cuenta con potencialidades que desea desarrollar y se siente limitado para llevarlas a cabo -debilidad histórica-.
- d. A partir del inciso (a), el hombre se da cuenta de la necesidad de unión con la naturaleza, y que al mismo tiempo necesita separarse de ella. “Separatidad” -dicotomía existencial-.
- e. Que se tiene que enfrentar a sí mismo -aislamiento, soledad-.

Junto a estas dicotomías, y como resultado de las mismas encontramos, desde el inicio del pensamiento frommiano, cinco necesidades propias de todo el género humano: la necesidad de relación, la de trascendencia, la de arraigo, la de un sentimiento de identidad y la de orientación<sup>30</sup>.

## 1.2 *La Teoría del Amor*

Puesto que la libertad-PARA supone el amor y el trabajo como las formas adecuadas de respuesta al problema de la existencia y a la libertad, y aunque el tema del amor será analizado más a fondo en el capítulo II de este trabajo, nos ha parecido pertinente abordarlo de manera leve, para ir integrando de forma panorámica el pensamiento del autor.

Como avance podemos afirmar que, si a Freud se le atribuye la teoría de la libido, a Fromm se le puede atribuir de igual modo la teoría del amor. Para Freud, el amor es una expresión o sublimación del instinto sexual; para Fromm, por el contrario, el deseo sexual será exclusivamente una manifestación de la necesidad de amor y de unión.

### 1.2.1 *El amor como un arte*

Fromm afirma que el amor es un arte, y para emitir tal afirmación, comienza por plantear dos posiciones originales: ¿el amor es un fenómeno que surge azarosamente y con facilidad?, o bien, ¿es el fruto de un proceso de aprendizaje?

Ante esta disyuntiva, el autor responde que el amor necesita todo un proceso de aprendizaje: una teoría y una práctica.

### 1.2.2 *El amor; la respuesta al problema de la existencia humana*

Fromm establece que el amor es un arte, y que además de la teoría y la práctica, supone un tercer elemento: que el dominio de dicho arte sea un asunto de fundamental importancia. Es decir, que englobe todas

<sup>30</sup> Este tema será ampliado en el cap. III de esta investigación. Cfr. Subtítulo: "La necesidad de marcos de orientación y devoción".

las esferas de la actividad humana; que todas las potencialidades se dirijan al aprendizaje de este arte. Así como hay mujeres y hombres que entregan su vida a un arte (música, danza, literatura, pintura...), Fromm propone que sería óptimo que todo ser humano se entregara en cuerpo y alma al aprendizaje del arte de amar.

Lo anterior se justifica con el antecedente expuesto en el inciso referente a la libertad, ya que el amor responde a la necesidad de ser libre y, por ende, al problema de la existencia humana. Esta misma necesidad de ser libres, sobreentiende el hecho de la separatividad pues, como sostiene nuestro autor: «La necesidad más profunda del hombre es, entonces, la necesidad de superar su separatividad, de abandonar la prisión de su soledad»<sup>31</sup>.

Para superar ese estado de separación ya hemos mencionado la unión simbiótica como una nueva dependencia, según las tesis psicológicas del autor; no obstante, él mismo presenta otros intentos desde un punto de vista más generalizado dentro de la realidad social y cultural, a saber: los estados orgiásticos, la conformidad de los grupos y el trabajo creativo individual.

Notamos que aquí aparece otra vez el concepto de actividad, mismo que tomaremos en el sentido de la acción que persigue un fin, la acción realizada por el yo, y no una acción en la que el hombre sea movido por otro. El dar debe entenderse dentro del contexto del carácter productivo; el dar como la expresión de lo que soy, y como una experiencia de mis capacidades humanas que se están desarrollando.

A continuación, y para tener una clara visión de la teoría del amor en Fromm, analizaremos las diversas manifestaciones del amor.

### 1.2.3 *El amor paternal y filial*

Comencemos por el amor entre padres e hijos. Este problema es tratado por Fromm desde un punto de vista psicológico; empero, su descripción sigue siendo un pilar de todo su sistema. Su punto de partida es la evolución normal del ser humano, desde su nacimiento hasta la madurez, ya que la relación hacia los amores paterno y materno surge desde el principio de la vida del individuo.

<sup>31</sup> Erich Fromm, *El arte de amar*, Ed. Paidós, Bs. As., 15ª. Edición, 1974, p. 21.

Cuando se encuentra en el seno materno, el niño es uno con la madre, y ella le otorga un amor incondicionado, lo ama por lo que es, o más bien, lo ama simplemente porque es.

El amor materno, incondicionado, sin restricciones, seguirá predominando hasta que el niño comience a ser independiente y a actuar como individuo. Desde que actúa por sí mismo, el niño puede ser sujeto del amor paterno, el cual es un amor condicionado, ya que el padre lo ama porque hace lo que él quiere. El niño sabe, a su vez, que si realiza acciones que agradan al padre, esto le traerá ciertas recompensas. El amor materno supone cuidado; el paterno, autoridad y guía.

Cuando el niño llega a la adolescencia, debe desvincularse de estos dos tipos de amor y actuar sin tener el predominio del amor materno, que no lo dejaría crecer por estar siempre pendiente de un amor de tal índole (sin que él tenga que realizar ningún esfuerzo); debe desvincularse también del amor paterno (esperar órdenes y obedecerlas, sin tener ninguna iniciativa personal).

Así, Fromm propone que el amor maduro supone la interacción constructiva de estos dos tipos de amor que prevalecerán hasta la madurez del individuo. En la mezcla de estas dos conciencias (la materna y la paterna) se encuentran el cariño, la ternura y la sensibilidad por un lado; y la razón, la autoridad y el deber por el otro.

Fromm: define el amor como: «Una actitud, una orientación del carácter que determina el tipo de relación de una persona con el mundo como totalidad, no con un «objeto, amoroso»<sup>32</sup>.

Esta actitud, entonces, no es exclusiva de una persona hacia un objeto determinado sino que, mas bien, se va presentando ante los diversos fenómenos vitales. No obstante podemos advertir, siguiendo el pensamiento frommiano, diversas clases de amor, dependiendo del “objeto” al que se dirijan: amor fraternal, amor materno, amor erótico, amor a sí mismo y amor a Dios.

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 60

El amor fraternal se refiere al sentido de responsabilidad, cuidado, respeto y conocimiento dirigidos a cualquier otro ser humano. No es exclusivo, ya que se basa en la identificación con lo que es más humano en nosotros, la esencia del hombre. Este tipo de amor se manifiesta claramente cuando amamos a quienes no necesitamos para nuestros fines personales, es decir, al desvalido, al pobre, al desconocido.

### *1.2.4 El amor erótico*

El amor erótico es exclusivo, es el anhelo de fusión completa y de unión con una sola persona. Fromm afirma que es la forma más engañosa que existe del amor. Se confunde con el enamoramiento, pero la mayoría de las veces surge puramente como respuesta a la necesidad de superar la separatividad física; una vez llevado a cabo el acto sexual, después de haber conocido cierto grado de intimidad, pierde, su sentido y se acaba.

De aquí se deriva el que, generalmente, se una el concepto del amor al de deseo sexual; si bien es cierto que el amor puede traer consigo el sexo, no siempre este último es amor. El fundamento del amor erótico que es verdaderamente amor, es que a pesar de su exclusividad, se es capaz de amar también a los demás; amar a la persona que se ama exclusivamente por lo humano que hay en ella. Se da el caso en el que hay una dependencia absoluta entre los enamorados, convirtiéndose en una isla con relación a los demás; en dicho caso, no se puede hablar de una adecuada forma de amor.

Ahora, con respecto a la permanencia de este tipo de amor en el matrimonio, Fromm la deja en el terreno de la voluntad y del conocimiento: “Amar a alguien no es meramente un sentimiento poderoso; es una decisión, es un juicio, una promesa...”<sup>33</sup>.

Sintetizando, el amor erótico presenta dos fuerzas: una la del sentimiento irresistible -la atracción individual-, y la otra, la de la voluntad.

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 71.

### 1.2.5 *El amor a sí mismo*

Cuando se habla del amor a sí mismo se piensa simultáneamente en el egoísmo, en el amor que se dirige hacia uno mismo como objeto. Se ha considerado como un defecto muy grande el ser egoísta, y como una virtud el amor a los demás. Para apoyar esta afirmación, el autor alude a la concepción que se dio durante la época de la Reforma, con Lutero y Calvino a la cabeza: ambos coinciden en ver al amor a sí mismo como un pecado. De igual modo, Fromm expone la tesis que Freud establece al respecto: identificación del amor a sí mismo -con el narcisismo (entendiendo por tal la vuelta de la libido como las energías vitales que se manifiestan en el impulso sexual, hacia el propio ser).

Freud ubica dicha manifestación como la primera etapa del desarrollo humano, de tal manera que si existe de la misma forma en una persona adulta, se considera como una regresión. La libido se dirige o hacia los demás -amor-, o hacia uno -amor a sí mismo-, de ahí que sean excluyentes pues, si se dirige hacia los demás, no se puede dirigir hacia uno mismo y viceversa. Por lo tanto, también para Freud el amor a sí mismo es algo negativo, ya que supone el regreso a una primera etapa o la incapacidad de amar a los demás.

En realidad, el egoísmo no es el amor a sí mismo, como veremos a continuación.

Una persona egoísta desea todo para sí, es incapaz de dar; y si por algún motivo debe dar, lo hace por sacar provecho, por interés o conveniencia; además, tiene un exagerado apego a sus posesiones, como si formaran parte de ella misma.

El ejemplo del egoísmo disfrazado de amor a sí mismo, es el de la madre sobreprotectora y dominante. El hijo es de ella, es su propiedad, y el amor que parece otorgarle es mas bien reflejo de un excesivo cuidado de sí misma; teme a la soledad y a la inseguridad, así pues, y según Fromm, el egoísmo va íntimamente ligado al amor dependiente (del sadomasoquista o de la unión simbiótica).

Una vez descrito el egoísmo, podemos analizar el amor a sí mismo. La primera hipótesis es que se identifica con el egoísmo; una segunda, que es la que propone el autor, es que ambas tendencias son contrarias y excluyentes.

Fromm parte de que si uno ama a los demás que son seres humanos, y por aquello que de humano hay en ellos, no se excluye que el amor a sí mismo no permita el amor a los demás, ya que al amarse a sí mismo, se ama igualmente porqué es un ser humano y por sus cualidades esencialmente humanas.

*“La idea expresada en el bíblico ‘Ama a tu prójimo como a ti mismo’ implica que el respeto por la propia integridad y unicidad, el amor y la comprensión del propio sí mismo, no puede separarse del respeto, el amor y la comprensión de los otros individuos: El amor a sí mismo está indispensablemente ligado al amor de cualquier otro ser”<sup>34</sup>.*

Con esta enunciación queda establecido que también nosotros mismos somos objeto de nuestros sentimientos y actitudes; éstos son simultáneamente los mismos para nosotros y para los demás. Así que, el que no se ama a sí mismo, tampoco ama a los demás, y en todo individuo capaz de amar a los demás, encontraremos una actitud de amor a sí mismo.

Una vez establecido lo que entendemos por amor a sí mismo y por egoísmo, podemos afirmar Junto con el autor que: “lejos de ser idénticos, son realmente opuestos”<sup>35</sup>.

La persona egoísta no se ama a sí misma, en realidad, se odia; la preocupación que muestra por sí misma es mas bien la señal de su insatisfacción y la angustiada búsqueda de llenar el vacío de su soledad. Y, por otra parte, la capacidad de amar a los demás es un signo del verdadero amor a sí mismo.

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 76.

## 1.2.6 *El amor a Dios*

Para completar nuestra visión sobre la teoría frommiana del amor, resta por analizar el amor a Dios. Podría suponerse, en primera instancia, que Fromm entraría aquí a un terreno teológico y de revelación; sin embargo, el planteamiento que elabora es puramente antropológico, y en un primer contacto, psicológico.

Para el autor, Dios existe como una concepción que responde al grado de evolución de una sociedad o cultura determinadas; traducido a términos individuales, el amor a Dios supone el grado de evolución y desarrollo de la personalidad del individuo, esto es, de su carácter.

Correspondiendo a la etapa en que se encuentra una cultura dada (que puede ser matriarcal o patriarcal), Dios es el padre o la madre, respectivamente.

Si es matriarcal, supone la atribución de cualidades del amor materno a Dios, es decir, un amor incondicional. Si la madre se caracteriza por el cuidado y la preocupación del niño desvalido, a Dios se le atribuyen esas mismas cualidades con relación al ser humano, solo que de manera superlativa e infinita.

En cambio, si es patriarcal, el amor a Dios se identifica con el amor al padre, y se le toma como guía y autoridad, como legislador universal, como alguien para quien la mayor virtud es la obediencia.

Nuestro autor resume su posición en las siguientes líneas: "...el carácter del amor a Dios depende de la respectiva gravitación de los aspectos matriarcales y patriarcales en la religión"<sup>36</sup>.

Junto con esta explicación de los factores que determinan el amor a Dios, que es la evolución de la cultura y de la religión, encontramos el grado de madurez que ha alcanzado el individuo.

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 82.

## 1.3 *El Carácter*

### 1.3.1 *Definición de carácter*

El carácter es una forma de adaptación del ser humano a la realidad que le circunda, y de responder a ese continuo enfrentamiento a sí mismo en su proceso de individuación.

Este supone la estructura biológica del hombre, y le añade las formaciones que son motivadas a partir del ambiente (la sociedad, la cultura).

El carácter es una respuesta permanente -una estructura- que establece la identidad de la persona frente a la crisis de la emergencia del individuo. Para bien o para mal, el carácter se apoya en que el individuo ha obtenido una forma arraigada de responder a esta crisis, ya sea en una nueva dependencia o en una búsqueda continua de la libertad.

Para comprender mejor el concepto frommiano de carácter, es necesario partir de la concepción freudiana del mismo. Aunque Fromm se basa en Freud para desarrollar dicho concepto, no obstante (y como quedará aclarado posteriormente), nuestro autor establecerá la aplicación del carácter a la sociedad, hecho que conlleva ciertas diferencias con el pensamiento freudiano. En lo que ambos coinciden, es en el aspecto dinámico del carácter.

Es necesario distinguir entre los rasgos de conducta y los rasgos de carácter, para luego hablar de los tipos de orientación que se dan en los individuos a partir de sus rasgos de carácter. En el capítulo siguiente, veremos las orientaciones improductivas que sirven como antecedente para analizar el amor productivo.

Fromm define el carácter como: «La forma (relativamente permanente) en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización»<sup>37</sup>. Otra definición que menciona el autor, ahora con base en la psicología conductista, es la siguiente:

---

<sup>37</sup> Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis* Ed. F.C.E., 10a. reimpresión, México, 1977, p. 72.

“El patrón de conducta característico de un individuo”<sup>38</sup>.

Si analizamos ambas definiciones, observamos la ampliación que hace Fromm al mencionar los procesos de asimilación y de socialización (principalmente de este último). De aquí se deduce que, para el autor, las características que proponían los conductistas en su definición están en un nivel superficial de la personalidad, ya que se limitan a la simple “conducta observable por una tercera persona”, y no llegan a las auténticas motivaciones de la conducta.

Así, es posible identificar un rasgo de conducta y diferenciarlo de uno de carácter. El rasgo de conducta es superficial, y puede o no corresponder a los valores internos de la persona. De este modo, podemos deducir cuándo el rasgo de conducta no corresponde a la estructura del carácter: si un soldado es “valiente” (rasgo de conducta) por ambición (carácter), en el momento en que ya no exista recompensa su comportamiento será distinto, hecho que sucedería si se le exigiera el mismo comportamiento por devoción a un ideal (carácter).

Para Freud, el carácter tiene una influencia decisiva en las “fuerzas que motivan al hombre”. Lo que determina una diferencia con la concepción caracterológica frommiana, es la combinación de la caracterología con su teoría de la libido.

Según Freud, el impulso sexual es la fuente de energía del carácter, los rasgos de carácter son “sublimaciones” de las varias formas del impulso sexual, o bien, “formaciones reactivas” en contra de ellas.

Según Fromm, el psicoanálisis freudiano se basa en la idea de un individuo primariamente aislado, y no en la relación del hombre con sus semejantes, con la naturaleza y consigo mismo.

La explicación fundamental de la teoría psicoanalítica de Fromm se sigue de esta temática:

*“La principal diferencia entre la teoría del carácter aquí propuesta y la de Freud es que no se considera como base fundamental del carácter a los varios tipos de organización de la libido, sino a los modos específicos de relación de la persona con el mundo. En el proceso de su vida,*

<sup>38</sup> Tomado de Leland E. Hinsie y Jacob Shatzky, 108, Psychiatric Dictionary, New York Oxford University Press, 1940

*el hombre se relaciona con el mundo: 1) adquiriendo y asimilando objetos, y 2) relacionándose con otras personas (y consigo mismo). Al primero lo llamaré el proceso de asimilación; al segundo el proceso de socialización»<sup>39</sup>.*

Los dos procesos recién mencionados, son aspectos fundamentales que hay que tomar en cuenta para el desarrollo de esta investigación, ya que incorporan a la estructuración del carácter, no solo los impulsos sexuales y las pulsiones internas del individuo que surgen en él como consecuencia genética sino que, además, podemos sumar a ellos las circunstancias, el ambiente. Por esta razón, justamente, al psicoanálisis de Erich Fromm se le ha denominado el nombre de “culturalista”.

Esto último nos dará la pauta para llegar al concepto de ‘carácter social’: “Núcleo de la estructura de carácter que se encuentra en la mayoría de los mismos individuos de la misma cultura”<sup>40</sup>.

Finalmente, sintetizaremos las características del concepto de carácter en Fromm:

- Una función importante del carácter en la conducta humana es la de substituir al instinto.
- El hombre se vería en graves problemas al actuar, si siempre tuviera que hacer un análisis concienzudo de los objetivos y de las circunstancias al tomar una decisión. El carácter lo ayuda para actuar, con relativa coherencia, ya que de alguna manera automatiza ciertas decisiones.
- Por último, el carácter es resultado o reflejo de las estructuras familiares y sociales (la familia transmite el sistema político, social y económico al niño).

Con base en las características recién mencionadas, el autor concede al carácter un lugar primordial dentro de su obra entera, ya que los rasgos de carácter pasan a ser inconscientes, pero determinan la conducta del individuo para su futuro interno y para la sociedad. Además, son la carta de presentación de la personalidad, tanto de un

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 71 y ss.

<sup>40</sup> *Infra*, p. 72.

individuo como de una sociedad, de tal manera que dicho concepto tendrá gran utilidad antropológica, psicológica y filosófica, pues con base en el carácter podemos buscar una definición del hombre.

## 1.4 *¿Qué es el hombre?*

Aunque en la presente investigación se dedicará todo un capítulo para presentar las ideas antropológicas de Erich Fromm, siguiendo las exigencias y la secuencia de esta misma, presentaremos a continuación en forma sintética algunos conceptos que tienen su fuente en el pensamiento marxista, tales como el hombre, el trabajo, la propiedad y la enajenación.

Las columnas en las que sustenta Fromm su sistema de pensamiento son Sigmund Freud y Karl Marx. El primero como psicoanalista, y el segundo en tanto que sociólogo. Ya hemos abundado en la descripción de los principios psicoanalíticos freudianos que se encuentran inmersos en el pensamiento de nuestro autor; ahora dedicaremos unas páginas a presentar la vertiente socialista-humanista que asoma Fromm a partir de las tesis de Marx.

### 1.4.1 *El concepto de hombre*

Para Fromm, el hombre se define como el ser que trasciende la naturaleza, para volver a ella humanizándola.

Tal aseveración coincide con la visión que Marx tiene sobre el hombre, como se verá a continuación; no obstante, nuestro autor se remonta hasta la Antigüedad para atribuir dicha visión a las grandes religiones como el judaísmo, el budismo y el cristianismo; así como a distintos pensadores a lo largo de la historia como Spinoza, Nietzsche, Hegel y el propio Marx.

En su obra *Y seréis como dioses*, el autor hace un análisis de las ideas humanistas de la religión judía (conjuntamente el cristianismo, si tomamos en cuenta su nacimiento dentro de ella). Compara el papel del hombre frente a Dios, en los textos del Antiguo Testamento, tratando de demostrar que el hombre, al estar hecho a imagen y

semejanza de Dios, trata desde ese momento de darse a sí mismo una esencia distinta y muy por encima de la naturaleza; más aún, trata de igualarse a Él partiendo de su libertad.

El hecho de esa libertad se debe a que el hombre no está acabado y debe seguir construyendo su ser en una continua evolución pues, como sostiene Fromm:

*“¿Cuál es la naturaleza de la evolución del hombre? Su esencia consiste en la emergencia del hombre desde, los lazos incestuosos con la sangre y con la tierra, hasta llegar a la independencia y libertad. El hombre, el prisionero de la naturaleza, se libera haciéndose plenamente humano»<sup>41</sup>.*

Este grado de igualdad con Dios que resulta de la libertad humana, faculta al hombre para enfrentarse a Él, reclamarle y exigirle que respete la naturaleza humana que Él mismo hizo consciente y libre.

La voz de los profetas es solo un llamado de atención para recordar al hombre sus obligaciones para consigo mismo, poniendo como ejemplo la acción de Dios. Así, todos los filósofos que han vuelto sus ojos a la búsqueda del verdadero ser del hombre, tienen dicho espíritu (de profetas). La mejor manera de amar a Dios y a sí mismo, es realizando las obras que atribuimos a Dios y que, en último término, tienden a ser el ideal humano de perfección.

Se clarifica la concepción antropológica de nuestro autor al analizar *Marx y su concepto del hombre*. Para el caso, el autor presenta el pensamiento de Marx -principalmente del joven Marx- en donde, según Fromm, aparece con más claridad el pensamiento humanista de este pensador, economista y filósofo.

En la obra mencionada, Fromm presenta su opinión al respecto, y además una selección de textos marxistas que no habían tenido una difusión adecuada, como son los *Manuscritos filosófico-económicos* y *La ideología alemana*.

Para nuestro autor, el pensamiento de Marx se ha mal interpretado, y son sus seguidores en la U.R.S.S. quienes han perdido el gran valor

<sup>41</sup> Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Ed. Paidós, 4a. edición, 1974, p. 67.

humanista de tales ideas, canjeándolas por un sistema que vuelve a hacer que el hombre se pierda a sí mismo -como sucede en el capitalismo-. Lo anterior se percibe si examinamos el concepto del hombre en Marx, interpretación que hace Fromm y en la cual basa su propio pensamiento.

Para poder analizar este concepto, es necesario ubicarlo dentro del contexto del pensamiento marxista: materialismo dialéctico y materialismo histórico (principalmente este último).

Como ya habíamos anticipado en líneas anteriores, Marx ha sido malinterpretado -incluso por sus seguidores-, ya que estos entienden por materialismo histórico la explicación del desarrollo dialéctico de las necesidades humanas a través de la historia, siendo una expresión ya no del espíritu, como la afirmaba Hegel, sino de la materia que se supera a sí misma en los fenómenos culturales.

Una primera aproximación a lo que el hombre es para Marx (y para Fromm) se deriva de la siguiente cita, enunciada por Marx:

*“Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto a la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de los mismos: Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son, coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”<sup>42</sup>.*

Así, el hombre se define por su producción, por su acción. Marx, al igual que Hegel, ve en la acción la forma de llegar a una síntesis que objetiva al hombre frente a sí mismo. Marx se distingue de Hegel en que analiza al hombre y a la historia partiendo del hombre real, y de las condiciones económico-sociales bajo las cuales tiene que vivir, y no primordialmente de sus ideas. Fromm afirma que el pensamiento de Marx no es ni materialismo (a la manera de Feuerbach) ni idealismo, y que su filosofía es una síntesis: humanismo y materialismo.

---

<sup>42</sup> Erich Fromm, Marx y su concepto del hombre, Ed. C.F.E. 6a. reimpresión, 1975, p. 22. Tomada de: Karl Marx, La ideología alemana, p. 19.

Según la falsa concepción del materialismo histórico, la clave de la comprensión de la historia es el deseo material del hombre. Es una interpretación psicológica, en la que la motivación es ganar dinero y adquirir mayor comodidad material. Pero la tesis de Marx no es esa, ya que él no se refiere a una interpretación superficial de las motivaciones del ser humano, sino que: “las condiciones objetivas que determinan el modo de producción y, por tanto, la organización social determinan al hombre, sus ideas y sus intereses”<sup>43</sup>.

De aquí, ya podemos deducir que el hombre se define por “las condiciones objetivas”. A simple vista, esta definición parece estar “enajenada” desde el inicio, ya que el hombre no sería nada por él mismo, sino por las condiciones objetivas y por el modo de producción (de hecho, eso sucede en los sistemas actuales -socialismo y capitalismo-, como veremos un poco más adelante cuando tratemos el tema de la enajenación).

Pero, lo que nos salva de tal situación es que el hombre mismo es quien crea esas condiciones:

*“El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”<sup>44</sup>.*

Es así como el materialismo histórico de Marx (mismo que es considerado por Fromm como un humanismo y un naturalismo) llega a su cima, cuando con base en la cita anterior, llegamos a la conclusión de que el hombre puede hacer su propia historia: él es su propio creador. El hombre, pues, se crea a sí mismo en el proceso de su historia.

Al igual que para Hegel, el elemento que determina dicha auto creación es el trabajo, (concepto que ampliaremos en las páginas siguientes). Además del trabajo, lo que define al hombre en este sentido es la conciencia: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibid, p. 24.

<sup>44</sup> Ibid., p. 27.

<sup>45</sup> Ibid, p. 32.

Dicha conciencia no surge en el individuo en forma automática; para Marx, ésta surge en la organización social humana, la gran mayoría de las veces desconocida por los individuos de las sociedades en las que viven, ya que aquéllos piensan que son conscientes como individuos, sin imaginarse que su conciencia les es dada por las condiciones reinantes en su sociedad.

Para concluir lo referente al concepto de hombre, resumiremos diciendo que su esencia depende de la conciencia y el trabajo (acción). Podemos notar, así, que la concepción del hombre en Marx está enraizada en el pensamiento de Hegel.

*“El mundo es un mundo extraño -expresa Marcuse- y falso mientras el hombre no destruye su objetividad muerta y se reconoce a sí mismo y a su propia vida detrás de la forma fija de las cosas y las leyes. Cuando alcanza finalmente esta conciencia de sí; está en el camino no sólo hacia la verdad de sí mismo, sino también de su mundo. Y con el reconocimiento va la acción. Tratará de poner en práctica esta verdad y de hacer al mundo lo que es esencialmente, es decir, la realización de la conciencia de sí del hombre”<sup>46</sup>*

Fromm está de acuerdo con esta definición, principalmente en lo que respecta a la acción productiva; a esto, aunaré posteriormente al amor como un elemento paralelo que define al hombre.

En el aspecto del análisis del concepto de hombre como individuo, Fromm afirma:

*“Para Spinoza, Goethe, Hegel y Marx, el hombre vive solo en tanto que capta al mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas y de captar al mundo con estas capacidades. En tanto que el hombre no es productivo, en tanto que es receptivo y pasivo, no es nada, está muerto. En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, que en el lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios”<sup>47</sup>.*

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 38. Citando a: Herbert Marcuse, *Reason and revolution*, Oxford University Press, N.Y., 1945, p. 146.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 41.

Pero, para completar su visión sobre Marx y su concepto de hombre, debemos añadir la dimensión social del hombre (sin la cual no se podría concebir el pensamiento marxista).

Al hablar de la vida productiva, Marx nos dice:

*“Es la vida que crea la vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie en carácter de especie; y la actividad libre, consciente, es el carácter de los seres humanos como especie”<sup>48</sup>.*

Ese “carácter de una especie” según Fromm, es la esencia del hombre, ya que es lo más propio del hombre en cuanto tal. Ligado a este concepto sobrevienen los de trabajo, propiedad y enajenación, los cuales son considerados por nuestro autor como fundamentales para la comprensión del concepto del hombre en Marx, y, por ende, de su propio concepto de hombre.

## 1.4.2 *El concepto de trabajo*

El concepto de trabajo está relacionado en forma esencial, para Marx, a su concepto de hombre (al igual que para nuestro autor).

*“El trabajo -sostiene Fromm- es el factor que constituye la mediación entre el hombre y la naturaleza; el trabajo es el esfuerzo del hombre por regular su metabolismo con la naturaleza. El trabajo es la expresión de la vida humana, y a través del trabajo se modifica la relación del hombre con la naturaleza: de ahí que mediante el trabajo, el hombre se modifique a sí mismo”<sup>49</sup>.*

Aunque esta descripción de lo que es el trabajo corresponde a una exposición de Fromm tratando de serlo más fiel a Marx, no obstante ya apunta su personal visión al respecto. Aquí aún nos movemos en el terreno más general y básico de la actividad. Sin embargo, el concepto de trabajo en Marx tiene otras concretizaciones, en problemas que tienen una repercusión directa dentro de la explicación de los fenómenos sociales y económicos dentro de la historia. Dichas

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 45. (citando a Marx, op. cit., p. 111)

<sup>49</sup> (23) *Ibíd.*, p. 28.

concretizaciones se aclaran al observar la evolución del hombre a través de la historia de la humanidad:

En la Prehistoria, el hombre lucha con su cuerpo y sus facultades por realizar, regular y controlar mediante su propia acción el intercambio de materia con la naturaleza. Esto va haciendo que, en la medida conforme pasa el tiempo, el hombre transforme su propia naturaleza, ya que desarrolla sus facultades y capacidades. En ese proceso de evolución, y partiendo de las formas instintivas de trabajo (de tipo animal), podemos llegar al momento en que el obrero se presenta en el mercado de mercancías como vendedor de su propia fuerza de trabajo; superando, si podemos llamar superación a la etapa de la humanidad en la que el hombre se relacionaba en forma directa con la naturaleza, (etapa en la que era él quien recogía, seleccionaba, transformaba la materia prima y además consumía el producto; etapa en la que era consciente plenamente de su intervención en la naturaleza, y de la manera como iba humanizándola mediante su propio trabajo).

Al momento histórico de Marx, y reforzado aún más por el maquinismo y la Revolución Industrial, nos encontramos con una situación totalmente distinta a la recién referida: el obrero se vende como mercancía, vende su fuerza de trabajo; el obrero, que debería gozar de su trabajo (como la auto creación de su propio ser al proyectarse en la naturaleza), se ve en la necesidad ya no de ampliar sus facultades y las capacidades de sus órganos, sino de ser ampliación de los «órganos» y capacidades de una máquina.

Es aquí donde viene a colación el concepto marxista de trabajo enajenado, mismo que analizaremos en las siguientes páginas al describir lo que Marx entiende por enajenación. Antes de ello analizaremos también lo que, a la interpretación frommiana, es la propiedad privada.

Por ahora, concluiremos el concepto de trabajo con la siguiente cita, en la que podremos constatar el paralelismo con la definición de trabajo que se dio al inicio del análisis de este concepto:

*“El trabajo -expresa Fromm- es la autoexpresión de las facultades físicas y mentales individuales. En este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo; el trabajo no es sólo un medio para lograr un fin -el producto-, sino un fin en sí, la expresión significativa de la energía humana; por eso el trabajo es susceptible de ser gozado”<sup>50</sup>.*

Fromm tiende a ser criticado por los marxistas ortodoxos, ya que olvida -según ellos- que el trabajo solamente tiene sentido si el individuo está ubicado en sus capacidades como especie, es decir, dentro de la sociedad. Empero, en la cita anterior Fromm hace alusión a las “facultades físicas y mentales individuales”; además, como se verá en la conclusión de este inciso, el autor desligará la relación entre los individuos y la lucha de clases, ya que dicha lucha supone una dependencia de los individuos a las consignas de una clase determinada.

### 1.4.3 *El concepto de propiedad*

En relación con la propiedad privada, Erich Fromm explica que Marx no se refiere al “tener” o ser dueño de los objetos en una forma física, sino a que el hombre sea capaz de explotar a sus semejantes, a que pueda ser “propietario” de la fuerza de trabajo de otros. Algunos pensadores al sentir del autor, se quedan en el pensamiento superficial de que lo que Marx rechazaba como propiedad privada, era la acumulación del capital y la apropiación exagerada de bienes en manos de capitalistas. Este elemento supone realmente un rechazo, pero no es lo fundamental, de tal forma que en una aclaración a pie de página, nuestro autor define la propiedad privada de la siguiente forma:

*“Al decir “propiedad privada”, tal como se utiliza aquí y en otras ocasiones, Marx no se refiere nunca a la propiedad privada de los objetos de uso (una cama, una mesa, etc.) Marx se refiere a la propiedad de las “clases propietarias”, es decir, del capitalista que, como posee los medios de producción, puede contratar al individuo carente de propiedades para que trabaje para él, en condiciones que aquél se ve obligado a aceptar.*

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 82.

*La 'propiedad privada', en el lenguaje de Marx, se refiere siempre a la propiedad privada dentro de la sociedad de clases capitalistas y, en consecuencia, a una categoría social histórica; el término no se refiere a objetos de uso como, por ejemplo, en una sociedad socialista*<sup>51</sup>.

Además, Fromm interpreta este concepto en Marx como un paso necesario dentro del proceso de la humanización del hombre, ya que la propiedad privada supone un nuevo concepto de riqueza y pobreza, en el que el hombre rico es el que siente la necesidad de desarrollar todas sus capacidades; mientras que la pobreza es aún un grado menor de perfección en donde el hombre necesita, no desarrollar sus capacidades, sino buscar mayor riqueza, la otra persona.

Una persona verdaderamente rica es la que es, no la que tiene<sup>52</sup>; es decir, desligada de la propiedad privada. La propiedad privada no es solamente el hecho de concebir la riqueza como el tener, sino que además este hecho supone la enajenación fundamental del ser humano, ya que:

*“La propiedad privada misma solo concibe estas diversas formas de posesión el tener para usar como medios de vida, y la vida para la cual sirven como medios es la vida de la propiedad privada: trabajo y creación de capital. Así, todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de todos estos sentidos: el sentido de tener. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para poder dar origen a toda su riqueza interior”*<sup>53</sup>.

#### 1.4.4 El concepto de enajenación

Al final de la cita recién presentada, observamos cómo Fromm concibe necesario que se dé la propiedad privada (así como la enajenación que surge de ella para que el hombre, en la superación de esta antítesis, pueda llegar a ser verdaderamente rico y libre.

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pp. 44-45

<sup>52</sup> Tesis que Fromm expone ampliamente en su obra *Tener o ser*.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 140.

Abordaremos ahora el tema de la enajenación; concepto acuñado por Hegel, usado por Marx, interpretaciones ambas que coinciden entre sí, solo que dentro de los marcos de la personal postura filosófica de nuestro autor.

Erich Fromm identifica a la enajenación con la negación de la productividad. Si habíamos afirmado anteriormente que la esencia del hombre es su acción dentro de la naturaleza, también podemos sostener que la esencia del hombre hasta hoy es su enajenación.

*“Para Marx -expresa Fromm-, la historia de la humanidad es una historia del desarrollo creciente del hombre y, al mismo tiempo, de su creciente enajenación. Su concepto de socialismo es la emancipación de la enajenación, la vuelta del hombre a sí mismo, su autorrealización”<sup>54</sup>*

Existe una dialéctica: la tendencia a producir (tesis), la enajenación (antítesis), y la autorrealización (síntesis); esta última sólo se puede alcanzar en el socialismo, según Marx.

Pero, ¿qué es, pues, la enajenación? Para Fromm, la enajenación ha existido desde la Antigüedad, solo que sin ese nombre; existió para el pensamiento occidental en el Antiguo Testamento bajo el concepto de idolatría. Para el autor, lo que los profetas llamaban idolatría, significaba que el hombre adorara las obras de sus manos, adorar lo que él mismo había creado, y no tanto el hecho de adorar muchos dioses. Si el hombre atribuye a Dios sus propias cualidades, eso quiere decir que en la idolatría, atribuye a las cosas sus propias cualidades y su vida, se convierte en cosa.”... Y en lugar de reconocerse a sí mismo como persona creadora, está en contacto consigo mismo sólo a través del culto al ídolo»<sup>55</sup>.

Esta vida que concedemos a las cosas, a costa de la nuestra, es lo que posteriormente se denominará “enajenación”, hecho que puede claramente ejemplificarse con la forma de actuar y pensar del fanático, el cual, para poder ‘vivir’ necesita de un ídolo, ya que él por sí mismo está muerto. Su vida la debe a la sumisión y entrega total al ídolo.

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 55.

<sup>55</sup> Ibid., p. 56.

Otra forma de enajenación que también es común en nuestra época, es la del lenguaje; el autor nos propone como ejemplo el vocablo amor. Si alguien afirma que “ama”, lo hace como muestra de un sentimiento interno; al momento de decirlo, tal parece que la palabra cobrara vida propia, ya que el hombre tiende a identificar la experiencia del amar con la experiencia de decirlo, de tal manera que se pierde el sentimiento y se gana una “idea”, la del amor que se expresó.

Para entender el concepto en cuestión en su pleno sentido, es necesario que abordemos la concepción hegeliana de la enajenación: el espíritu desea realizarse, realizar su idea (esencia); y al hacerlo (existencia), esconde su fin a sí mismo, se enajena, se pierde en la existencia, se olvida su esencia que es su propio fin.

La enajenación es, al parecer, necesaria -hasta hoy- en la explicación del fenómeno humano; dicho sea de otra manera, el hombre y la enajenación no se pueden separar. Así, Hegel ve la enajenación como una etapa necesaria de la dialéctica. Al respecto Fromm menciona que:

*“Para Marx, como para Hegel, el concepto de enajenación se basa en la distinción entre existencia y esencia, en el hecho de que la existencia del hombre está enajenada en su esencia; que, en realidad, no es lo que potencialmente es o, para decirlo de otra manera, que no es lo que debiera ser y debe ser lo que podría ser”<sup>56</sup>.*

La más clara y adecuada presentación del proceso de enajenación, según Fromm, se encuentra en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, ya que en ellos el propio Marx no rompe con “el joven Marx”, y en *El capital* confirma sus tesis humanistas, a pesar de las opiniones en contra por parte de los marxistas ortodoxos.

Al explicar Marx este proceso y nuestro autor de acuerdo con él, se involucran de lleno los conceptos de propiedad y trabajo; así como el de la división del trabajo.

El trabajo, y la división del mismo, son el punto de partida para la explicación del proceso de enajenación, ya que como se afirmó en líneas anteriores, mientras el trabajo sirva de enlace entre el hombre

---

<sup>56</sup> Ibíd., p. 58.

y la naturaleza, podemos afirmar que el hombre está siendo verdaderamente él mismo. De lo contrario, sobreviene la enajenación.

La explicación de este proceso culmina en la enajenación, tanto del producto de trabajo como del trabajo mismo. Lo anterior ocurre siguiendo este camino: en el capitalismo, el obrero vende su fuerza de trabajo, sus facultades creadoras, transforma y recrea la naturaleza; pero ese producto no es su producto, no obstante que ha surgido de sus manos, es ajeno a él, pues se ha constituido en un poder independiente del productor. Este paso se da con una necesidad imperiosa dentro del capitalismo: el producto se ve “objetivado” (como se ‘objetiva’ el espíritu en la conciencia humana dentro de la sociedad, según Hegel), tiene una vida prestada por el hombre, sin él, el producto -posteriormente CAPITAL- no existiría como entidad poderosa a la cual los hombres rinden sus cuerpos y sus almas.

Y, con relación a la acción del hombre que se enajena en este proceso -trabajo enajenado-, debemos suponer que la acción del hombre es la proyección de sí mismo, de su propia esencia, en la naturaleza; en el momento en que se vende, el obrero ya no está actuando para él y por él mismo, está prestando su actividad a intereses ajenos (aunque se podría objetar que aceptó libremente dicha condición). Aun a pesar de la objeción, una vez que el obrero se dedica a la producción de algo que no es su interés propio - aunque en el momento que lo decide, parece que pasa a serlo -, con la división del trabajo y la costumbre, se convierte en parte de la maquinaria de producción.

La división del trabajo ocasiona el proceso que acabamos de describir, ya que el obrero solamente fabrica o interviene en una parte de la elaboración del producto final (pocas veces conoce el producto ya terminado, y si lo hace, no lo ve como obra de sus manos). Si la actividad del hombre no concluye en un fin para él mismo, éste se enajena pues, como sostiene Marx:

*“Así en el acto de producción, la relación del trabajador con su propia actividad se experimenta como algo ajeno y que no le pertenece, la actividad como sufrimiento (pasividad), la fuerza como debilidad, la creación como castración.”<sup>57</sup>*

<sup>57</sup> Ibíd. p. 59. (El Apéndice I, Ídem, p. 109).

Para concluir con el presente análisis, es conveniente abordar la relación entre enajenación y propiedad privada. Según nuestro autor, la propiedad privada existe y es resultante esencial del trabajo enajenado; ya que al ser el capitalista propietario no sólo del capital y los terrenos, sino también de la fuerza de trabajo de sus obreros, hace que el producto y la actividad humana sean “propiedad privada” de él, ya que no son ni serán jamás del trabajador.

Finalmente, la posición de Fromm frente a Marx es la de aceptar los conceptos fundamentales de su pensamiento, pero en su tinte humanista y más teórico, y no en las aplicaciones político-económico-sociales que se les han dado. Afirma que en el socialismo sigue sin resolverse el problema de la enajenación del hombre. Claro está que acepta de antemano este mismo hecho dentro del sistema capitalista; pero además, su afirmación no se ciñe a esto, sino que amplía y aumenta el grado de enajenación al que nos han llevado ambos sistemas, pues nos han sumergido en sociedades de consumo, masificadas, tecnificadas y burocratizadas, problema éste que Marx no previó.

Por último, Fromm también involucra al capitalismo, como el sujeto enajenado que también necesita redención -quizás más que el proletariado-; aberración para el marxista ortodoxo, que afirmaría que es inútil hablarle de salvación al diablo. Pero Fromm a su vez preguntaría: ¿es que los capitalistas no son humanos?

## 1.5 *Ética Humanista*

Uno de los fundamentos del pensamiento frommiano es su concepción ética, misma a la que el autor ha llamado “ética humanista”.

Esta concepción toma origen, tal y como lo hemos ido describiendo en este estudio: partiendo de la situación humana, en la que el hombre trasciende a la naturaleza, hecho que determina el estado de separatividad, el que a su vez determina la crisis de la emergencia la que, finalmente, debe ser resuelta de dos maneras: o la dependencia o la libertad del individuo.

De esta manera, la “ética humanista” tiene su principio rector en el hombre que se realiza a sí mismo como tal. Para que esto se pueda llevar a cabo, el ser humano debe haber llegado a la segunda opción recién planteada, es decir, la libertad y la independencia.

Originalmente, el planteamiento de esta Ética Humanista surge en contraposición al de la «ética autoritaria», conceptos que a su vez suponen el esclarecimiento y la distinción entre autoridad racional e irracional; correspondiendo a la Ética Humanista una autoridad racional, y a la «ética autoritaria», una autoridad irracional.

La autoridad irracional tiene como base una relación de tipo sadomasoquista en la que existe una dependencia entre los extremos de dicha relación. Este tipo de autoridad no admite ninguna crítica, supone siempre la desigualdad entre los miembros.

En cambio, la autoridad racional supone que el sujeto que está subordinado a ella puede ponerla en cualquier momento en tela de juicio. Además, supone la igualdad, y no solamente eso; a diferencia de la irracional, la autoridad racional no explota al que le ha otorgado el poder de mando (en último caso, se alegraría de que su subordinado superara su poder, felicitando por su autorrealización a su antiguo dependiente, ahora independiente).

Podríamos añadir que la Ética Humanista apoya al «carácter revolucionario», dentro de ella germinan el amor y el trabajo productivos; en breve, baste decir que la Ética Humanista tiene como fin la realización o desarrollo de todas las capacidades del hombre (concebido el hombre como sistema, como totalidad).

De una manera bastante clara, Erich Fromm fundamenta su ética en una antropología filosófica. Y también podemos afirmar que esta concepción ética es una derivación del eje central del pensamiento del autor: el hombre, que tiene como punto de arranque la libertad, y como pilares de su esencia al amor y al trabajo.

La Ética Humanista es un concepto en el que podemos descubrir con claridad la preocupación del autor por constituir la «ciencia del hombre». Esta supondría que el hombre es un sistema dentro del

cual convergen las diversas ramas del saber científico, principalmente aquellas que de forma directa están relacionadas (como la Sociología, la Antropología, la Psicología, la Economía...). Y, al igual que en todos los sistemas existe una íntima relación entre los diversos elementos que lo componen, así en el concepto de Ética Humanista se percibe ya esta unidad integral del «sistema hombre».

La manera como Fromm sugiere llevar a cabo esta ética que ha fundamentado antropológicamente, se explicita analizando los siguientes tópicos: el placer y la felicidad, la naturaleza del bienestar, y la naturaleza de la conciencia (represión y des represión). Al analizar estos temas, descubriremos el criterio de valor que da basamento a la Ética Humanista sugerido por Fromm: el hombre, su felicidad, la vida y todo aquello que la aliente.

### *1.5.1 El placer y la felicidad*

Teniendo como antecedente el deseo de establecer elementos objetivos que sean norma de la conducta humana; y una vez que hayan sido establecidos (a partir de aquello que realiza al verdadero “yo” de la persona, que traducido a términos frommianos es la “productividad”); podemos analizar cuál es el criterio de moralidad que el autor propone.

Fromm comienza por analizar el placer como criterio que determina la moralidad de los actos, ya que el hedonismo ético fue el primero en buscar la objetividad, principalmente con Epicuro; pero, termina rechazándolo por su impasibilidad de ser universalmente válido u objetivo, ya que depende, aun en el epicureísmo (cuyo criterio de valor más objetivo era la superioridad de ciertos placeres, placeres “bajos” y “elevados”), de lo que sea placentero para un sujeto, así como de las circunstancias (el poder del momento).

Después de Epicuro, Fromm menciona a Platón como el primero en aplicar el criterio de lo verdadero y de lo falso a los placeres. Platón atribuye al placer una función cognoscitiva y Fromm toma de él -en favor de la tesis que sostendrá de manera personal- que el placer no emana solamente de una parte aislada y sensorial de la persona, sino de la personalidad total.

Enseguida nos presenta la opinión de Aristóteles, que igualmente servirá de refuerzo a la propuesta por el autor, ya que también Aristóteles busca la objetividad del placer al afirmar que los verdaderos placeres son los que acompañan a aquellas actividades que son propias del hombre. De Aristóteles, Fromm tomará así mismo su división de placeres (entre ellos, los placeres verdaderos), que posteriormente aplicará en su explicación sobre el bienestar y la felicidad. Y esta división consiste en que existen placeres que satisfacen necesidades y realizan o desarrollan nuestras potencialidades, mientras que, los otros, son los que se encuentran asociados al ejercicio de nuestras potencialidades ya adquiridas. Los segundos son los que producen más satisfacción; de este tipo de placer es la suprema actividad del hombre, misma que lo acerca a lo divino, nos referimos a la actividad de la razón.

Fromm sintetiza lo anteriormente dicho de la siguiente manera: «Aristóteles llega así a un concepto del placer verdadero que es idéntico a la experiencia subjetiva del placer de la persona sana y madura»<sup>58</sup>.

Para finalizar la descripción que le parece pertinente sobre el placer, el autor propone las tesis de Spinoza (y junto con él a Goethe, Nietzsche, Guyau) y la de Spencer.

En el caso de Spinoza, Fromm sostiene que supera a Platón y Aristóteles; además de que propone al igual que ellos que la alegría y el placer verdaderos son fruto de una vida justa y virtuosa, y no como presuponen las escuelas que se oponen al placer, afirmando que son fruto o señal de maldad.

Para Spinoza, además, el placer no es el fin de la vida, pero acompaña a la actividad productiva del hombre. La alegría es el paso de una perfección menor a una mayor; la pena, lo contrario. El placer no es lo que se persigue, sino que se va dando en la medida que el hombre se va perfeccionando.

Para Spencer, por su parte, el placer y el dolor van ligados al aspecto biológico del ser humano. El placer es correlativo a acciones que

---

<sup>58</sup> *Ética y psicoanálisis*, op. cit., p.191.

producen un bien al organismo; mientras que el dolor lo es a acciones nocivas al mismo. Por esto relaciona la función biológica del placer a una teoría sociológica: si dentro de la sociedad se llegara a que las actividades que corresponden a necesidades humanas fueran placenteras, mientras que las que estuvieran en contra de ellas fueran displacenteras; se conseguiría alcanzar la felicidad del ser humano.

Al analizar el concepto de placer en estos pensadores, Fromm concluye en el hallazgo de los elementos que sirven como base para su postura:

*“Los conceptos de Platón, Aristóteles, Spinoza y Spencer tienen en común las siguientes ideas: 1) que la experiencia subjetiva del placer en sí misma no es un criterio suficiente de valor; 2) que la felicidad va unida a la virtud; 3) -que puede hallarse un criterio objetivo para la valoración del placer”<sup>59</sup>.*

Así, Fromm tomará de Platón “el hombre bueno” como criterio para la valoración del placer verdadero; de Aristóteles, “la función del hombre”; de Spinoza, la realización de la naturaleza del hombre por el uso de sus facultades; y de Spencer, la evolución biológico-social del hombre.

Del pensamiento de Spencer, podemos extrapolar las dos columnas del pensamiento frommiano: la realidad biológica (Freud, el psicoanálisis), y la realidad social (Marx, el socialismo humanista).

Es por ello que, luego de este preámbulo filosófico, nuestro autor se centra en el terreno psicoanalítico para apoyar sus tesis. Dicho apoyo lo justifica al afirmar que los pensadores antes mencionados, no tuvieron la oportunidad de conocer más a profundidad los detalles de las motivaciones de la conducta y de lo que el hombre busca como placer. Un ejemplo en el que aparece clara tal deficiencia en los filósofos citados, es el masoquismo, en el que normalmente el placer se obtiene a partir de la auto negación y el sufrimiento; con este ejemplo, Fromm nos hace pensar que la realidad del placer no es tan simple como la concebían en épocas antiguas e incluso hasta el siglo pasado (antes de las aportaciones de Freud). Y es que, el masoquista puede conseguir el placer a su manera, obteniendo como resultado su propia destrucción.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 193-94.

Generalmente el masoquista, aunque si bien obtiene placer del dolor, no lo acepta conscientemente; reprime este hecho racionalizándolo (castigo de Dios), o suprimiéndolo completamente, de tal manera que, según él mismo, no alcanza ningún placer al ser sometido. Al contrario (tal y como debería suceder a una persona normal), esa situación le es “penosa”; lo curioso es que no hace nada por salir de ella, salvo que de alguna manera se le haga consciente, como en el caso de los sueños.

Esta misma situación se presenta con el sádico de modo que, y al contrario que el masoquista, alcanza placer al hacer daño a los demás; pero como tal actitud no puede ser socialmente aceptada, la reprime ya sea racionalizándola (lo hace por el bien de la persona que castiga), o reprimiéndola totalmente. Si alguien le preguntara a un sádico la motivación de su acción destructora o de dominación, respondería que lo hace porque lo tiene que hacer, pero muy a “pesar” suyo.

Basados en este ejemplo, se puede afirmar entonces que hay felicidad e infelicidad consciente que no responden a un sentimiento real, sino que son racionalizaciones (y por ende, solo pensamiento); hay felicidad e infelicidad inconscientes a nivel de pensamiento (una persona feliz, no necesita darse cuenta racionalmente de su felicidad) y, finalmente, se da el caso de la felicidad e infelicidad conscientes (en el sentimiento y en el pensamiento).

La mayor objeción que podríamos proponer a la felicidad o infelicidad inconscientes, es que la felicidad y la infelicidad verdaderas y únicas son las que suponen un sentimiento consciente. Fromm nos dice que esta afirmación tiene importancia por sus implicaciones ético-sociales, y no únicamente por el interés teórico que despierte, ya que:

*“Si los esclavos no son conscientes de hallarse apenados por su suerte, ¿cómo puede alguien, ajeno a ésta, oponerse a la esclavitud en nombre de la felicidad del hombre? Si el hombre moderno es tan feliz como pretende serlo, ¿acaso esto no prueba que hemos alcanzado el mejor de los mundos posibles? ¿NO es, acaso suficiente la ilusión de la felicidad, o mas bien, no es la ilusión de la felicidad un concepto contradictorio en sí mismo?”<sup>60</sup>(34).*

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, pp. 196-97.

El propio Fromm, para apoyar su afirmación de que la felicidad e infelicidad son tales en la medida en que son sentimientos conscientes, responde lo siguiente a las preguntas anteriores:

*“En efecto, la felicidad y la infelicidad son expresiones del estado del organismo entero, de la personalidad total. La felicidad va unida a un aumento de vitalidad, de la intensidad del sentimiento y del pensamiento y de la productividad; la infelicidad va unida a una disminución de estas capacidades y funciones”<sup>61</sup>.*

Para fundamentar esta aseveración, y al mismo tiempo su Ética Humanista, Fromm nos presenta su concepción sobre el placer con base en el análisis de los siguientes conceptos: satisfacción, placer irracional, gozo y felicidad; ya que una distinción cualitativa de las clases del placer es la clave del problema de la relación entre el placer y los valores éticos.

a) La satisfacción es la sensación que acompaña al alivio de una tensión penosa. Esta definición es presentada por Fromm a partir de la que da Freud: *“La satisfacción consiste en el alivio de una tensión penosa, y constituye psicológicamente el placer más común y más fácil de lograr”<sup>62</sup>*. Este alivio tiene como antecedente una necesidad fisiológica que produce una tensión penosa hasta alcanzar su satisfacción. Se da el caso también del placer causado por el alivio de una tensión psíquica. Una persona puede atribuir a su organismo una necesidad que nace de exigencias psíquicas; tal es el caso del hambre o la sed, en estados de depresión o ansiedad.

Existen otros deseos irracionales, como el de lograr la fama, el de dominar o someterse, la envidia y los celos, que radican en la estructura del carácter y que suponen también un defecto o una distorsión de la personalidad. Este defecto determina una tensión penosa (en este caso psíquico) que requiere del alivio -satisfacción- correspondiente.

Una distinción clara entre las necesidades fisiológicas genuinas y las necesidades psíquicas irracionales es que, en el caso de las primeras, una vez aliviada la tensión se alcanza la satisfacción y reaparecen

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 197.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 199.

únicamente si la necesidad fisiológica vuelve a surgir; mientras que los deseos irracionales son insaciables.

b) Lo anteriormente descrito nos da pauta para exponer lo que el autor denomina como placer irracional: el placer que se deriva del cumplimiento de deseos irracionales. A estos deseos Fromm les atribuye otro apelativo: “deseos neuróticos”, ya que mientras la satisfacción supone la normalidad y constituye una condición para la felicidad, los deseos irracionales: “...corresponden -en el mejor de los casos- solamente a una mitigación temporal de la necesidad, e indican un funcionamiento patológico y un estado de infelicidad fundamental”<sup>63</sup>.

Antes de pasar a explicar lo que Fromm entiende por “gozo” y “felicidad” como opuestos al placer irracional, es necesario exponer aquí la base que el mismo autor propone: la escasez y la abundancia.

La satisfacción y el placer irracional se dan dentro de la escasez, ya que siempre suponen deficiencias ya sean físicas o psíquicas. Una vez satisfechas (aunque las psíquicas sean difíciles de satisfacer), puede uno arribar al reino de la abundancia:

*«...es un fenómeno esencialmente humano. Es el reino de la productividad, de la actividad interior. Este reino puede existir únicamente cuando el hombre no tiene que consumir la mayor parte de sus energías trabajando para subsistir»*<sup>64</sup>.

Para explicar esto, Fromm alude a un ejemplo cotidiano, prosaico, si se quiere, pero que es útil para el caso: la distinción entre el hambre y el apetito. El hambre surge como una necesidad imperiosa, sin la satisfacción de la cual uno no podría sobrevivir; mientras que el apetito supone una necesidad fisiológica muy leve, y más que nada, según nuestro autor, “es la anticipación de una experiencia gustativa deleitosa”<sup>65</sup>. Así, el hambre se ubica dentro de la escasez, y el apetito en la abundancia.

c) Ahora sí podemos ya pasar a la descripción del gozo. Dicho concepto es para Fromm el placer alcanzado en la abundancia, una expresión de libertad y productividad. Tal es el caso del apetito que se ve colmado al alcanzar el objeto deseado.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 201.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 203.

Así como se puede tomar como ejemplo el hambre y el apetito, podemos tomar el aspecto sexual para ejemplificar el fenómeno de la escasez y la abundancia. Fromm sitúa la concepción freudiana del amor en el terreno de la escasez al afirmar: *“Para Freud el sexo es una necesidad apremiante, originada totalmente por una tensión psicológicamente condicionada, que se elimina, al igual que el hambre, con su satisfacción”*<sup>66</sup>. El amor sexual equivalente al apetito, al gozo y no a la satisfacción, supondrá el concepto de amor productivo que será analizado en el capítulo II.

Fromm afirma que la satisfacción y el placer irracional no requieren de un esfuerzo emocional, sino únicamente de la capacidad para producir las condiciones necesarias para aliviar la tensión; mientras que el gozo es un triunfo y requiere de un esfuerzo interior que no es otro que la actividad productiva.

d) Y así, una vez definido el gozo, podemos concluir la tipificación frommiana de los placeres con la felicidad. El gozo y la felicidad van acompañados; el gozo se refiere a un acto singular, y la felicidad es una experiencia continua o integrada de gozo.

La *Ética Humanista* es una ética «eudemonista», en el sentido frommiano de felicidad:

*“La felicidad (gozo), es la prueba del éxito parcial o total obtenido en el ‘arte de vivir’. La felicidad es el mayor triunfo del hombre; es la respuesta de su personalidad total a una orientación productiva hacia sí mismo y hacia el mundo exterior”*<sup>67</sup>.

La felicidad, pues, es el máximo valor de la *Ética Humanista*, en contraposición al placer irracional, y como una superación de la satisfacción.

---

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 207.

## 1.6 *El Hombre y La Historia*

### 1.6.1 *El concepto de historia*

Gracias a la panorámica y al giro universal que toma el sistema frommiano, su pensamiento se puede abrir a una aplicación de esos esquemas sobre un nivel de la filosofía de la historia. Aunque, es necesario decirlo, no es la intención del autor hacerla; si se deriva de su pensamiento, es debido a que éste termina siendo un sistema, en el que la interrelación de los temas, y la aplicación de su explicación fenoménica, pueden caer en cualquier ámbito de la realidad humana, ya que su sistema tiende a ser totalizante.

Fromm dedica al concepto de historia un capítulo entero dentro de sus obras. La referencia directa la encontramos en *Y seréis como dioses*, en la que con un matiz antropológico narra la historia de la humanidad a partir de la historia concreta del pueblo de Israel; que es la que le sirve de ejemplo para presentar sus concepciones, así como la aplicación de éstas a la historia -en cuanto a su interpretación- de las sociedades contemporáneas.

Más específicamente, Fromm se basa en la “historia de la salvación” del pueblo judío que se encuentra en el Antiguo Testamento, así como en los demás libros sagrados que, junto con la Biblia hebrea, constituyen la doctrina del “pueblo elegido”, a saber: el Talmud, los escritos apócrifos, los escritos de Maimónides, la Cábala y los dichos de los maestros jasídicos.

Para facilitar la comprensión de esta obra, el autor va explicando paralelamente dos aspectos: su pensamiento (bases que ya han sido expuestas en el transcurso de este trabajo), y los textos de las escrituras hebreas que quizá sean desconocidas para el lector. En este apartado derivaremos, sin analizar con mayor detalle la obra en mención, el pensamiento que sobre la historia expone Fromm; de otra manera, saldríamos del campo y de las metas que perseguimos en la presente investigación.

Antes de comenzar, es conveniente mencionar como antecedente el hecho de que Fromm tiene, como su concepto universal de religión, una actitud completamente abierta. Si se toma esta religión como modelo, es porque le concede una importancia histórica (tanto en Oriente como en Occidente), por su extensión en el mundo, así como por el conocimiento que posee sobre ella (recordemos la ascendencia y la formación judías de Erich Fromm); finalmente, también porque es una de las religiones que han alcanzado mayor grado de madurez, y responde a las exigencias que podría desear alcanzar una «conciencia humanista», como es la que pretende el autor.

Los incisos en los que separa esta temática dentro de *Y seréis como dioses*, son: a) Sobre la posibilidad de la revolución; b) El hombre como hacedor de su historia; c) El desarrollo post-bíblico del concepto mesiánico, y e) La paradoja de la esperanza.

El último inciso, o “*Paradoja de la esperanza*”, suponen el hecho de visualizar la salvación, la cual puede darse en este mismo momento, o puede no darse en todo el transcurso de nuestra vida (y quizá tampoco para muchas generaciones futuras). Es por esto que hablamos de una “paradoja”, ante la cual Fromm escribe:

*“La posición implícita en la que la ‘paradoja de la esperanza’ es una ‘fe’ en el sentido de certidumbre basada en la experiencia interna del objeto esperado, aunque dicho objetivo no se haya alcanzado aún, ni existan pruebas de que lo sea jamás. Semejante fe nunca será posible en un espectador que ‘espera a ver qué pasa’”*<sup>68</sup>.

Es, pues, una fe en lo “imposible” y aún así dinámica, es decir, retroalimentada de la acción que supone una construcción continua. Esta “esperanza” y esta “fe” serán tratadas con más amplitud en el capítulo II de esta exposición, mismo que corresponde al análisis de una obra posterior de Erich Fromm (*La revolución de la esperanza*), donde el autor expone las consecuencias de lo representado hasta ahora.

Podemos, de este modo, notar que la concepción frommiana de la historia no es del todo original, pues en ella se adivinan las influencias de Kant, Hegel y Marx; es una concepción lineal en su origen, y dialéctica en su aplicación contemporánea.

<sup>68</sup> *Y seréis como dioses*, op. cit., p. 139.

La historia judeo-cristiana en sí misma, aparece como lineal; pero la interpretación de Fromm es dialéctica, ya que supone una enajenación (antítesis) necesaria de superar -la desobediencia-, siendo la tesis el estado original de unión con la naturaleza (paraíso), dualismo del cual surge la síntesis: el tiempo mesiánico.

Las influencias mencionadas se deducen de la siguiente manera: el centrismo antropológico de Kant; la dialéctica hegeliana que se identifica con la libertad; y en los matices tales como la enajenación y la concepción general antropológica sigue a Marx.

Ciertamente, la obra de Fromm de la que hemos entresacado estas ideas, va más allá del mero análisis teórico, y se sumerge en los problemas concretos y realísimos de las sociedades contemporáneas; como es el caso de las opciones que quedan a la humanidad: el hombre, o se autodestruirá con la guerra nuclear, o se reorganizará y se humanizará (el mesianismo)<sup>69</sup>; la naturaleza y el hombre volverán a su unidad con ella, superando la enajenación que surge, bien con la “separatidad”, bien con la dependencia.

Para concluir, Fromm está también de acuerdo con la concepción de la historia de Teilhard de Chardin, diciendo que la religión judía sigue un eje horizontal y que el hombre se trasciende a sí mismo por sus semejantes, así como por su relación con los demás en cuanto que humanos; es tanto que el cristianismo sigue el eje vertical en una relación del hombre con un ser que lo trasciende. Teilhard propone un “impulso hacia adelante”, intermedio entre lo vertical y lo horizontal, como una pendiente entre esas dos coordenadas. Todo esto con la salvedad de que para Fromm no existe ese Dios que está en el extremo de la coordenada vertical; ese “Dios”, es la idea suprema de la “humanidad”.

---

<sup>69</sup> Cfr. Erich Fromm, *La condición humana actual*, Ed. Paidós, 2a. edición, 1970, cap. VII: El concepto profético de paz, pp. 113 a 123

## 1.7 *Fe y Religión*

### 1.7.1 *El concepto de Dios*

Sin omitir lo que ya hemos presentado sobre este concepto en otros incisos<sup>70</sup>, y motivados por lo reiterativo que es el autor en la exposición del mismo, lo abordaremos aquí de manera frontal.

No podemos negar la influencia de la religión judía en el pensamiento de Erich Fromm (mejor dicho, la influencia de la religión en general). El autor ha incursionado en el conocimiento de otras religiones, aparte de la parental, principalmente en el cristianismo (catolicismo, protestantismo y budismo zen).

La causa de tal influencia es, primeramente, la profunda formación religiosa del autor; además, es necesario, decirlo, las vivencias de las dos Grandes Guerras, y el surgimiento del existencialismo de la post-guerra. Esto ha motivado a Fromm a incurrir en una preocupación radical sobre el destino del hombre, factor que trae consigo una extrema sensibilidad para la problemática interna y social del individuo y del hombre en general.

¿Qué es Dios para Fromm? A él, más que la existencia de Dios, le preocupa la existencia del hombre. Para nuestro autor, Dios no existe en cuanto tal; existe en tanto que es una autoridad interna, o en cuanto que es el reflejo de lo más humano que hay en nosotros.

Con respecto a la religión -entendiéndola como término general-, el autor la concibe como la respuesta a una necesidad que surge principalmente a partir de la crisis de la emergencia del individuo; de hecho, va íntimamente ligada al concepto de Dios.

En el aspecto de asimilación, las religiones pueden separar al individuo de lo que es él mismo como ser humano, o bien, pueden ser un intento en esta búsqueda; es decir, puede ser una religión humanista. Por otra parte, en el proceso de socialización, la religión es un indicador claro de la condición de humanismo a que ha llegado el hombre en una determinada sociedad.

<sup>70</sup> (44) Cfr. Subtítulos: "Amor a Dios", "Conciencia", "Concepto de historia".

Así pues, según el autor, Dios es un concepto fruto de la cultura, fruto del hombre que necesita creer, y lo espera.

Observamos en las líneas anteriores que Dios puede representar para el hombre un aspecto positivo o negativo. Y ambos son por demás interesantes desde la perspectiva antropológica frommiana. Estas dos facetas surgen en Fromm desde sus primeras obras; en un principio, el autor hace una crítica de la religión.

La primera de las obras en la que se plantea dicha temática es la que, en español, fue traducida como *El dogma de Cristo*, cuya finalidad es la de establecer que el cambio en las ideas religiosas, es a su vez expresión del cambio ocurrido en las fuerzas psíquicas de las personas que lo experimentan, las que están a su vez determinadas por las condiciones de vida. Para explicar mejor esta idea, veamos el siguiente esquema:

BASE ECONÓMICA (condición de vida)

CARÁCTER SOCIAL (fuerzas psíquicas)

IDEAS E IDEALES (superestructura-religión)

Aquí, vemos cómo las ideas religiosas (ideas-ideales) son resultante de los cambios surgidos tanto en las fuerzas psíquicas (carácter social) como en las condiciones de vida (base económica) y viceversa, esto es, que se retroalimentan en su sentido inverso.

Ahora bien, después de un análisis de los primeros momentos del cristianismo -y la idea sobre Jesús que prevalecía en ellos-, así como de los factores socioeconómicos que predominaban en aquél entonces, Fromm nos habla del «dogma - cristiano» -(Dios y su Hijo son de igual naturaleza), esto no es otra cosa más que la concretización de las ideas que había expuesto anteriormente Freud, y que Fromm retomó en su análisis sobre la religión cristiana: a saber, que las ideas religiosas son el reflejo de lo que el hombre siempre ha deseado para sí como tal (Freud), y que Dios es resultado de las aspiraciones de las personas bajo un determinado sistema social (Fromm).

En concreto, para Fromm el cristianismo incipiente poseía un carácter revolucionario, pues lo profesaban los humildes. Posteriormente,

cuando se extendió en el Imperio Romano, también lo profesaban gentes, pero ahora de clase acomodada; fue entonces cuando sufrió modificaciones en la concepción de los cristianos, y se acercó a la concepción que posee ahora el catolicismo (afianzada durante la Edad Media). Pero, dentro de este proceso, se dieron cambios y oposiciones entre las facciones revolucionarias y reaccionarias, para finalmente volver a un estado de tranquilidad.

Traduciendo lo anterior como aplicación del carácter social, tenemos lo siguiente: en la etapa primera del cristianismo, se tenía la concepción de que la naturaleza humana se había deificado, es decir, Dios Padre había permitido que un hombre, Cristo, ascendiera a la categoría de Dios, ya que Dios Padre representa la autoridad, representa al «Padre» justiciero y recto que ama racionalmente (ama en la medida en que lo amen) a sus hijos, y por tanto exige una respuesta. Esta visión es paralela, a la de una sociedad de opresión por la fuerza, donde los explotados deseaban romper las ataduras y enfrentarse «al tú a tú» con esa autoridad.

Pero, cuando el cristianismo se volvió religión universal y la profesaban incluso los que dominaban, fue necesario cambiar de perspectiva:

*“Esta transformación fundamental del cristianismo -de religión de los oprimidos-en religión de los dirigentes y de las masas manejadas por ellos; de expectativas en la inminente proximidad del día del juicio y de la nueva era, en la fe en la ya consumada redención; de postulación de una vida moral y pura, en satisfacción de la conciencia moral con ayuda de medios de gracia; de hostilidad hacia el Estado -en cordial coincidencia con él-, son todos elementos estrechamente ligados con el gran cambio final que se describirá de inmediato. El cristianismo, que había sido la religión de una comunidad de hermanos iguales, sin jerarquía ni burocracia, se convirtió en la Iglesia, la imagen refleja de la monarquía absoluta del Imperio Romano”<sup>71</sup>.*

Es así como se da margen a la nueva concepción “maternalista” de la realidad, cuyo signo inequívoco era la concepción religiosa:

<sup>71</sup> Erich Fromm, *El dogma de Cristo*, Ed. Paidós, Bs. As. 1976, p. 71-72.

*“El nuevo cristianismo, continúa Fromm, cayó bajo el liderazgo de la clase dirigente. El nuevo dogma de Jesús fue creado y formulado por este grupo y sus representantes intelectuales, no por las masas. El elemento decisivo fue dejar la idea del hombre que se convierte en Dios y cambiarla por la de Dios que se convierte en hombre”<sup>72</sup>.*

Sostiene nuestro autor que, aceptar que el hombre se convierte en Dios, era insistir en las tendencias revolucionarias; mientras que por el contrario, aceptar que Dios se convierta en hombre (dogma homousiano), supone establecer un nexo amable y tierno con el Dios Padre, para así, mantener las tendencias agresivas hacia Él como si dormitasen. (El nexo amable es el que Dios se convierta en hombre -Cristo-, mismo que se reforzó con el culto a la Virgen, como veremos a continuación).

Para concluir este ejemplo concreto, y después de explicar otros cambios, como el que se dio en el Concilio de Nicea, o la explicación maternalista de la Virgen María y el Niño (La Madona) en la Edad Media; Fromm llega a la siguiente enunciación:

*“El cambio de la situación económica y la composición social de la comunidad cristiana alteró la actitud psíquica de los creyentes. Se desarrolló el dogma; los culpables no son los dirigentes sino las masas sufrientes. La agresión ya no se dirige contra las autoridades sino contra las personas de los propios sufrientes. La satisfacción reside en el perdón y el amor que el padre ofrece a sus hijos sumisos, y simultáneamente en la posición regia y paternal que asume el doliente Jesús mientras sigue siendo el representante de las masas sufrientes. Jesús llega eventualmente a ser Dios sin derrocar a Dios pues siempre fue Dios”<sup>73</sup>.*

Fromm explica que detrás de esto existe una regresión a nivel social, ya que no se necesita del esfuerzo individual para alcanzar el perdón del Dios ofendido, del Padre afrentado; es el regreso al seno de la madre amorosa que perdona sin que el hijo haya hecho ningún empeño. Se pasa de una actitud activa a otra pasiva, y de esta manera, a través de los siglos la religión se utilizó por los grupos de poder para mantener

<sup>72</sup> (46) *Ibidem*.

<sup>73</sup> (47) *Ibid.*, p. 104.

dócilmente las inquietudes de las masas, y reprimir la posibilidad de una revolución, todo esto en nombre de Cristo, que es Dios y hombre a la vez.

El autor continúa de la siguiente manera:

*“El catolicismo significó el retorno embozado a la religión de la Gran Madre, que había sido derrocada por Jabvé. Sólo el protestantismo retornó al dios padre. Se encuentra en el comienzo de una época social que permite una actitud activa por parte de las masas, en contraste con la actitud pasivamente infantil de la Edad Media”<sup>74</sup>*

De este modo, podemos deducir que Fromm supone que la religión católica corresponde a una época medieval, mientras que el protestantismo es la única religión que supera dicha actitud pasiva.

No obstante que el análisis que hace Fromm en su *Dogma de Cristo*, una de sus primeras obras, nos proporciona los datos necesarios para confirmar lo dicho anteriormente sobre el concepto de Dios.

Antes de llegar a nuestras propias conclusiones respecto del concepto en cuestión, debemos mencionar que posteriormente, Fromm analizará el protestantismo en su obra *El miedo a la libertad*, y propondrá una crítica severa a la actitud autoritaria que supone dicha religión.

Más cercanamente, en su obra *Budismo zen y psicoanálisis*, el autor ha otorgado cierto grado de positividad a las religiones budista, católica y judía; y ese grado de positividad se basa en el aspecto humanista de la evolución de estas tres religiones.

En síntesis, podemos decir que Dios, para Fromm, es un concepto necesario dentro de una cultura, dado que el hombre aún no ha podido escapar a la dependencia y a la inseguridad. En la medida en que las supere, el hombre será más él mismo, y verá a Dios ya no como una autoridad, sino como lo más propio que hay dentro de él. Es en este sentido en el que son positivas las religiones señaladas.

El sentido negativo es que, incluso en las religiones “positivas”, se puede hablar de dependencia (en cualquiera de los sentidos). Siempre

---

<sup>74</sup> (48) *Ibid.*, p. 105.

que una religión propicie la autoridad irracional y la conciencia autoritaria, será una religión que se oponga a la realización humana y, por ende, será calificada como negativa por nuestro autor.

Entonces Fromm, aunque es ateo, acepta la religión y el concepto de Dios como fenómenos culturales necesarios. Aunque niega para sí el concepto de Dios, no lo ataca, mas bien trata de usarlo como medio para el conocimiento del hombre.

## 2. *El Hombre y La Sociedad*

En la segunda parte de este primer capítulo, presentaremos el aspecto menos conocido -a nivel popular-, y también el más criticado -por quienes lo conocen- del pensamiento de Erich Fromm. Es el “terreno prohibido” de la cultura y de la sociedad para los psicoanalistas freudianos; es el terreno de la relación infinita en la que se pierden la filosofía, la psicología y la religión. Así incursionó Fromm, tratando de encontrar solución a los problemas planteados en su juventud. Es ahí, también, donde se sentirá fuertemente la influencia de Marx, y en donde se delimitarán sus sugerencias a las sociedades contemporáneas.

### 2.1 *El carácter social*

El análisis del carácter individual, nos facilita para abordar el concepto de carácter social, mismo que se asoma en todas las obras del autor desde los incisos de sus planteamientos:

*“El concepto de carácter social fue elaborado originalmente por Erich Fromm, quien habló de la ‘matriz del carácter común a todos los miembros del grupo’ en ‘Die Entwicklung des Christudogmas’, Imago, 16, 1930. (Trad. Esp.: El dogma de Cristo, Bs.As., Paidós, - 1964). En ‘Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie’, 1, 1932, Hirschfeld Verlag, Leipzig, pp. 28-54 utilizó el término “estructura de una pulsión” (Triebstruktur), ‘la actitud libidinal y ampliamente inconsciente de un grupo’; y en ‘Die Psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie’, ibidem, 3, 1932, habló del ‘carácter*

*de una sociedad'. En: El miedo a la libertad (Bs. As.: Paidós, 1947), empleó la expresión 'carácter social' como equivalente. Los dos trabajos de 1932 se han incluido en E. Fromm, La crisis del psicoanálisis (Bs.As.: Paidós, 1971)<sup>75</sup>.*

Como podemos observar, desde que Fromm enuncia este tipo de carácter en las publicaciones mencionadas, encontramos una influencia freudiana. E incluso Fromm mismo acepta que este concepto de carácter social en su forma ya acabada, surgió gracias a distintos experimentos; anteriormente fue una mera inquietud, latente en él desde su juventud.

No nació, por tanto, de una especulación sin bases empíricas. Este surgimiento, su aplicación en lo concreto, tuvo lugar en las encuestas que realizó el autor antes de la Segunda Guerra Mundial; datos que consigna en la obra más arriba señalada. Este método se aplicó por primera vez en un estudio iniciado en 1931 por el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt<sup>76</sup>; y más adelante, en la cita de pie de página de donde obtuvimos la anterior cita, Fromm nos aclara:

*“Se puede encontrar un informe preliminar de ese primer estudio en ‘Studienuber autoritat und familie’ (París: Felix Alcan, 1936). La victoria de Hitler -continúa la cita- obligó a los investigadores a abandonar Alemania, y pasó algún tiempo antes de que el estudio se pudiera terminar en la sucursal, en Ginebra, del Instituto de Investigación Social; y, por último, en la Universidad de Columbia. Dicho estudio fue planeado y dirigido por Fromm con la colaboración de Ernest Schachtel y Ann Hartoch, y el asesoramiento de Paul Lazarsfeld en todo lo concerniente a problemas estadísticos. Lamentablemente, sus resultados no fueron publicados jamás”<sup>77</sup>.*

Otro intento de aplicar el psicoanálisis a nivel social, partiendo de la tipificación del carácter social, es el que describe nuestro autor en la obra de donde hemos extractado las tres citas anteriores (*Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*).

<sup>75</sup> Erich Fromm y Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. Estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural, Ed. F.C.E., México, 1974, p. 23.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>77</sup> *Ídem* (nota a pie de página núm. 33)

Si bien el autor y el equipo que trabajó con él no alcanzaron en esta investigación la fama y la demostración concerniente en el terreno empírico —estadístico de la hipótesis, no obstante, su trabajo es un primer intento, serio y enjundioso, de fortalecer el campo de la acción del psicoanálisis, y de dotar al ser humano de un instrumento para esclarecer la problemática del mismo, principalmente en el terreno social.

Este trabajo fue realizado en un pueblo (cuyo nombre y localización fueron omitidos) del Estado de Morelos, en la República Mexicana. Tal factor aumenta la importancia del asunto en cuestión, dado que son escasas las investigaciones de esta índole en el país mexicano.

Una vez vista la forma como surgió el concepto de carácter social, así como las experiencias referentes que se han llevado a cabo, procederemos a esclarecerlo, en sí mismo y en sus aplicaciones.

Para aclarar la definición de “carácter social”, nos referiremos a dos de ellas que el mismo Fromm ha dado en obras más recientes:

*«¿Qué se entiende por ‘carácter social’? Con este concepto me refiero, AL NÚCLEO DE LA ESTRUCTURA DE CARÁCTER QUE SE ENCUENTRA EN LA MAYORÍA DE LOS INDIVIDUOS DE LA MISMA CULTURA, a diferencia del CARÁCTER INDIVIDUAL, QUE ES DIFERENTE EN CADA UNO DE LOS INDIVIDUOS PERTENECIENTES A LA MISMA CULTURA. El concepto de carácter social no es un concepto estadístico en el sentido de que sea la simple suma total de los rasgos de carácter que se encuentran en la mayoría de los individuos de una cultura dada. Sólo será bien comprendido por referencia a la FUNCIÓN del carácter social, que pasaré ahora a estudiar»<sup>78</sup>.*

Recordemos aquí, con relación a la cita, cómo una sociedad, para estabilizarse y estratificarse -permanecer-, necesita imponerles sus valores y sus «ficciones» a los individuos que son miembros de ella.

<sup>78</sup> Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Ed. F.C.E., 10a. impresión, México, 1974, p. 71.

Pero, en la página siguiente, Fromm expresa:

*“En otras palabras, la función del carácter social consiste en moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad”<sup>79</sup>.*

Esto trae grandes repercusiones en el conocimiento que sobre la idea de hombre tiene o “debe tener” un individuo en una cultura dada.

Finalmente, en su artículo intitulado ‘La aplicación del psicoanálisis’, dentro de la obra *Humanismo socialista*, Fromm nos refiere:

*«El concepto de carácter social se refiere a la matriz a la estructura caracterológica común a un grupo. Presume el factor fundamental para la formación del ‘carácter social ES LA PRÁCTICA DE LA VIDA TAL COMO ES CONSTITUIDA POR LA FORMA DE PRODUCCIÓN Y POR LA ESTRATIFICACIÓN SOCIAL. “El carácter social” es AQUELLA ESTRUCTURA PARTICULAR DE ENERGÍA PSÍQUICA QUE UNA SOCIEDAD DADA PLASMA CON EL PROPÓSITO DE QUE RESULTE ÚTIL PARA EL FUNCIONAMIENTO DE ESA MISMA SOCIEDAD DADA. La persona media DEBE QUERER hacer aquello que DEBE hacer para desempeñarse en una forma que permita que la sociedad utilice sus energías para sus propios fines»<sup>80</sup>.*

Podemos deducir de estas definiciones lo que después Fromm también criticará y es el caso de lo que llamaríamos un “individuo sano”, o bien, el concepto de “normalidad”. Según esto, para que un Individuo sea “normal”, debe responder a lo que convencionalmente la sociedad ha establecido como rasgos de conducta “normales”. Ciertamente es que la sociedad ha ido transmitiendo, a través de los padres principalmente, el tipo de carácter más adecuado para que el individuo se desarrolle en ella. Dicho de otra manera, el individuo “sano” será el individuo adaptado, aquél que responde a los intereses de su sociedad.

Falta por cuestionar, sin embargo, si esos valores, si esos intereses, si esa sociedad son “sanos” en términos humanos. Es aquí donde

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 72.

<sup>80</sup> Erich Fromm y otros, *Humanismo socialista*, Ed. Paidós, 3a. edición, Bs.As., 1971, p. 253.

aparece la necesidad de analizar el carácter social, ya que muchas veces algunos individuos “inadaptados” (Cristo, Marx, etc.)<sup>81</sup> han sido los que han marcado los nuevos caminos para la superación de la sociedad en la que viven.

Ahora, pasando al aspecto de la estructuración de la personalidad individual a partir del carácter social, y tomando en cuenta lo que ya habíamos afirmado con relación al carácter individual, nos percatamos de que, nuestras expectativas con relación a una persona están determinadas casi siempre con y por el carácter. Y es que, los rasgos de conducta más estables y permanentes son los que determinan la personalidad; gracias a ellos existe cierta armonía y confianza en las relaciones que se establecen entre los seres humanos.

Pues bien, esto es lo que la sociedad necesita dar a los individuos para que puedan vivir en ciertos patrones estables de conducta. Pero de paso, les imprime sus valores, sus concepciones de la vida, lo que después podremos llamar ideología, pues penetra en la mente y en los corazones de los individuos de forma inconsciente, lo cual se transformará con el paso de los años, en una cosmovisión y en una filosofía que determinará el correcto funcionamiento de las sociedades.

## 2.2 *Sociedad y Cultura*

### 2.2.1 *Sociedad*

Los conceptos de sociedad y cultura, son tema de estudio continuo en las más diversas ramas del saber -especialmente las ciencias del hombre-, así como sujeto de análisis por los especialistas de dichos campos. Sin embargo, existiendo demasiado conocimiento, no se dan los resultados esperados tanto en la resolución de los problemas sociales, como en la estructuración de una cultura más acorde con la realización de todas las potencialidades del ser humano.

Esto sucede a pesar de que siempre que se habla de sociedad y de cultura, se tome como punto de partida el concepto de hombre. En

---

<sup>81</sup> Cfr, Lo referente al carácter revolucionario en *La condición humana actual*.

nuestro caso no se trata de una excepción, pues tal acento humanista es evidente en la visión antropocéntrica de nuestro autor. Más, aunque coincida en el punto de partida, espera obtener resultados.

El concepto de sociedad está ampliamente descrito por Fromm, aunque no en sí mismo (definición esencial), sino en sus múltiples tipificaciones: sociedad sana, enferma, tecnologizada, industrializada, burocratizada, cibernética; todo lo anterior, planteado en la obra que más dirige hacia este concepto: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*; y en forma más concreta y delimitada, en su *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. Aún cuando estas dos no pueden catalogarse como sus primeras obras, no obstante, desde su juventud aparece con claridad la preocupación por dar solución a los problemas sociales mediante el conocimiento que nos da el psicoanálisis aplicado al carácter social.

Para abordar el tema de la sociedad, la mayoría de los autores comienzan por enfrentar al individuo en su propio ser social, sin poder demostrar en forma directa la sociabilidad del ser humano; surge entonces una demostración que tiende a ser evidente y que argumenta esa sociabilidad a partir de las necesidades primarias (hambre, vestido, habitación) y secundarias (crecimiento progresivo en los terrenos del conocimiento y de la realización personal).

En Fromm encontramos, desde el inicio de su pensamiento cinco necesidades propias del ser humano: la necesidad de relación, la de trascendencia, la de arraigo, la de su sentimiento de identidad y la de orientación.

La necesidad de relación es fundamental en el pensamiento de Erich Fromm, y junto con las otras cuatro necesidades citadas en su espacio correspondiente, justifican el ser social del ser humano dentro del sistema-hombre apoyado por nuestro autor. Con este antecedente podemos ya tratar el concepto de sociedad, del cual no se encuentra ninguna definición específica en el pensamiento frommiano, por lo que la deduciremos *motu proprio*.

Es necesario acercarnos a sus influencias, para encontrar en ellas las bases de la definición de sociedad según nuestro autor. Las dos influencias que el propio Fromm admite son las de Freud y Marx

(este último en el terreno de una visión social). Ciertamente, Fromm ha sido visto con muy malos ojos por los marxistas, debido a que entra en un cierto “revisionismo” (por ser su punto de partida el individuo y no la sociedad); si bien, también ha sido rechazado dentro del sistema capitalista por su marcada tendencia socialista.

En realidad, Fromm se apoya en su tendencia fundamental humanista, y aunque parte del análisis de la realidad individual no se limita a ella, sino que, por el contrario, siempre supone implícitamente a la sociedad como elemento intrínseco a la naturaleza humana.

La razón por la que el autor no nos habla de la sociedad en general, la encontramos descrita en una conferencia que fue publicada en su obra *La sociedad industrial contemporánea*, y que reza de la siguiente manera:

*“Permítaseme agregar algo acerca de las dos palabras ‘conciencia’ y ‘sociedad’. De esta última, todo lo que quiero decir es que no hay tal cosa; ‘sociedad’ es una ‘abstracción’ y más adelante, en el mismo libro, y después de citar a Silone<sup>82</sup>, quien hacía mención de una definición tautológica (“la sociedad es la sociedad”). Fromm continúa: “Empero, la sociedad no esta sociedad, es una entidad específica basada en fuerzas de producción específicas, modos de producción específicos y relaciones de clase específicas. Hablar de la sociedad en general sólo contribuye a oscurecer los temas acerca de la sociedad particular de la que tratamos”<sup>83</sup>.*

Aunque Fromm no define y no quiere definir a la sociedad en general, trataremos de extrapolar el meollo de su pensamiento sobre este tema; así, y sin ir en contra de lo que él mismo piensa, afirmamos que la sociedad “utópica” que se deriva de la cita recién presentada sería una entidad en la que el ser humano puede desarrollar todas sus capacidades en cuanto tal.

<sup>82</sup> (56) IgnazioSilone, *The School of Dictators* (citado en Fromm et Aliud, *La sociedad industrial contemporánea*, p. I

<sup>83</sup> Erich Fromm et al., *La sociedad industrial contemporánea*, Ed. Siglo XXI, 8a. edición,- México, 1974, p.I.

## 2.2.2 La Cultura

Por lo que hemos visto, el autor no es afecto a las definiciones de corte “universal”; así como sucede en el caso del concepto de sociedad, nos encontramos con el de cultura. De hecho, todo el pensamiento de Fromm gira en torno a estos dos conceptos, pero de manera muy concreta, esto es, en lo que atañe a sociedades singulares y “específicas”, o bien, en lo que se refiere a las diversas manifestaciones de la cultura (civilización, técnicas, arte, etc.), de tal manera que no será difícil precisar a continuación lo que es la cultura para nuestro autor.

Citando a Fromm, y tomando aquello que es cercano a lo que buscamos, tenemos que:

*“La formación del carácter social está medida por la influencia de la cultura total: los métodos de criar niños, la educación en términos de instrucción, literatura, arte, religión, costumbres; en pocas palabras, toda la trama cultural garantiza su estabilidad. En efecto, una posible definición de la cultura diría que es la totalidad de todas aquellas disposiciones que producen y estabilizan al carácter social”<sup>84</sup>.*

Parece ser que con esta definición, el autor circunscribe la cultura a uno de sus conceptos básicos: el “carácter social”, hecho que es aceptable, pues se deriva de manera lógica y coherente del pensamiento frommiano.

Para completar la visión que el autor nos presenta sobre la cultura, recordemos que se ha hablado de que la corriente psicoanalítica que representa Fromm es denominada “culturalista”. El motivo de tal denominación surge de lo que ya hemos mencionado, esto es, debido a que Fromm hace hincapié en la influencia del “id” -ello-, es decir, la totalidad de los fenómenos que se integran al “yo” -ich- (ego), para formar el “superego”. Traducido a términos profanos, el “id” es la cultura, que es todo lo externo que se ha integrado a la persona, traduciéndose en “personalidad”.

Como se observa, toda esta explicación parte de la teoría freudiana, y en este caso, la modificación radica en que Freud concedió más

<sup>84</sup> *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, op. cit., p. 37.

importancia a las pulsiones que parten del “yo” - la libido- que identificaba con el instinto sexual; aunque el mismo Fromm, en las críticas que hace a su antecesor, afirma que éste ya avisaba una función más importante del “ello” en la estructuración de la personalidad, principalmente en sus últimas obras como *El malestar de la cultura* o *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*<sup>85</sup>.

En resumen, nuestro autor propone que lo que es externo a un individuo y que le afecta, es determinante en la estructuración de su personalidad; pero además, muchas veces esta influencia subyace a nivel inconsciente, y el individuo lo asimila pensando que las acciones resultantes son fruto de sus propias decisiones. Gracias a ello, es posible aceptar la argumentación que sostiene Fromm, para así proponer el carácter social.

### 2.2.3 *El Arte y su Función Social*

Inicialmente, el autor nos presenta el arte como el síntoma más claro de las actividades productivas del ser humano, es la libertad lo que determina la actividad artística.

A partir de su influencia freudiana (esto es, de sus primeras obras), el arte surgía también como parte integral de la búsqueda de la trascendencia: el hombre, a diferencia de la mujer, no puede engendrar, así que, como desfogó a esta tendencia creadora, encontramos la ciencia y el arte (como creaciones típicamente masculinas).

Pero, su explicación sobre el arte no se limita a estas aportaciones; el autor persigue, en su sistema de pensamiento, el que el hombre aprenda el “arte de vivir”<sup>86</sup>, ese es el fin que propone la Ética Humanista. En dicho apartado, Fromm describe lo que es condición fundamental del arte: la objetividad; una primera definición es: «las artes son actividades que requieren un conocimiento y una destreza específicos»<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Freud, *El malestar de la cultura*, en: Sigmund Freud, Obras Completas, Santiago Rueda Editor, Bs.As., 1955.

<sup>86</sup> Ética y psicoanálisis, p. 30: «En el arte de vivir, el hombre es al mismo tiempo el artista y el objeto de su arte; es el escultor y el mármol, el médico y el paciente»

<sup>87</sup> *Ética y psicoanálisis*”, op. cit., p. 29

El conocimiento es objetivo, normativo, teórico; pero requiere de la destreza práctica adquirida como hábito. El nivel de conocimiento puede ser diferente, según épocas o artistas, sin embargo, siempre encontraremos arte. Este mismo principio debe ser aplicado en el arte de vivir.

La objetividad (valor universal), condición fundamental del arte, va muy de acuerdo con las ideas platónicas de la belleza, y en contra de las tendencias sofistas de concebir la belleza a partir de la utilidad. El autor trae esto a colación debido al espíritu pragmático de nuestra época, así como a la falseada concepción del arte que se da en el marxismo ortodoxo. Según Fromm, el arte tiene como función contribuir a la supervivencia del espíritu del hombre y no del cuerpo.

Siguiendo a Platón, Fromm establece la relación belleza verdad (la belleza no es lo contrario de lo “feo” sino de lo “falso”). La belleza es, para el autor, “la enunciación sensorial de una cosa o de una persona como tales”<sup>88</sup>.

Esta definición, que supone la proyección de un ser en otro, es derivada del pensamiento budista. Precisamente por esta característica de la realidad, el arte es objetivo y, por lo mismo, se constituye como un valor universal, atemporal. Gracias a esta característica, el arte sobrepasa los intereses limitados de una sociedad: “Todo gran arte es revolucionario porque se refiere a la realidad de las diversas formas transitorias de la sociedad humana”<sup>89</sup>. Esta afirmación trae como consecuencia que el artista esté por encima de la política; la trasciende pues, el artista: “estimula la vida y la crea”. Y, generalmente, no se le considera “peligroso”, porque no traslada su arte al terreno de la política.

No hay signo más claro de la importancia que tiene el concepto de arte para el autor, de que su obra más conocida a nivel general sea justamente *El arte de amar*. En dicha obra, encontramos la descripción del aspecto práctico que necesita todo arte, esta vez aplicado al concepto de amor: disciplina, concentración, paciencia y preocupación suprema por el dominio de la actividad artística.

<sup>88</sup> Erich Fromm, *La revolución de la esperanza*, Ed. F.C.E. 2a. reimpresión, México, 1974, p. 78.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 79.

La ubicación genética del concepto en cuestión no nos aclara gran cosa en relación con su función social, esto es, el arte entendido como un producto cultural. El autor ha tratado este concepto en obras posteriores (*La revolución de la esperanza* y *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*) Empero, podemos resumir estas ideas diciendo que el arte está ubicado en el nivel de la trans supervivencia, es decir, en el nivel de la libertad; además, podemos añadir también que el arte debe estar integrado a la vida cotidiana de cualquier individuo; no debe ser el complemento o “lo que llena nuestros ratos de ocio”, sino que debe ser un arte activo.

Este arte activo supone la colectividad, es decir, que debe implicar a todos y cada uno de los integrantes de pequeños grupos<sup>90</sup>.

En su sentido más profundo y antropológico, el arte es para Fromm: “un registro de las necesidades supervivenciales a la vez que una expresión de las mismas”<sup>91</sup>.

Es menester resaltar que toda esta concepción corresponde a lo que el arte “debería ser”; más, y según nos lo muestra también nuestro autor, la realidad que aparece ante nuestros ojos, en que el arte está enajenado, es un elemento de consumo y un símbolo de “status”. Esta percepción negativa del arte está subsumida en la sociedad de consumo contemporánea.

## 2.3 *Humanismo Socialista*

### 2.3.1 *¿Qué es el Humanismo Socialista?*

El sistema frommiano puede ser considerado dentro de los marcos de un «humanismo socialista», entendiendo por tal una vertiente de pensamiento que tiene como centro al ser humano y su realización, aceptando que ésta se puede alcanzar solamente en una actividad que trasciende al individuo y que lo ubique en su sociedad. Generalmente, los pensadores que se encuentran catalogados como partidarios del humanismo socialista, suponen como base ideológica las ideas de

<sup>90</sup> Cfr. *La revolución de la esperanza*, p. 116. Cfr. también el inciso “Camino hacia la salud mental”.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 133.

Marx, más específicamente, del «joven Marx»<sup>92</sup>.

Todos ellos -los humanistas socialistas- coinciden en que: “El marxismo es un humanismo y su objetivo consiste en el pleno desarrollo de las potencialidades del hombre”<sup>93</sup>.

Una de las preocupaciones latentes dentro del pensamiento frommiano, es la de aplicar el psicoanálisis a la comprensión del “inconsciente social”; este hecho se traduce también en la aplicación del psicoanálisis dentro del sistema marxista.

## 2.4 *La revolución de la Esperanza*

### 2.4.1 *La Encrucijada*

Siendo coherente con su pensamiento y tomando en serio su papel de profeta (en el sentido de aquel que se siente obligado a alzar la voz, para señalar un error presente en la sociedad, el cual tendrá consecuencias más tarde); Erich Fromm señala un nuevo aspecto que ya no es ni el consumismo, ni el fascismo, sino más bien: “Una sociedad completamente mecanizada, dedicada a la máxima producción y al máximo consumo de materiales y dirigida por máquinas computadoras”<sup>94</sup>.

Este planteamiento corresponde a los hechos: el hombre llega a dominar la naturaleza; su interés principal radica en la técnica y en el consumo, mientras deja de lado la fe religiosa y los valores humanistas; esto lo vuelve insensible a las experiencias emocionales profundas, y a la alegría o a la tristeza que suelen acompañarlas. La máquina ha llegado, así, a determinar el pensamiento del hombre.

El autor trata de concretar su visión del problema planteándose cuestionamientos, que son más experienciales que el hecho del peligro de la auto-destrucción por la carrera armamentista a la que han llegado las grandes potencias. Así, Fromm se pregunta:

---

<sup>92</sup> Cfr. los colaboradores de Fromm en la obra *Humanismo socialista*, para descubrir la identidad de los pensadores socialistas-marxistas recién mencionados

<sup>93</sup> *Humanismo socialista*, op. cit., p. 249

<sup>94</sup> *La revolución de la esperanza*, op. cit., p. 13.

*“¿Hemos de producir gente enferma para tener una economía sana, o existe la posibilidad de emplear nuestros recursos materiales, nuestros inventos y nuestras computadoras al servicio de los fines del hombre? ¿Deben la mayor parte de las personas ser pasivas y dependientes a fin de tener fuertes organizaciones que funcionen bien?”<sup>95</sup>.*

El autor no responde inmediatamente a estas preguntas, sino que propone, como antecedente, las opiniones de los escritores futuristas sobre la sociedad por venir. Los que oscilan hacia una visión “dantesca” de la vida, o bien los que son optimistas, y ven con alegría tal advenimiento (entre los autores prospectivistas se encuentran Zbigniew, Brzezinski, H. Kahn, Lewis Mumford y Ellul).

La “visión dantesca” sostiene que las máquinas dominarán al hombre; mientras que la optimista, considera que las máquinas siguen siendo un medio para un fin, y no ven en su desarrollo lógico un peligro para la humanidad.

La proposición de Fromm es que la máquina sí constituye un peligro, con la alternativa de que el hombre tiene la posibilidad de tener nuevamente el control del sistema social, pero con la condición de que se tengan en cuenta los siguientes factores:

- a. Que se vincule el sistema social al sistema “hombre”; ya que todos los fenómenos socioeconómicos tienen, o deberían tener como marco y meta el elemento hombre.
- b. Poner la “Biofilia” por encima de la “Necrofilia”<sup>96</sup> pues, como expresa nuestro autor:

*“La ideología y los conceptos han perdido mucho de su atractivo, así como los clisés tradicionales como ‘izquierda’ y ‘derecha’ o ‘consumismo’ y ‘capitalismo’ han perdido su significado. Los individuos buscan una nueva orientación, una nueva filosofía, que tenga por centro la prioridad de la vida-física y espiritual- y no la prioridad de la muerte”<sup>97</sup>.*

Fromm entra en detalles más concretos acerca de los problemas que entraña esta “encrucijada” (en la obra que estamos citando en este inciso, es decir, La revolución de la esperanza) misma en la que el autor da

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>96</sup> Estos dos conceptos serán analizados en el capítulo II.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 16

lugar para exponer su pensamiento sobre el concepto de esperanza, alternativa que analizaremos a continuación.

## 2.4.2 *La Esperanza*

Ya en el inciso que versa sobre el concepto de historia mencionábamos “la paradoja de la esperanza” (esperar en lo imposible). Claramente podemos percibir que Fromm no se refiere al concepto común de “esperar”, como si se tratase de “tener la esperanza de alcanzar el éxito en un examen”. Para Fromm, la esperanza no es la incertidumbre que acompaña a la espera de algo conocido, ni tampoco una virtud teologal en el conocimiento de la religión cristiana -o de cualquier otra-, como una virtud que propugna hacia una vida futura o, por lo menos, estar bien con la deidad hacia la que existe una relación de sometimiento.

Sea cual fuere la asociación (virtud teologal o esperanza en algo conocido) la expectativa queda rota, ya que el autor se refiere al concepto de esperanza en el sentido más genérico y antropológico posible.

Dentro de su obra mencionada *La revolución de la esperanza*, junto a la noción de esperanza, el autor aborda también los de fe y fortaleza. Parece ser que en esta obra, quiso poner a la consideración del gran público las ideas que había ido elaborando en sus escritos anteriores.

El concepto de esperanza se plantea a partir de la preocupación del autor sobre el futuro del hombre y de la humanidad, primordialmente frente a la sociedad tecnificada y burocratizada; problema común, tanto a las sociedades capitalistas como a las socialistas.

¿Qué significa esperar?, es la interrogante que debemos plantearnos. Se podría pensar que esperar es tener anhelos de alcanzar lo que podemos adquirir o realizar. Aquí surge ante nosotros la idea del “homo consumis”, es decir, aquel individuo ávido de tener aquello que la sociedad le presenta como deseable. Ciertamente, este hombre no tiene esperanza.

Fromm es radical en esta cuestión, y comienza a describir su idea de esperanza de la siguiente forma:

*“¿Se tiene esperanza cuando el objeto de ésta no es una cosa sino una vida más plena, en estado mayor de vivacidad, una libertad del eterno bastío, o cuando se persigue para usar un término teológico, la salvación, o, empleando uno político, la revolución? A esta clase de expectación, en verdad, podría llamársele esperanza; pero no debe hacerse así si se posee la cualidad de pasividad y de la espera, a menos que se quiera hacer de la esperanza, en efecto, una envoltura para la resignación, una mera ideología”<sup>98</sup>.*

La radicalidad a que hicimos mención, es ésta que se refiere al encuentro del sentido de la existencia del hombre, y que va dirigida hacia la raíz del hombre mismo.

Podemos analizar el concepto de esperanza desde el punto de vista individual y social. En el terreno del individuo se dice que existe esperanza gracias a que existe una constante en la conducta de los demás individuos, la que nos permite predecir (esperar) un determinado acto con relación a los otros que le rodean -rasgos de carácter-. Esto, traducido a términos sociológicos, determina la misma expectativa -carácter social-.

Sin embargo, el autor va más allá de este principio: la esperanza, con base en estos antecedentes, requiere que ese carácter (tanto individual como social) vaya dirigido a la realización total del individuo, a la realización de la totalidad de las capacidades humanas. Para lograr el amor productivo, la libertad y el verdadero interés, es necesaria la esperanza.

La esperanza es la tensión, es un estado, una actitud para ser disparada por la flecha del arco que estuvo previamente tensado. Tal actitud supone la realización posterior; no es, pues, una actitud pasiva de sentarse a esperar a que los acontecimientos vengan por sí mismos.

*“Este culto por el futuro, que es un aspecto diferente del culto por el progreso en el pensamiento burgués moderno, constituye precisamente la emancipación de la esperanza. En lugar de aquello que llegó o llega a ser, los ídolos del futuro y de la posteridad realizarán algo sin que yo haga nada”<sup>99</sup>.*

<sup>98</sup> (72) *Ibid.*, p. 18.

<sup>99</sup> (73) *Ibid.*, p. 19.

Entonces, sostenemos junto con Fromm que nada hay en el futuro que no suponga el esfuerzo del ser humano, su propio compromiso personal.

Antes de comenzar a describir el concepto de esperanza, Fromm anticipa que no podemos comprenderlo de no haber tenido la misma experiencia; por más explicaciones a nivel conceptual que se dieran, si la persona no ha vivido, esta experiencia de la esperanza sería como una fantasía que se cuenta y que, en el plano de lo real, aparece muy quimérica y lejana.

Así pues, para una persona que posea una orientación improductiva muy marcada, o con impulsos necrófilos manifiestos, sería sumamente difícil comprender este concepto. La esperanza viene a ser el síntoma por antonomasia de una sociedad sana, al igual que de una persona productiva.

*“La esperanza es un estado, una forma de ser. Es una disposición interna, un intenso estar listo para actuar”<sup>100</sup>.*

Fromm utiliza un término para describir esta actitud: “activeness”, con el que quiere distinguir la actividad productiva del “activismo”, es decir, el hacer por el hacer, que tiende a ser una compulsión de la sociedad tecnificada.

Para concluir este apartado, sintetizaremos de modo personal la concepción frommiana de esperanza, como: el anhelo de todo ser humano de llegar a ser lo que debe ser, en el sentido más pleno de su realización. Es la respuesta optimista a la búsqueda del sentido de la existencia.

Finalmente, pretendemos acabar esta exposición con una última cita del autor:

*“Otra definición del hombre sería “homo esperans”, el que espera. Esperar es una condición esencial de ser humano. Cuando hemos renunciado a toda esperanza hemos atravesado las puertas del infierno -sepámoslo o no- y hemos dejado atrás nuestra propia humanidad”<sup>101</sup> (75).*

---

<sup>100</sup> (74) *Ibid.*, p. 21.

<sup>101</sup> (75) *Ibid.*, p. 65

En el transcurso de este capítulo que toca a su fin, hemos intentado colocar las bases necesarias de conocimiento, como un antecedente imprescindible para el análisis de las ideas pertinentes en esta investigación. La panorámica del pensamiento del autor ha sido presentada de tal manera, que reúne el análisis cronológico-genético de su sistema de pensamiento. Es cronológico, ya que seguimos un orden histórico (orden de aparición de sus obras); y a la vez genético, ya que se adivina su evolución de la Psicología hacia la Sociología.