

ERICH FROMM

Los escritos de este volumen fueron escritos en la época de mayor plenitud y madurez de su autor. En ellos prevalecen dos ideas que pueden parecer opuestas: por un lado, la gravísima enajenación del género humano y, por otro, una inquebrantable fe en el hombre. Una paradoja aparente cuya resolución pasa por tratar ambos extremos: señalar la destructiva y funesta alienación del hombre actual en toda su magnitud y, al propio tiempo, explicar el curso de vida que puede llevarlo a la felicidad.

Las utopías «realistas» persistirán mientras las personas sean conscientes de su potencial de superación. Y estas mismas personas, cuanto más procuren ser autoras y protagonistas de su vida, y estén dispuestas a pensar, sentir y obrar con sus propias fuerzas, tanto más desarrollarán sus capacidades para la razón y el amor. Esta es la tarea que les permitirá vivir con plenitud y relacionarse con sus semejantes sin perderse a sí mismas.



www.paidos.com

4

ERICH FROMM  
EL HUMANISMO COMO UTOPIA REAL



ERICH  
FROMM

EL HUMANISMO  
COMO UTOPIA REAL



PAIDÓS NUEVA BIBLIOTECA ERICH FROMM

Nueva Biblioteca Erich Fromm

Títulos publicados:

1. E. Fromm - *El arte de amar*
2. E. Fromm - *La vida auténtica*
3. E. Fromm - *Del tener al ser*
4. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*

Erich Fromm

# EL HUMANISMO COMO UTOPIA REAL

La fe en el hombre

Edición a cargo *de* Rainer Funk



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen*

Publicado en alemán por Beltz Verlag, Weinheim y Basilea

Traducción de Eloy Fuente Herrero

Cubierta de Idee

1 edición en la colección Nueva Biblioteca Erich Fromm, 2007

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

1992 by the Estate of Erich Fromm

© 1992 para el prólogo de Rainer Funk, Tübingen

© de la traducción, Eloy Fuente Herrero

© 2007 de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

ISBN: 978-84-493-2052-1

Depósito legal: B.-41.716/2007

Impreso en Grup Balines - AM 06, A.I.E.

Av. Barcelona, 260, Pol. Ind. El Pla - 08750 Molins de Rei (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

*Creo que nadie puede «salvar» a su prójimo diciendo por él. Únicamente podrá ayudarlo señalándole alternativas posibles, con toda sinceridad y amor, sin sensiblería ni engaño alguno.*

*La alternativa verdadera a realismo y utopismo nace del síndrome de pensamiento, conocimiento, imaginación y esperanza, el cual capacita al hombre para ver las posibilidades reales que ya están en ciernes.*

*La salud mental y la supervivencia de la civilización exigen que renazca el espíritu de la Ilustración, un espíritu inflexiblemente crítico y realista, pero liberado de sus prejuicios excesivamente optimistas y racionalistas, y que a la vez se reaviven los valores humanistas, no proclamados, sino practicados en la vida personal y en la vida social.*

*Creo que el individuo no puede entablar estrecha relación con su humanidad en tanto no se disponga a trascender su sociedad y a reconocer de qué modo ésta fomenta o estorba sus potencialidades humanas. Si le resultan «naturales» las prohibiciones, las restricciones y la adulteración de los valores, es señal de que no tiene un conocimiento verdadero de la naturaleza humana.*

*Creo posible la realización de un mundo en que el hombre pueda «ser» mucho aunque «tenga» poco.*

## SUMARIO

Prólogo, <i>Rainer Funk</i>	.....	13
I. El humanismo como posibilidad de supervivencia	.....	19
1. El hombre moderno y su futuro (1961)	.....	19
a) La evolución del hombre occidental	.....	21
b) La enajenación como enfermedad del hombre moderno	.....	30
c) La indiferencia como nueva manifestación del mal	.....	35
d) Alternativa: el renacimiento del humanismo	.....	38
2. Problemas psicológicos del hombre en la sociedad moderna (1964)	.....	41
3. Lo que no me gusta de la sociedad contemporánea (1972)	.....	50
4. La desintegración de las sociedades (1969)	.....	55
a) La peculiaridad de los sistemas	.....	56
b) Sobre la desintegración de los sistemas sociales	.....	60

10	EL HUMANISMO COMO UTOPIA REAL	
	c) Desintegración o reintegración de la contemporánea sociedad tecnificada.....	63
5.	La búsqueda de una alternativa humanista (1968).....	67
	a) ¿Adónde vamos? .....	68
	b) Condiciones para una alternativa de activismo humanista .....	73
	c) La necesidad de un movimiento alternativo.....	78
6.	Un nuevo humanismo, como condición para el mundo uno (1962)..	82
	a) Historia de la idea del humanismo.	84
	b) Importancia del humanismo en el presente .....	99
II.	Acciones y proclamaciones humanistas ..	107
	1. La idea de una conferencia mundial (1966) .....	107
	2. Campaña por Eugene McCarthy (1968) .....	113
	3. Combatamos la idolatría (1975).....	125
	4. El credo de un humanista (1965) .....	129
	5. Observaciones sobre las relaciones entre los judíos y los alemanes (1978) .	136
III.	Tener y ser, en el Maestro Eckhart y en Karl Marx (1974) .....	143
	1. El Maestro Eckhart .....	146
	a) Sobre la comprensión de sus ideas .	146

SUMARIO

		11
	b) Tener y ser, según el Maestro Eckhart .....	156
	c) El sermón de la pobreza .....	163
2.	Karl Marx .....	168
	a) El interés «religioso» de Marx ....	168
	b) Digresión: la religión y el concepto de Dios .....	170
	c) El humanismo, como mesianismo secular .....	179
	d) Tener y ser, según Marx .....	191
3.	El común interés «religioso» .....	206
	a) La tradición mística .....	206
	b) La religiosidad atea .....	214
	Bibliografía .....	223
	Índice analítico y de nombres .....	231

## PRÓLOGO

Quien trate de descubrir el hilo que atraviesa todas las obras de Fromm encontrará primeramente su orientación sociopsicológica, con la que buscaba los afanes pasionales del hombre modelados por la sociedad. Pero a finales de los años treinta como muy tarde, y en relación con su marcha del Instituto de Investigaciones Sociológicas y sus discusiones con Horkheimer, Marcuse y Adorno, se hace visible otro rasgo manifiestamente propio de Fromm: su idea humanista del hombre y de las cosas, que se evidencia en su fe viva en el hombre, conservada a pesar del Holocausto y del armamento atómico. Siempre que Fromm quiere calificar su pensamiento emplea el atributo de «humanista», hablando de una ciencia humanista del hombre, de un socialismo humanista, de la sociedad industrial humanista, de la moral humanista, de la gestión empresarial humanista, de las ideas humanistas, del psicoanálisis humanista, del carácter humanista, de la ética humanista y de la utopía humanista.

Es precisamente esta fe en el hombre la que, al juzgar el pensamiento de Fromm, lleva a menudo a

diferencias de opinión: ¿cómo puede seguir creyendo Fromm en el hombre, el mismo Fromm que reconoció con tal claridad los fatales efectos *de* la enajenación y los explicó por las circunstancias socioeconómicas de nuestra cultura industrial, pero a la vez desenmascarando también como enajenación todo remedio externo?

Los escritos de este último volumen de sus obras póstumas contestan a esta pregunta abordando ambos extremos: señalan en su entera medida la destructiva y funesta enajenación del hombre actual, pero hablando al mismo tiempo *de* las posibilidades reales que pueden llevarlo a la felicidad. Siempre habrá una utopía «realista» mientras el hombre tenga al menos un primer acceso a sus propias fuerzas de desarrollo.

El punto de partida del humanismo de Fromm es la creencia psicoanalítica en que lo inconsciente representa el hombre entero y la humanidad entera. Lo inconsciente encierra el abanico de las respuestas posibles, e importa mucho qué posibilidades se favorecen y cuáles se coartan y reprimen. Pero en principio tiene «el hombre en cada cultura todas las posibilidades: es el hombre arcaico, la fiera, el caníbal y el idólatra, siendo al mismo tiempo ese ser con la capacidad de razón, amor y justicia». Como no hay hombre que no sea social, el tipo particular *de* sociedad en la que viva decidirá a qué posibilidades se dé preferencia. Toda sociedad conforma las energías del hombre de modo que querrá hacer lo que debe para el buen

funcionamiento de ella. «Así, las necesidades *de* la sociedad se transforman en necesidades personales, convirtiéndose en "carácter social"» (E. Fromm, 1963, GA IX, págs. 9-10).

Pero toda sociedad no sólo fomenta determinadas posibilidades, que se hallan presentes en lo inconsciente del hombre, haciéndolas conscientes e identificándose con ellas el individuo, sino que también se coartan y reprimen otras posibilidades e inclinaciones contrarias a los modelos *de* conducta social: el carácter social. Así ocurre que «nuestra conciencia (refleja) principalmente nuestra propia sociedad y cultura, mientras que nuestro inconsciente representa el hombre universal en cada uno de nosotros» (E. Fromm, 1964a, GA II, pág. 223).

En su inconsciente experimenta el hombre la humanidad entera y se experimenta a sí mismo «como santo y pecador, como niño y adulto, como cuerdo y como loco, como hombre del pasado y como hombre del futuro» (E. Fromm, 1964a, GA II, pág. 223). A esto se debe que el humanismo tenga su última justificación en la experiencia humanista, es decir, *en* el efecto humanizante y productivo de hacerse consciente lo inconsciente. «Esta experiencia humanista consiste en el sentimiento de que cada humano me es ajeno, *de* que "yo soy tú", de que yo puedo comprender a otro porque ambos tenemos en común los mismos elementos de la existencia humana... El ensanchar la idea de sí mismo, el trascender la conciencia y el iluminar la esfera de lo inconsciente so-

cial ofrecerá al hombre la posibilidad de experimentarse en su humanidad entera» (*op. cit.*).

Así, pues, Fromm justifica, no sólo teóricamente, su fe humanista en la unidad del hombre con la idea de que lo inconsciente representa el hombre entero con todas sus posibilidades, independientemente de lo consciente y de lo reprimido social: en cuanto un hombre acepta su inconsciente, se hace consciente de su inconsciente y, por lo tanto, llega a conocer sus demás posibilidades, se desarrolla, crece y tiene la experiencia productiva y paradójica... o, como también le gusta decir a Fromm, la experiencia humanista de poder tener una relación razonable y amorosa con el mundo y con los hombres porque ya nada ajeno le es verdaderamente extraño. Sólo al aceptar mi inconsciente, al aceptar el hombre entero que hay dentro de mí, al realizar mi individualidad, logro experimentar el hombre universal, puesto que «sólo puede renunciar al ego el yo individual plenamente desarrollado» (E. Fromm, 1962a, GA IX, pág. 154).

Lo que muy especialmente interesa a Fromm del humanismo, lo que le hace emplear con tanta frecuencia el adjetivo «humanista» y el motivo por el que defiende un renacimiento del humanismo tiene que ver con esta experiencia humanista. Le importa lo humanista en el sentido del desarrollo de las propias energías racionales y amatorias del hombre, una orientación y una postura humanistas como las que ha explicado dentro de su caracterología con el concepto de la productividad y de la orientación al ser.

Cuanto más se sienta el hombre como autor, actor y sujeto de su vida, y sea él, por tanto, con sus *propias* fuerzas, el que piensa, siente y obra, tanto más desarrollará su capacidad de razón y de amor, con la cual podrá estar completamente en el mundo y junto a los demás hombres sin perderse a sí mismo.

Los escritos de este volumen proceden de los veinte últimos años de la vida de Erich Fromm, y se caracterizan tanto por la idea de una gravísima enajenación del hombre como por una fe en el hombre, inquebrantable hasta su último aliento. Se basan en conferencias (sobre todo, los del capítulo I) y en originales redactados por Fromm para ocasiones especiales (sobre todo, los del capítulo II, que comprende acciones y declaraciones humanistas) y en un borrador para libro (el del capítulo III y último, sobre la utopía realista de la orientación al ser en el Maestro Eckhart y en Karl Marx). Los textos han sido reunidos, clasificados y subdivididos por el editor, que les ha añadido además la mayoría de los epígrafes. Preceden a cada uno de ellos unas notas editoriales, en cursiva, sobre las circunstancias de su redacción. Las adiciones y omisiones se indican entre corchetes, como en las demás obras póstumas.

Con este volumen 7 han concluido, en lo esencial, las publicaciones de obras póstumas. Aquí quisiera dar las gracias especialmente a la lectora Ulrike Reverey por su ayuda, siempre competente e interesada, y por su buena colaboración. Quisiera dar también las gracias a todos los que han colaborado en la



traducción de los originales, así como a Gisela Hasselbacher y a Peter Wriedt, que no se cansaron de corregir pruebas y proponer mejoras. El haber podido publicar estos ocho volúmenes en cuatro años mientras seguía atendiendo a la consulta psicoanalítica y a otras muchas actividades lo debo también especialmente a mi mujer, Renate Oetker-Frunk, que además de otras cosas me ha sido de ayuda insustituible para corregir la traducción.

RAINER FUNK  
*Tubinga, julio de 1992*

## I

## EL HUMANISMO COMO POSIBILIDAD DE SUPERVIVENCIA

### 1. EL HOMBRE MODERNO Y SU FUTURO (conferencia de 1961)

Del 6 al 11 de septiembre de 1961 se celebró en Düsseldorf un «Congreso Internacional pro Fomento del Psicoanálisis», promovido entre otros, además de Fromm, por varios psicoanalistas no ortodoxos de Alemania (sobre todo, W. Schwidder, F. Heigl y F. Riemann, de la Sociedad Alemana de Psicoanálisis), de Holanda (A. J. Westerman-Holstijn), de Suiza (H. Binswanger y M. Boss, del «psicoanálisis existencial») y de Estados Unidos (G. Chranowski y H. Stierlin). Fromm pronunció una conferencia el día 6, ante unos trescientos psicoanalistas «no ortodoxos», sobre «Las ideas fundamentales del psicoanálisis», que se publicó en la edición de sus obras completas (E. Fromm, 1966b). El día 9 dio otra conferencia, pública, en alemán bajo el título «El hombre moderno y su futuro», que publicamos ahora por vez primera. Se trata de un diagnóstico de la época de comienzos de los años sesenta, antes de haber creado el concepto de «necrofilia».

El presente texto se basa en la grabación de la conferencia, que fue pronunciada por Fromm apoyándose poco en lo apenas escrito. Sus inseguridades lingüísticas (sintácticas, gramaticales, etc.), así como sus muchos americanismos (no había pronunciado ninguna conferencia en alemán desde hacía muchos años) han exigido una corrección editorial.

Hablar hoy sobre el tema «El hombre moderno y su futuro» no sólo significa preguntarnos cómo será el futuro del hombre, sino preguntarnos también si es que el hombre va a tener futuro. A la vez, esta pregunta por el futuro no se refiere sólo al hombre moderno y su civilización; en vista de la creciente capacidad destructiva de las armas atómicas, se trata, en concreto, de la vida del hombre en la Tierra. El que hayamos *de* plantearnos semejante cuestión ocurre ciertamente por vez primera en la historia del hombre. La bomba atómica es el más grave síntoma de la enfermedad de la sociedad moderna.

¿Qué entiendo por hombre «moderno»? Se puede querer aludir con esta expresión al hombre de hoy, es decir, a todos los hombres del siglo xx. Pero, con el adjetivo de «moderno» se puede aludir también al hombre *de* los países industriales occidentales, frente al de Asia, Africa y de las zonas no industriales del mundo. Al reparar de nuevo en qué entiendo yo por hombre «moderno», queda claro que, en este sentido, también ha cambiado algo por primera vez en la situación histórica: los hombres de los países no

industriales se van asemejando a ritmo cada vez más rápido al hombre occidental. El hombre occidental ha exportado su técnica y determinadas ideas a los países todavía no industrializados. Pero como Occidente parece que pierde, o ha perdido ya, el poder que durante siglos ha tenido sobre el mundo, se apresta a transformarlo sometiéndolo a su misma evolución.

Al hablar *de* su misma evolución, entiendo en primer lugar la técnica y la industria occidentales, así como la idea occidental del progreso histórico y de una meta histórica, que se ha introducido en el Este, a menudo, bajo la forma de un marxismo y *de* un socialismo pervertidos. Dentro de la evolución occidental se encuentra también el nacionalismo, que es un producto relativamente reciente.

Quizás esté ocurriendo hoy algo parecido a lo de otra época, cuando desde Roma se embutió el cristianismo a una Europa pagana. Roma perdió su poder político, pero depositó en suelo ajeno su cultura, sus ideas y sus formas de organización. Y era un suelo relativamente mucho más primitivo que el de los países preindustriales de hoy en relación a Occidente.

#### a) *La evolución del hombre occidental*

Dentro de una conferencia, sólo puede ofrecerse de modo somero y esquemático un panorama de la evolución occidental. Sin embargo, un esbozo de sus

fases más importantes es condición indispensable para la buena comprensión de lo siguiente:

1. La primera fase evolutiva del hombre occidental abarca el lapso desde, aproximadamente, el año 1500 a.C. hasta el comienzo *de* la era cristiana. Se caracteriza por la gran conversión del hombre, de la idolatría, a la religión humanista. Habré *de* volver con más detalle sobre qué entiendo por «idolatría». Ahora diré sólo que entiendo por idolatría aquella forma de búsqueda de unión del hombre con el mundo por la cual el hombre regresa a la naturaleza, regresa a su propia «animalidad», sometiéndose a ella. Se somete a la naturaleza, se somete a la obra *de* su mano (bajo la forma de ídolos de oro y plata, o de madera), o se somete a otros hombres.

El paso de la idolatría a la religión humanista empieza quizá con la revolución religiosa de Akenatón y prosigue en la religión mosaica, en el taoísmo, en el budismo y en la época clásica de la filosofía griega. Toda esta evolución apunta a una redención del hombre por la cual ya no busca una nueva unión regresivamente, como en las religiones primitivas del totemismo o del animismo, por medio de los dioses primitivos y de los ídolos hechos por su mano, sino que avanza y encuentra una nueva unidad con el mundo en el pleno desarrollo de sí mismo. Con este paso a la religión humanista durante unos mil quinientos años, que históricamente considerados no son más que una noche de vigilia —por decirlo con el salmista—, ha terminado la primera fase en la evolución del hombre occidental.

2. La segunda fase se refleja en la idea de una redención histórica, como la vemos en el mesianismo profético. Expuesta de manera muy simple, el mesianismo profético desarrolló la siguiente idea: en el paraíso, el hombre era todavía uno con la naturaleza, pero, como el animal, no tenía conciencia *de* sí mismo. En el acto de desobediencia contra el mandato de Dios, o en la capacidad del hombre *de* decir «no», torna conciencia de sí mismo y da el primer paso hacia la libertad, con el cual empieza por vez primera la historia humana. Se ha roto la originaria armonía del hombre con la naturaleza. El hombre es expulsado del paraíso y dos ángeles con espadas *de* fuego le impiden regresar.

En la idea mesiánico-profética, la historia, en sentido general, es historia de la salvación: es la historia de la evolución del hombre hacia su humanidad, del desarrollo *de* sus cualidades específicamente humanas *de* razón y amor. Cuando el hombre se ha desarrollado entera y plenamente, encuentra una nueva armonía, la armonía del individuo desarrollado, razonable, consciente de sí, amante, que ha vuelto a ser uno con el mundo y, sin embargo, sigue siendo él mismo. Esta nueva armonía es la antigua armonía, pero en un nuevo nivel. Es armonía, pero muy diferente a la que reinaba antes de haberse apartado el hombre del paraíso.

3. Con el cristianismo, históricamente considerado, esta nueva idea mesiánico-profética de la historia de la salvación se transmite, desde Palestina, a Europa,

modificándose su forma, la forma *de* la idea mesiánico-profética, en varios aspectos. La modificación más importante consiste en que la redención del hombre, la transformación de la humanidad, no ocurre ya dentro de la historia, sino que trasciende la historia. El reino de Dios no se entiende ya, como entre la mayoría de los profetas, en sentido mesiánico —a saber, como transformación de este mundo—, sino como la fundación de un nuevo mundo espiritual que trasciende este mundo. A pesar de esta modificación, la doctrina cristiana de la salvación continúa la idea del mesianismo profético y, en este sentido, se distingue de otras doctrinas de la salvación, como la del budismo, porque para ella la salvación es siempre una salvación colectiva, es una redención de la humanidad, no sólo una redención del individuo. Pero, si bien la doctrina cristiana de la salvación modifica, en un aspecto importante, la idea mesiánica de la redención, porque la redención histórica se convierte en una redención transhistórica, debemos subrayar que la historia del cristianismo también ha impulsado muchas veces la liberación histórica del hombre, particularmente entre las confesiones cristianas anteriores y posteriores a la reforma protestante.

4. El mensaje del evangelio, la Buena Nueva, se encauza históricamente en la corriente de la Iglesia católica. En ésta, en la Iglesia católica, se cumple una conexión que fue de gran importancia histórica: la idea judía de la salvación, la idea del mesianismo profético, se asocia a la idea griega de la ciencia, de la

teoría. Esta asociación de la idea mesiánico-profética de la salvación con el pensamiento griego —representado en filosofía por Platón y Aristóteles— constituye una novedad que va madurando en Europa durante mil años. Este período va desde el final de la Roma pagana (en el siglo [v] hasta el final de la Edad Media europea. Durante unos mil años, Europa está preñada de la savia grecorromana y judeocristiana. Pasados mil años, nace del seno de Europa algo nuevo: la sociedad moderna.

5. La sociedad moderna empieza con el Renacimiento. Según la famosa caracterización que de él hizo Carl Jacob Burckhardt, el Renacimiento se distingue por el descubrimiento del individuo y de la naturaleza. En vez de «descubrimiento», quizá habría que decir «redescubrimiento», puesto que es la reavivación de lo que había sentido sobre el hombre y la naturaleza la antigüedad griega y romana. El renacimiento fue también el alumbramiento de una nueva ciencia. Además, el Renacimiento recogió el ideal mesiánico-profético bajo una forma nueva: bajo la forma de la utopía. Si el mesianismo profético había visto la sociedad perfecta, la sociedad humana, buena, al final de los tiempos, la utopía renacentista ve la sociedad buena en los confines del espacio, en cualquier rincón *de* la Tierra no descubierto aún. Hay que mencionar las utopías de Tomás Moro, que inventó la palabra «utopía» para designar este tipo de ideal; de Tomás Campanella y del alemán Johann Valentin Andreä. Desde el Renacimiento hasta fina-

les del siglo xix, el pensamiento occidental puede caracterizarse, entre otras cosas, porque en él ocupa un lugar central la utopía como versión especial del ideal mesiánico. Lo cual, en realidad, también es cierto de Karl Marx, sólo que éste rechazó siempre la utopía y no le dio nunca el sentido positivo que le habían dado los grandes utopistas. [...]

El hombre renacentista toma conciencia de su fuerza y empieza a romper las cadenas de la naturaleza y a dominarla. Durante los siglos siguientes, la nueva ciencia y el nuevo ánimo llevan al descubrimiento del mundo, a una nueva industria y técnica y a la dominación del mundo. Este nuevo humanismo llega a su culminación en los siglos xvii y xviii. El pensamiento occidental se centra en el hombre, en la humanidad y en lo humano. En el sentimiento religioso, ceden las ideas teístas, aunque la experiencia religiosa es tan viva como sólo lo había sido en el siglo xiii. Con razón ha dicho el historiador estadounidense Carl L. Becker que el siglo xviii no fue menos religioso que el mil, aunque el siglo xviii expresase la misma experiencia religiosa en un lenguaje y con unos conceptos diferentes.

Parecía que el siglo xix acercaba la era *de* la plenitud, la era del hombre nuevo, que había ido madurando desde finales *de* la Edad Media. La era de la plenitud había de traer el hombre que dominaría la naturaleza, eliminaría la guerra y crearía un bienestar material como medio para el desarrollo humano. En el siglo xix parecía que iba a cumplirse el ideal mesiá-

nico *de* la sociedad buena, de la sociedad humana. Hasta la primera guerra mundial, la humanidad europea estuvo dominada por la fe en el cumplimiento *de* estas ideas y esperanzas, que nunca habían perdido su fuerza y su influjo desde la época de los profetas hasta el siglo xix.

¿Qué ha sucedido entretanto? ¿Qué ha sido del hombre occidental durante los sesenta años pasados? Ha habido dos guerras mundiales, tuvo lugar la inhumanidad del régimen de Hitler y del estalinismo, y se corre el peligro inmediato de la total aniquilación del hombre. Si durante siglos el hombre había esperado en el futuro, desde 1914 ha abandonado casi la esperanza.

He hablado del alumbramiento de nuevas sociedades. Pues casi me atrevería a decir que parece que el hombre del siglo xx es un aborto. ¿Qué ha pasado para que todo parezca fracasar en el momento en que el hombre creía que iba a coronar sus empeños históricos?

Nosotros sabemos algo sobre la evolución que nos ha traído a este punto. Lo que *empezó* en el siglo xix ha continuado cada vez con más intensidad y rapidez en el siglo xx: el crecimiento del sistema industrial moderno ha llevado a una producción cada vez mayor y al aumento de la conducta de consumo. El hombre se ha hecho acumulador y consumidor. La experiencia fundamental de su vida ha llegado a ser cada vez más «Yo tengo y yo utilizo», y cada vez menos «Yo soy». Entonces, los medios, o sea, el bienes-

tar material, la producción, la creación de bienes, se han convertido en fines, cuando antes no eran sino medios para una vida mejor y más digna.

Se han perdido los lazos naturales de la solidaridad y de la comunidad sin que se hayan encontrado otros nuevos. El hombre moderno está solo y atemorizado. Es libre, pero al mismo tiempo tiene miedo a esa libertad. Vive, como dijo el gran sociólogo francés Émile Durkheim, en la anomía. Está caracterizado por la fragmentación o la anulación, que no hacen de él precisamente un individuo, sino un átomo, que ya no lo individualizan, sino lo atomizan. Al fin y al cabo, «átomo» e «individuo» significan lo mismo. Aquella palabra viene del griego y, ésta, del latín. Pero el sentido que han venido a tener en nuestro lenguaje es contrapuesto. El hombre moderno esperaba llegar a ser un individuo, cuando en realidad ha llegado a ser un átomo zarandeado y temeroso.

Las categorías del sistema industrial son el balance, la cuantificación y la contabilidad. La pregunta siempre es la misma: ¿esto rinde? ¿Esto da beneficio? En el terreno de la producción industrial hay que hacer estas preguntas. Pero el principio de la contabilidad, del balance y del beneficio se ha transmitido también al hombre, habiéndose extendido, de la economía, a la vida humana en general. El hombre se convierte en una empresa; su capital es su vida y la misión que tiene parece ser la de invertir de la mejor manera posible este capital. Y si está bien invertido, tiene éxito. Y si invierte mal su vida, no tiene éxito.

Así, se convierte él mismo en una cosa, en un objeto. Pero es inútil engañarnos: si el hombre se convierte en cosa, está muerto aunque fisiológicamente siga vivo. Pero si el hombre está psíquicamente muerto aunque fisiológicamente siga vivo, queda abandonado a la degeneración y se hace peligroso..., peligroso para sí mismo y peligroso para los demás.

Ciertamente, los hombres del siglo xix se diferencian muchísimo de los del siglo xx. El hombre decimonónico era un individualista. Estaba acostumbrado a aceptar la autoridad o a rebelarse contra ella. La novela de Samuel Butler *Así muere la carne* (1903) ilustra bellamente la rebelión del hombre decimonónico que lucha contra la autoridad de la familia y del Estado. El hombre del siglo ›Ix sentía la obligación moral de ahorrar y acopiar. Como ocurre tan a menudo, esta idea moral tenía también su fundamento en el modo de producción de la sociedad del siglo ›Ix.

En nuestro siglo se han levantado cada vez más críticas a ciertas cualidades de gran importancia todavía en el siglo pasado. Ahora ya no importa sobre todo la competencia entre las personas, ni ese antagonismo derivado del espíritu de competencia. Muy al contrario, se convierten en un equipo, en un grupo bien lubricado que colabora sin estridencias, porque sólo así funcionan las grandes empresas. La economía y la industria modernas han evolucionado en realidad de tal modo que, para funcionar, necesitan un hombre convertido en consumidor, que tenga la menor individualidad posible y que esté dispuesto a

obedecer a una autoridad anónima, pero caído en el engaño de creerse libre y de no estar sometido a ninguna autoridad.

El hombre moderno, buscando refugio, por decirlo así, en la Gran Madre *de* la empresa o del Estado, se convierte en un eterno lactante que, sin embargo, nunca puede quedar satisfecho, puesto que no desarrolla sus posibilidades como hombre. Que no es feliz, ya se comprendió en el siglo xviii, especialmente en Francia. Y las expresiones que describen esta condición son, característicamente, de origen francés: se habla *de* la «enfermedad del siglo» y del «malestar» para señalar la desazón en un mundo cada vez más atomizado y absurdo. Característicamente también, según mostró Émile Durkheim, la generalización del suicidio tuvo que ver con esta atomización del hombre y con lo absurdo de su existencia.

b) *La enajenación como enfermedad del hombre moderno*

Ahora quisiera entrar un poco más detalladamente en lo que, a mi parecer, es lo decisivo *de* este «malestar», de esta «enfermedad del siglo». Lo esencial de la enfermedad que padece el hombre moderno es la enajenación. Después de haberse olvidado durante decenios, el concepto de la enajenación ha recobrado popularidad últimamente. Hegel y Marx lo emplearon, y con razón, podrá decirse que la filosofía del existen-

sialismo es en el fondo una rebelión contra la creciente enajenación del hombre en la sociedad moderna.

¿Qué es propiamente la enajenación? Dentro *de* nuestra tradición occidental, lo que significa la enajenación representó ya un papel importante, aunque no bajo el título de «enajenación», sino bajo el título de «idolatría», como lo emplearon los profetas. Muchos creen ingenuamente que la diferencia entre la llamada idolatría y la fe monoteísta en un solo Dios verdadero no es sino una diferencia numérica: los paganos tenían muchos dioses, mientras que los monoteístas creen en un solo Dios. Sin embargo, no es ésta la diferencia esencial. Para los profetas del Antiguo Testamento, lo esencial del idólatra es que adora la obra de su mano. Coge un trozo de madera, le corta la mitad, y con esta mitad hace fuego, por ejemplo, para cocer una torta; y con la otra mitad del trozo *de* madera, se talla una figura para adorarla. Y sin embargo, lo que adora es una cosa. Es una cosa que tiene nariz, pero no huele, tiene orejas pero no oye, tiene boca y no habla.

¿Qué ocurre en la idolatría? Entendiéndola como la entendieron los profetas, ocurre en ella exactamente lo que, según Freud, sucede en la «transferencia». En mi opinión, la transferencia que conocemos en el psicoanálisis es una manifestación *de* la idolatría. El hombre transfiere la vivencia de sus propias actividades o de sus propias experiencias —de su capacidad de amar, de su facultad de pensamiento— a un objeto exterior. Este objeto puede ser otro hombre o una

cosa de madera o de piedra. En cuanto el hombre ha establecido esta relación de transferencia, ya sólo entra en relación consigo mismo a través de su sumisión al objeto al que ha transferido sus propias funciones humanas. Amar de manera enajenada, idolátrica, significa entonces: yo amo sólo si me someto al ídolo al que he transferido mi bondad. O bien: yo sólo soy bueno si me someto al ídolo al que he transferido mi bondad. Y lo mismo sucede con la sabiduría, con la fuerza, e incluso con todas las cualidades humanas.

Cuanto más poderoso sea el ídolo, es decir, cuanto más yo le transfiera de mi esencia, tanto más pobre seré yo y tanto más dependeré de él, porque estaré perdido si lo pierdo a él, a él a quien todo lo he transferido. La transferencia del psicoanálisis no es fundamentalmente diferente. Claro que, en este caso, se trata casi siempre de transferencias paternas y maternas, porque el niño ve en el padre y en la madre aquellos a quienes ha transferido sus propias experiencias. Pero lo esencial no es que el niño transfiera al padre y a la madre, sino el hecho mismo de la transferencia por la cual el hombre inmaduro se busca un ídolo. Si encuentra un ídolo al que pueda adorar toda su vida, no tendrá ya que desesperar. Éste es uno de los motivos, a mi parecer, de por qué a muchos les gusta tanto ir al psicoanalista y no quieren dejar *de ir*, y de por qué sociedades enteras eligen unos supuestos caudillos tan vanos y mudos como los ídolos de la antigüedad, pero que también estimulan la transferencia como sometimiento.

Naturalmente, en la sociedad moderna ya no hay un Baal ni una Astarté. Pero como solemos confundir las palabras y los hechos, estamos muy dispuestos a convencernos de que ya no existen los hechos cuando las palabras han dejado de decirse. En realidad, volvemos a vivir hoy en una sociedad que, en comparación con siglos pasados, es mucho más pagana e idolátrica.

En Hegel y en Marx, «enajenación» significa también que el hombre se pierde y deja de sentirse como el centro de su actividad. El hombre tiene mucho y utiliza mucho, pero es poco: «Cuanto menos *eres*, cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más tienes, tanto mayor es tu vida *enajenada* y tanto más almacenas de tu esencia extrañada» (Marx, *Manuscritos*, pág. 160). El hombre no sólo es poco, sino que no es nada, porque está dominado por las cosas y las circunstancias que él mismo ha creado. Es el aprendiz de brujo, el *golem*. La obra de su mano domina al hombre moderno. Él mismo se convierte en cosa. Él no es nada, pero se siente grande porque se siente uno con el Estado, con la producción o con la empresa. No es nada, pero cree serlo todo.

El hombre moderno queda constituido por las cosas que él crea. Por ilustrarlo con una observación cotidiana: cuando vemos una vez en la realidad a alguien que conocemos por la televisión decimos: «¡Es igual que en la televisión!». Porque la realidad es el televisor, y por esta realidad se mide si es acertada la percepción de la persona tal cual es de veras. Si es



como lo vemos en la televisión, entonces es cierta nuestra percepción de la realidad. La realidad está en la cosa de fuera y el hombre real no es más que una sombra de esa realidad.

La percepción de la realidad que tiene el hombre moderno se distingue fundamentalmente de la que tiene la gente en el cuento (de Hans Christian Andersen) de los nuevos vestidos del rey. En realidad, el rey está desnudo, pero todo el mundo, a excepción del niño, cree ver el maravilloso vestido. Todos están convencidos *de* antemano de que el rey debe llevar magníficos ropajes (de modo que se rechaza la propia percepción *de* ver desnudo al rey, y todos obedecen a la imagen que se han hecho *de* él). Este fenómeno *de* ver los vestidos de un rey que va desnudo, se produce desde hace muchos, muchísimos siglos. De esta manera es también como han podido llegar a gobernar unos hombres de lo más estúpido: han hecho creer que eran sabios... y cuando llegaba el momento *de* tener que demostrarlo, solía ser ya demasiado tarde.

En el cuento de los nuevos vestidos del rey, de todos modos, hay un rey. La cosa está sólo en que va desnudo, pero todo el mundo cree verlo vestido. Hoy, en cambio, ¡ni siquiera hay rey! Hoy, el hombre sólo es real en tanto esté fuera, no importa dónde. Es constituido por las cosas, por la propiedad, por su papel social, por su «personaje»; pero como hombre vivo no es real.

Las armas atómicas simbolizan *de* modo extremadamente trágico y horrible lo que es la enajena-

ción. Las armas atómicas son obra del hombre. Son, efectivamente, una manifestación de sus grandes logros intelectuales y, sin embargo, las armas atómicas nos dominan. Entretanto, ha llegado a ser muy dudoso que nosotros las dominemos. Nosotros, los hombres vivientes, los hombres que queremos vivir, nos hemos convertido en unos hombres impotentes, pero aparentemente omnipotentes. Nosotros creemos dominar y, sin embargo, somos dominados..., no por un tirano, sino por las cosas, por las circunstancias. Nos hemos convertido en unos hombres sin voluntad ni meta. Hablamos del progreso y del futuro, cuando en realidad nadie sabe a dónde va, nadie dice cómo se va, y no hay nadie que tenga una meta.

En el siglo xix pudo decirse: Dios ha muerto. En el siglo xx hay que decir: el hombre ha muerto. Hoy rige la consigna: «¡El hombre ha muerto!, ¡viva la cosa!», «¡El hombre ha muerto!, ¡viva su producto!». Quizá no haya ejemplo más espantoso de esta nueva inhumanidad que la idea, proyectada actualmente, de la bomba neutrónica. ¿Qué hará la bomba neutrónica? Aniquilará todo lo vivo, dejando intacto todo lo no vivo: cosas, edificios, calles... [...]

c) *La indiferencia como nueva manifestación del mal*

Teniéndolo todo en cuenta: la enajenación, la cosificación del hombre, la pérdida del dominio de sí

mismo y el haberse dejado dominar por las cosas y las circunstancias que él crea, puede decirse entonces que el concepto del mal ha sufrido una transformación fundamental.

Hasta ahora se creía que el mal era humano. Todos nosotros somos criminales, del mismo modo que todos nosotros somos santos. Cada uno de nosotros es bueno y cada uno de nosotros es malo. Y precisamente porque el mal también es humano podemos comprenderlo, con tal *de* que también lo veamos dentro de nosotros. Ésta es además —o debiera ser— una de las aptitudes más importantes del psicoanalista: no tener miedo al mal que hay en el otro porque él mismo experimenta en su interior el mal como algo humano.

Lo que hoy ocurre es una cosa fundamentalmente distinta: no se trata ya del mal frente al bien, sino de que hay una nueva inhumanidad: la indiferencia. Es la total enajenación de la vida, la total indiferencia frente a ella. Quisiera ilustrar esta nueva inhumanidad en dos fenómenos: el fenómeno de Eichmann y el fenómeno de la estrategia atómica.

Adolf Eichmann no da la impresión de ser particularmente malo, sino más bien *de* estar totalmente enajenado. Es un burócrata para quien no hay diferencia especial entre matar a alguien o cuidar de un niño. Para él, la vida ha dejado por completo de ser nada vivo. Él organiza. Y organizar se le convierte en fin en sí mismo, trátase *de* muelas de oro o de cabe-llos de gente asesinada, o de ferrocarriles y toneladas

de carbón. Para él, todo es completamente indiferente. Cuando Eichmann se defiende diciendo que sólo era un burócrata y lo único que hacía era regular horarios y convoyes de trenes, no le falta toda la razón. Yo creo que, actualmente, todos tenemos un poco de Eichmann.

Los argumentos de este hombre no son tan diferentes de los que aducen hoy los estrategas atómicos. Citaré como ejemplo a uno *de* los estrategas estadounidenses más importantes: Herman Kahn. Dice que, si en los tres primeros días de una guerra atómica mueren sesenta millones de compatriotas suyos, eso sería soportable; pero que si mueren noventa millones, eso sería demasiado. Se trata del mismo cálculo, del mismo balance de vida y muerte que a su modo conocía Eichmann cuando mandaba gente al matadero.

Precisamente este señor Kahn ha dicho algo tremendo, muy explicativo de lo que estoy diciendo. Porque ha dicho en la Comisión Conjunta de Energía Atómica, el 26 de junio de 1959, y ha escrito en su libro *On Thermonuclear War* (1960, pág. 47): «La guerra es, desde luego, una cosa terrible. Pero la paz también es terrible. Y el saber cuánto más terrible es la guerra atómica que la paz es sólo una cuestión de cálculo». Y cuando entonces le preguntaron unos periodistas cómo podía decir eso, tuvo el valor de contestar, un valor nada corriente: «Pues, ¿qué quieren? En el fondo, nadie está contento. Entonces, ¿qué diferencia hay?» (H. Kahn, en el número del *San Francisco Chronicle* del 27 de marzo de 1961).

Desde el punto de vista clínico, calificaríamos de depresivo grave a un hombre que, con toda la seriedad del mundo, dice que antes de nada se debería calcular cuánto más horrorosa sería la guerra en comparación con la paz. Supondríamos que semejantes actividades son lo único que tiene para defenderse del suicidio. En realidad, debiéramos decir que está loco y que debemos compadecerlo. Pero lo terrible es que este hombre no es ninguna excepción, que son millones los que piensan como él. Esta actitud de hombre deshumanizado, *de* hombre que no se preocupa del hombre, que no sólo no es el guardián de su hermano, sino que tampoco es siquiera su propio guardián..., ¡es una actitud característica del hombre moderno!

d) *Alternativa: el renacimiento del humanismo*

En vista de esta enfermedad del hombre moderno, ¿podemos seguir creyendo en el futuro? Me parece que la respuesta sólo puede darse en forma *de* alternativa. Pero tengo que hacer una observación previa. Hablando de las regularidades de la vida individual y social, no suele haber series causales lineales del tipo: A es causa de B. Esta especie de determinismo suele ser falsa. Pero casi siempre podemos *decir*: A puede llevar a una, dos, tres o cuatro alternativas, sólo a ellas y no a otras. Podemos comprobar y establecer que, en las condiciones del momento, sólo son

posibles unas cuantas alternativas determinadas. A veces sólo son dos, y a veces son más. Sin querer profetizar nada, yo creo que hoy, esencialmente, para el hombre moderno, y en general para el hombre que vive en esta Tierra, tan sólo hay una alternativa: la barbarie o un nuevo renacimiento del humanismo.

Quizá sea cierta una cosa de la que están convencidos muchos científicos: que, debido a la actual capacidad destructiva de las armas atómicas, ni siquiera llegaremos a la barbarie, sino simplemente a la total extinción del género humano y a la aniquilación de todo lo viviente. Si esta primera barbarie no llega, una posibilidad es que venga una segunda barbarie, la barbarie *de* una tiranía de los supervivientes de una guerra atómica. Los supervivientes establecerán una tiranía universal en la que se habrán perdido todos los valores de la tradición occidental, y que será una tiranía de robot sobre robot.

La otra posibilidad la veo en que aquella humanidad que estaba a punto de nacer a fines del siglo XIX nazca de veras. Lo cual supone que los hombres se den cuenta de la inhumanidad de su situación presente, y no sólo del peligro físico, sino sobre todo del peligro psíquico que les acarrea la perfecta enajenación. Este darse cuenta es comparable al que ocurre en una terapia individual: tenemos que empezar por hacernos conscientes de quiénes somos, qué es lo que nos empuja y adónde vamos. Únicamente haciéndonos conscientes de ello, podremos tomar una decisión de adónde queremos ir. Creo que es posible un

renacimiento humanista porque se cumplen todas las condiciones. Se cumplen las condiciones materiales para que la mesa esté puesta para todos y no sea apartado de ella ningún grupo del género humano. Por primera vez ha llegado a ser realidad la idea de una humanidad unida. Es un hecho que el hombre, en plazo históricamente muy breve, no tendrá que emplear ya la mayor parte *de* sus energías en alimentarse como animal, sino en pretender y realizar el desarrollo de sus facultades como fin en sí mismo. Se cumplen las condiciones de que el fin vuelva a ser el desarrollo de un hombre maduro, creador, amante y razonable y *de* que a este fin cualquier otra cosa le esté subordinada como medio.

Como aún sigo siendo socialista, y siempre lo he sido, creo que la nueva forma de la sociedad será una forma de socialismo humanista que se diferenciará, tanto del capitalismo actual, como *de* la falsificación del socialismo que se llama comunismo soviético. De todos modos, la cuestión es qué tiempo nos queda para llegar a darnos cuenta y cambiar de dirección. [...]

Ralph Waldo Emerson dijo hace cien años: «Las cosas se nos han montado encima y llevan las riendas». Yo quisiera hacerles observar la transformación que Emerson manifiesta. Para Lutero, la cuestión era todavía si el demonio estaba montado en la silla y cabalgaba sobre el hombre. El demonio era el mal y, como he dicho antes, el mal era todavía humano. Hoy no se trata ya para nosotros de si el demonio se nos ha montado encima. Nuestro problema es

que nos dominan las cosas: las cosas y las circunstancias que nosotros mismos hemos creado. Refiriéndonos a esta expresión de Emerson, podríamos decir: el hombre moderno sólo tendrá futuro si es el hombre el que vuelve a llevar las riendas.

## 2. PROBLEMAS PSICOLÓGICOS DEL HOMBRE EN LA SOCIEDAD MODERNA (conferencia de 1964)

El 2 de mayo de 1964, Fromm pronunció en castellano una conferencia con este título en el «Congreso del Centenario» organizado por la Academia Nacional *de* Medicina de México. Junto con el original castellano, se encontró también, entre los papeles póstumos de Fromm, una redacción inglesa... [Nosotros tomamos la versión original castellana revisada por el traductor para su oportuna unificación léxica y gramatical.]

Está muy difundida en el mundo la idea de que todas las necesidades humanas quedarían satisfechas sólo con que triunfasen los métodos modernos de producción, además de en Estados Unidos y Europa, finalmente en Hispanoamérica, Asia y Africa. Según esta suposición, el hombre sería feliz y tendría una mente sana si tuviese lo suficiente para comer, largo tiempo de asueto y un constante aumento *de* la posibilidad de consumir.

Sin embargo, cada vez se están levantando más voces que ponen en duda este optimismo tan inge-

nuo. ¿Cómo es que —se preguntan algunos observadores— los países más prósperos y adelantados, como Suecia y Suiza, soportan las tasas más altas de suicidio y alcoholismo? ¿Por qué el país más rico del mundo, Estados Unidos, es la mejor muestra de que vivimos en la «era de la angustia»? ¿Cómo es que los países económicamente más desarrollados de la Tierra se amenazan unos a otros con la aniquilación total y se amenazan, cada uno a sí mismo, con el suicidio total? ¿Será sólo porque el industrialismo aún no ha alcanzado todos sus objetivos? El caso de Suecia parecería contradecirlo. ¿O será que hay algo intrínsecamente malo en el industrialismo, tal como se ha desarrollado en el régimen capitalista y en el soviético?

«Dónde estamos hoy? Pende sobre la humanidad el peligro de una guerra que lo destruiría todo, un peligro que no ha sido superado en absoluto por las indecisas tentativas que han hecho los gobiernos para evitarlo. Pero, aun si queda suficiente cordura a los representantes políticos del hombre para poder evitar una guerra, la condición humana está muy lejos de haber cumplido las esperanzas que se abrigaron en los siglos XVI, XVII y XVIII.

El carácter del hombre ha sido moldeado por las exigencias de un mundo que él mismo ha edificado con su mano. En los siglos XVIII y XIX, el carácter social de la clase media se distinguió por una poderosa tendencia a la explotación de la mano de obra y a la acumulación de capital. Era un carácter determinado

por la voluntad de explotar a los demás y de ahorrar las ganancias obtenidas para sacarles más beneficio. En el siglo XX, la orientación caracterológica del hombre muestra una enajenación considerable y una identificación con los valores del mercado. Ciertamente, el hombre contemporáneo es pasivo durante la mayor parte de su asueto. Es el eterno consumidor: se embute bebida, comida, tabaco, turismo, conferencias, libros, películas..., todo lo consume, todo lo traga. El mundo es para él un enorme objeto para satisfacer sus apetitos: una botella grande, una manzana grande, una teta grande... Y el hombre ha llegado a ser el gran lactante, siempre a la espera de algo y siempre decepcionado.

Y cuando no es consumidor, es mercader. Nuestro sistema económico se centra en torno de la función del mercado de determinar el valor de todas las mercancías y de regular qué parte del producto social corresponderá a cada uno. No son la fuerza ni la tradición, como en épocas pasadas, ni el fraude ni la trampa, lo que dirige las actividades económicas del hombre. Su libertad es la de producir y vender. El día de mercado es el día del juicio sobre el éxito de sus esfuerzos. En el mercado no sólo se ofrecen y venden mercancías: también el trabajo se ha convertido en una mercancía, que se vende en su propio mercado en las mismas condiciones de competencia leal. Pero el régimen del mercado se ha extendido allende la esfera económica de las mercancías y el trabajo. También el hombre mismo se ha transformado en mer-

cancia y siente su vida como un capital que debe invertir provechosamente. Si lo consigue, es un «hombre de éxito», y su vida tiene sentido para él; en caso contrario, es un «fracasado». Su «valor» estriba en su venalidad, no en sus cualidades humanas de amor y razón, ni en sus facultades artísticas. Por tanto, el sentido de su valor depende de factores ajenos: de su éxito, de cómo lo juzgan los demás. Por tanto, depende de los demás, y su seguridad está en el conformismo, en no apartarse un centímetro del rebaño.

Sin embargo, no es sólo el mercado lo que determina el carácter del hombre moderno. Hay otro factor, estrechamente relacionado con la función del mercado, que es el modo de producción industrial. Las empresas se hacen más y más grandes. Aumenta sin cesar el personal de estas empresas, el número de obreros y administrativos. La propiedad se ha apartado de la dirección empresarial. Y los gigantes de la industria son manejados por una burocracia profesional más interesada por el buen funcionamiento y la expansión de su empresa que por el afán personal de lucro.

¿Qué tipo de hombre, pues, requiere nuestra sociedad para poder funcionar bien, sin roces? Necesita hombres con los que se pueda cooperar fácilmente en grupos grandes, que quieran consumir cada vez más y que tengan gustos normalizados, fáciles de prever e influir. Necesita hombres que se crean libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, ni principio, ni moral, pero que estén dispuestos a

recibir órdenes, que hagan lo que se espera de ellos y que encajen sin estridencias en la maquinaria social; hombres gobernables sin el empleo *de* la fuerza, obedientes sin jefes y empujados sin más meta que la de seguir en marcha, funcionar, continuar...

Éste es el tipo de hombre que ha conseguido producir el industrialismo moderno: es un autómatas, un hombre enajenado. Está enajenado, en el sentido *de* que sus actos y sus energías se han extraído de él: están por encima de él y en contra suyo, lo gobiernan, en vez de ser él quien los gobierne. Sus energías vitales se han transformado en cosas e instituciones. Y estas cosas e instituciones se han convertido en ídolos. No las siente como resultado de su propio esfuerzo, sino como algo que es independiente *de* él, a lo que adora y a lo cual se somete. El hombre enajenado se arrodilla ante la obra de su mano. Estos ídolos representan bajo forma enajenada sus energías vitales. El hombre no se siente como dueño activo de sus energías y riquezas, sino como una «cosa» empobrecida, dependiente de otras cosas externas a él, a las que ha proyectado su sustancia vital.

Los sentimientos *sociales* del hombre se proyectan al Estado. Como ciudadano, está dispuesto a dar hasta su vida por sus semejantes; como individuo *particular*, lo dirige una preocupación egoísta por sí mismo. Como ha hecho del Estado la encarnación de sus sentimientos sociales, adora el Estado y sus símbolos. Proyecta en sus jefes su sentido de poder, sabiduría y valor, y adora estos jefes como sus ídolos.

En cuanto obrero, auxiliar o directivo, el hombre moderno está enajenado de su trabajo. El obrero ha llegado a ser un átomo económico que baila al son de una dirección automatizada. No participa en el plan del trabajo, no participa en su resultado: pocas veces ve el producto entero. En cambio, el directivo ve el producto entero, pero está enajenado de él como cosa concreta, útil. Su objetivo es emplear provechosamente el capital invertido por otros, y la mercancía no es más que la representación del capital, nada que le importe como una cosa concreta. El directivo se ha convertido en un burócrata que maneja cosas, números y personas como simples objetos *de* su actividad. Y a esta manipulación se llama interés por las «relaciones humanas», cuando, en realidad, el directivo se ocupa de las relaciones más inhumanas que pueda haber: las relaciones entre unos autómatas convertidos en abstracciones.

También está enajenado el consumo. Consumimos más por los anuncios que por nuestras necesidades reales, por nuestro paladar, ojos u oídos.

La enajenación y la futilidad del trabajo tienen como consecuencia el anhelo de una pereza total. El hombre odia su vida laboral porque le hace sentirse preso y estafador. Su ideal llega a ser una ociosidad absoluta, por la que no tenga que mover un dedo, salvo eso tan fácil que indica el lema de la Kodak, y que quisiera ver extendido a todos los campos: «Usted oprima el botón; nosotros hacemos lo demás». Esta tendencia se refuerza por el tipo de consumo

necesario para la expansión del mercado interior, y que conduce al principio tan concisamente formulado por Aldous Huxley en su libro *Un mundo feliz* (1946): una de las consignas principales que se inculcan desde la niñez es: «No dejes para mañana la diversión que puedas tener hoy». Porque si yo no aplazo la satisfacción de mi deseo (y me han condicionado a desear únicamente lo que puedo obtener), no padeceré conflictos ni dudas, no habré de tomar ninguna decisión, nunca estaré solo conmigo mismo, porque siempre estoy ocupado..., trabajando o divirtiéndome. No me hará falta darme cuenta de mí mismo, no tendré que hacerme consciente del yo que yo soy, porque el consumo me absorbe sin cesar. Yo no soy más que un sistema de deseos y satisfacciones. Tengo que trabajar para poder cumplir mis deseos, y estos deseos son los que orienta y estimula constantemente la maquinaria económica.

Este hombre enajenado, aislado, está atemorizado: no sólo porque la enajenación y el aislamiento provocan angustia, sino también por causa de una razón más particular. El sistema industrial burocrático, tal como se ha desarrollado especialmente *en* las grandes empresas, provoca angustia: en primer lugar, por la discordancia entre el tamaño de la entidad social (empresa, gobierno o ejército) y la pequeñez de un solo individuo; y además, por la inseguridad general que este sistema provoca en casi todos. La mayoría de las personas son empleados y, por lo tanto, dependen de sus jefes burocráticos. En esta transac-

ción, no sólo han vendido su trabajo, sino también su personalidad (sus sonrisas, sus gustos, e incluso sus amistades). Han traicionado su integridad, pero nunca podrán estar seguros de si van a subir o a caer, de si treparán por la escala social o quedarán reducidos a la pobreza, o por lo menos a la vergüenza y al apuro. En medio de la abundancia, la sociedad industrial burocrática es una sociedad de hombres angustiados y atemorizados: efectivamente, unos hombres hasta tal punto atemorizados en cuanto a sus posibilidades de éxito o fracaso que no pueden sentir ya ningún temor ante la posibilidad de su aniquilación total por una guerra atómica.

Por último, en las sociedades industriales más desarrolladas, el hombre está cada vez más enamorado de los aparatos técnicos que de la vida y de los seres vivientes. Para muchos, un nuevo coche deportivo es más atractivo que una mujer. Al interés por la vida y lo orgánico sustituye el interés por lo técnico y lo inorgánico. Como consecuencia, el hombre se vuelve indiferente a la vida y siente más orgullo por haber inventado los cohetes y las armas atómicas que aversión e indignación porque se esté considerando la posibilidad de eliminar toda vida.

Ciertas consecuencias de esta situación son importantes para el psiquiatra. El hombre convertido en cosa está angustiado, carece de fe y de convicciones y tiene poca capacidad de amar. Y escapa al vano ajetreo, al alcoholismo, a una extremada promiscuidad sexual y a síntomas psicossomáticos de todas clases que

explica mejor la teoría de la tensión (estrés). Como consecuencia paradójica, las sociedades más prósperas resultan ser las más enfermas y el progreso de la medicina queda compensado por el gran aumento de toda clase de enfermedades psíquicas y psicossomáticas.

Con esto no quiero decir que la industrialización en cuanto tal sea inconveniente. Por el contrario, sin ella el género humano no logrará las bases materiales necesarias para una vida humana digna y significativa. La cuestión es qué forma tenga el sistema industrial: la del industrialismo burocrático, en el que el individuo se convierte en un pequeño e insignificante engranaje de la maquinaria social; o la del industrialismo humanístico, en el que la enajenación y la sensación de impotencia quedan vencidas por la participación activa y responsable del individuo en la vida económica y social. Tal industrialismo humanístico impone muchas condiciones sociales y económicas que no podré exponer por falta de tiempo. Pero una cosa debe decirse: el fin de una sociedad industrial humanista no puede ser el máximo beneficio de unos cuantos, y ni siquiera el máximo consumo para la mayoría. La producción económica no debe ser un fin en sí mismo, sino solamente un medio para una vida humanamente más rica. Será una sociedad en la que el hombre *será* mucho, no una sociedad en la que el hombre *tendrá* mucho, o consumirá mucho. Habrá de crear las condiciones para el hombre productivo, no para el *Horno consumens* ni para el  *homo technicus*, el hombre rodeado de artillugios.



De todo esto se deriva una lección para los países que, como México, se encuentran actualmente en la transición de la sociedad feudal a la sociedad industrial. Ciertamente, deben convertirse en sociedades industriales y deben satisfacer las necesidades materiales de todos sus habitantes. Pero deben ser escépticas frente a las estimaciones de las sociedades industriales adelantadas y no tratar de imitarlas. Su objetivo debe ser el de luchar por una nueva forma de sociedad que no sea feudal ni industrial-burocrática, sino por un industrialismo humanístico en que se realicen ciertos ideales humanos del pasado, devolviendo sustancia a lo que sólo habían sido vanas palabras, en vez de arrumbarlas dejándose arrastrar también a la embriaguez del consumo. La salud mental y la supervivencia de la civilización exigen que renazca el espíritu de la Ilustración, un espíritu inflexiblemente crítico y realista, pero liberado de sus prejuicios excesivamente optimistas y racionalistas, y que a la vez se reaviven los valores humanistas, no proclamados, sino practicados en la vida personal y en la vida social.

### 3. LO QUE NO ME GUSTA DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA (artículo de 1972)

Desde 1969, Erich Fromm pasaba los semestres de verano en Locarno (Suiza), hasta que en 1974, al trasladar su residencia *de* México al Tesino, pronto trabó

relación con la prensa italiana. El artículo siguiente lo escribió Fromm para el *Corriere della Sera*, el vespertino milanés, que lo publicó en enero de 1972.

Tantas cosas hay que no me gustan de la sociedad contemporánea que me resulta difícil decidir por qué queja empezar. Aunque en realidad no importa demasiado: está bastante claro que todas las cosas que no me gustan son sólo diversas facetas de la estructura de la sociedad industrial moderna, forman un síndrome y se remontan todas a la misma raíz: la estructura *de* la sociedad industrial, tanto en su forma capitalista como en su forma soviética.

Citaré en primer lugar la queja de que todas las cosas y casi todas las personas estén *en venta*. No sólo los bienes y los servicios, sino las ideas, el arte, los libros, las personas, las convicciones, un sentimiento, una sonrisa: todo se ha convertido en mercancía. Y así también se ha convertido en mercancía el hombre entero, con todas sus facultades y potencialidades.

De esto se deriva otra afirmación: *cada vez son menos las personas en las que se puede confiar*. Y no necesariamente en el sentido fuerte del fraude en los negocios o la deslealtad en las relaciones personales, sino en algo que es mucho más profundo. Si uno está en venta, ¿cómo se puede confiar en que será mañana el mismo que hoy? ¿Cómo voy yo a saber quién es él realmente? ¿En quién tengo que poner mi confianza? A lo sumo, puedo estar seguro de que no es

ningún asesino ni me va a robar, lo cual verdaderamente es tranquilizador, pero no tiene que ver demasiado con la confianza.

Esto no es, naturalmente, sino otra forma de decir que *cada vez son menos las personas que tienen convicciones*. Por convicción, entiendo una opinión arraigada en el carácter de la persona, en la personalidad total, y que por ello mueve la acción: no es sólo una idea que se pueda cambiar fácilmente, por fundamental que sea.

Otra cosa muy relacionada con lo anterior: la generación *de* los mayores suele tener un carácter muy formado por las pautas tradicionales y por la necesidad de una buena adaptación. Muchos de la generación joven suelen *no tener carácter en absoluto*. No quiero decir que sean falsos. Al contrario, una de las cosas más reconfortantes del mundo moderno es la sinceridad de gran parte de la generación joven. Lo que quiero decir es que, intelectualmente y sentimentalmente, viven al día. Satisfacen cualquier deseo inmediatamente, tienen poca paciencia para aprender, no soportan fácilmente las decepciones y no tienen un centro interior, no tienen sentido *de* la identidad. Lo padecen, y dudan de sí mismos, de su identidad y del sentido de la vida. Algunos psicólogos han hecho una virtud de esta falta de identidad, diciendo que estos jóvenes tienen un carácter «proteico», que lo quieren todo y no están sujetos a nada. Pero eso no es más que hablar sobre la falta de ser de una manera más poética que Skinner, cuando habla de la «técnica

humana», según la cual el hombre *es* aquello para lo que ha sido condicionado.

Tampoco me gusta la difusión del *aburrimiento* y de la *falta de alegría*. La mayoría se aburren porque no tienen interés por lo que hacen, y nuestro sistema industrial no tiene interés por interesarlos por su trabajo. Se cree que el esperar más diversiones será el único incentivo que les compense *de* su aburrimiento en el trabajo. Sin embargo, su asueto es igual de aburrido. Está tan manejado por la industria del ocio como manejada está la jornada laboral en la planta industrial. La gente quiere emociones y distracciones, en vez de alegría; poder y propiedades, en vez de desarrollo. Quiere *tener* mucho y *consumir* mucho, en vez de *ser* mucho.

*Le atrae más lo muerto y lo mecánico* que la vida y lo viviente. Empleando una palabra de Unamuno, yo he llamado «necrofilia» a esta atracción por lo que no vive y, «biofilia», a la atracción por lo que vive. A pesar *de* toda la importancia que se da a la diversión, nuestra sociedad provoca cada vez más necrofilia y cada vez menos amor a la vida. Todo lo cual produce un gran aburrimiento, que se compensa sólo superficialmente variando sin cesar los estímulos. Cuanto menos admitan estos estímulos un interés verdaderamente vivo y activo, tanto más a menudo habrán de variarse, puesto que, biológicamente, la repetición de un estímulo «plano» pronto se hace monótona.

Lo que más me disgusta queda resumido en el mito griego de la edad de hierro que presentían na-

cer. Hesíodo (*Los trabajos y los días, Obras*, pág. 133) quisiera haber nacido después, o muerto antes, de esta edad *de* hierro entre una quinta especie humana, que también aniquilará Zeus cuando los niños nazcan viejos: «El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre, el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y los insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses —no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos cuya justicia es la violencia—, y unos saquearán las ciudades de los otros. Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra, ni para el justo ni honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento. La justicia estará en la fuerza... (y no habrá vergüenza); el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables».

Pero no puedo terminar sin decir que, a pesar de todo ello, no he perdido la esperanza. Nos encontramos ya dentro de una evolución por la que muchos están empezando a desengañarse y, como Marx dijo una vez, «abandonar el engaño es la condición para renunciar a un estado que exige el engaño» (MEGA, I, 1, 1, págs. 607 y sig.).

#### 4. LA DESINTEGRACIÓN DE LAS SOCIEDADES (conferencia de 1969)

«La desintegración de las sociedades», se titulaba una conferencia que pronunció Fromm en enero de 1969 en la Academia Nacional *de* Medicina de México, dentro de un simposio sobre «La comprensión de la muerte». El mismo Fromm corrigió, para su publicación, el borrador inglés *de* esta conferencia, que es el traducido ahora.

Al hablar de la «desintegración *de* la sociedad» no se quiere dar a entender que ésta sea un organismo, como una célula, o el sistema entero *de* un cuerpo. En realidad, ha habido explicaciones *de* la sociedad haciendo una analogía con los organismos vivientes: por ejemplo, la de Oswald Spengler, en su libro *La decadencia de Occidente (1918-1922)*, diciendo que, con la sucesión de nacimiento, adolescencia, madurez y senectud, las sociedades atraviesan las mismas fases que el organismo. Pero, por muy sugestivas que sean, las analogías no demuestran nada. Sin embargo, podemos prescindir de ellas si hablamos *de* la desintegración de la sociedad entendiendo la sociedad como un sistema (o estructura). El organismo tiene en común con la sociedad el que ambos son *sistemas* y están sujetos a ciertas leyes intrínsecas a todo sistema, aunque cada uno sea de entidad muy distinta. Son sistemas, por ejemplo, el organismo humano, el sistema solar, los sistemas lingüísticos, los sistemas

ecológicos, los regímenes políticos, las instituciones, etc.

a) *La peculiaridad de los sistemas*

La peculiaridad de un sistema consiste en que todas sus partes están integradas de tal manera que *el buen funcionamiento de cada una de sus partes es necesario para el buen funcionamiento de las demás*. Así, pues, el sistema constituye un todo que es diferente a la mera suma de sus partes. De ello se derivan las siguientes características:

1. El sistema tiene vida propia (independientemente de si es un organismo o un sistema inorgánico), pues funciona sólo mientras todas sus partes permanezcan integradas en el particular modo que el sistema exija. El sistema como un todo predomina sobre las partes, y éstas, a su vez, están obligadas a funcionar dentro del sistema dado, o no pueden funcionar en absoluto. La coherencia del sistema dificulta muchísimo su reforma.

2. Si queremos reformar una parte aislada del sistema, esta reforma no hará que se reforme el sistema en su conjunto. Por el contrario, el sistema seguirá funcionando igual que antes y absorberá el cambio producido en cualquiera de sus partes de tal modo que muy pronto quedarán anulados los efectos de dicho cambio. Servirá un ejemplo concreto: cuando quieren convertir los suburbios en buenos barrios,

dicen a veces que la mejor manera de conseguirlo es edificar nuevas casas baratas. Sin embargo, poco tiempo después descubrimos que este nuevo barrio de casas baratas ha vuelto a convertirse en suburbio. Y el sistema suburbial sigue funcionando como antes. El motivo obedece a que, haciendo edificios nuevos sin emprender reformas estructurales en todo el sistema (pedagógicas, económicas, psicológicas, etc.), la estructura básica seguirá siendo la misma y, por lo tanto, reproducirá el sistema suburbial, con lo que acabará por convertir otra vez en chabolas aquellas casas nuevas. Únicamente puede reformarse un sistema si, en vez de reformar un solo factor, se acometen reformas verdaderas en el sistema entero, de modo que pueda producirse una nueva integración de *todas sus partes*.

3. Para comprender qué cambios son necesarios y posibles en todo el sistema, la primera condición es un *análisis adecuado* del funcionamiento del sistema, un estudio de las causas del mal funcionamiento y la adecuada estimación de los recursos con que podrá contar la reforma.

4. Un principio general sobre el *óptimo funcionamiento* de un sistema o su *desintegración* puede enunciarse del siguiente modo: podemos considerar que un sistema funciona con eficacia cuando todas sus partes están integradas adecuadamente y funcionan de manera óptima con un mínimo gasto de energía por la fricción entre ellas, su sistema y los sistemas vecinos con los que esté en contacto inevitable. Una

condición importante para este adecuado funcionamiento es que las partes del sistema no acomodadas con exactitud a las nuevas circunstancias externas al sistema sean capaces de reaccionar adaptándose regenerativamente a ellas. En cambio, la desintegración del sistema ocurre cuando algunas partes suyas han perdido esta capacidad de adaptación, cuando se anquilosan de manera que los roces internos del sistema y los *de éste* con sus vecinos se hacen tan fuertes que, finalmente, el sistema se descompone y desintegra. Entre ambos extremos, el óptimo funcionamiento del sistema y su desintegración, hay una pluralidad de disfunciones parciales. El que un sistema pueda recuperar su equilibrio o vaya a desintegrarse dependerá de la capacidad de introducir reformas adecuadas, basadas en su análisis. No olvidemos: hay sistemas, como el sistema solar, que funcionan enteramente de acuerdo con leyes físicas, que el hombre no puede controlar. En cambio, hay sistemas, como el *de un organismo humano* o el de una sociedad, que pueden reformarse mediante intervención humana, supuesto que esta intervención se base en el buen conocimiento de cómo funciona el sistema, en la existencia de los recursos y en la adopción de medidas que permitan las reformas sistémicas y en la disposición a acometerlas.

5. Lo cual no quiere decir que un buen conocimiento pueda prevenir siempre la desintegración del sistema. Está claro que el organismo humano, al menos por el momento, tiene limitada su capacidad de

reformular el sistema por causa del envejecimiento. Del mismo modo, una sociedad puede no ser capaz de emprender reformas de adaptación por carecer de la base material para ellas, debido, por ejemplo, a la erosión del suelo, a catástrofes naturales, *etc.*

6. No obstante, muy a menudo ocurre que las reformas del sistema no tienen lugar, no porque sean objetivamente imposibles, sino por varios motivos *subjetivos*. En primer lugar, porque falte una comprensión del funcionamiento del sistema y *de los motivos de sus disfunciones*. En segundo lugar, en los sistemas sociales, por especiales intereses *de grupo* opuestos a unas reformas que en el momento les resultarían inconvenientes, a pesar de que, objetivamente, la negativa a renunciar a ciertos privilegios lleve a la final eliminación de ese grupo o clase y de la sociedad entera. Una última dificultad subjetiva es que la mayoría de las personas, e incluso muchos científicos, siguen pensando, de forma anacrónica, en relaciones de causa y efecto. Escogen los males más evidentes de un sistema y tratan de averiguar las *causas de* estos males. Les resulta difícil pensar en procesos internos de un sistema, en que para comprender una parte hace falta comprender las demás. En efecto, la comprensión del sistema requiere una forma de pensar mucho más flexible. La comprensión *de la sociedad* en cuanto sistema se hace particularmente difícil porque la forma *de pensar* y *de sentir* del observador es, en sí misma, parte del sistema y, por consiguiente, observa el sistema, no según está fun-

cionando verdaderamente, sino de acuerdo con la perspectiva de cómo quiere él que funcione y con el papel que él mismo representa dentro del sistema.

#### b) *Sobre la desintegración de los sistemas sociales*

Debíamos hacer estas observaciones generales sobre la peculiaridad de los sistemas para poder tratar ahora de la cuestión, más particular, de la desintegración de las sociedades. Recordemos primero lo que ya se ha dicho sobre la desintegración de los sistemas: que los sistemas se desintegran si sus incoherencias se hacen excesivas y si algunas partes suyas, o el sistema en su conjunto, han perdido la capacidad de adaptación regenerativa al cambio de las circunstancias. Y puede añadirse otra afirmación: el proceso de desintegración de una sociedad suele generar un grado elevado de violencia y destructividad dentro de ella (por ejemplo, en el período de desintegración del Imperio Romano y el de la sociedad medieval). Podemos considerar que el actual incremento de la violencia señala tendencias desintegradoras en nuestra sociedad tecnificada.

Encontramos en la historia algunas sociedades que se desintegraron de tal manera que podemos pensar que desaparecieron y fueron sustituidas por sistemas sociales completamente nuevos. Por otra parte, encontramos sistemas sociales que evitaron su derrumbamiento y emprendieron reformas radicales

del sistema que facilitaron su continuidad. El Imperio Romano es uno de los casos de desintegración de un sistema social que se citan con más frecuencia. No se ha dicho todavía la última palabra sobre las causas de la caída del Imperio Romano, pero es aceptada en general la idea de que el motivo de su desintegración debe verse en su incapacidad de adaptación al cambio de las circunstancias, en especial, por no haber tenido la base técnica para resolver las diferencias económicas que se habían creado en su interior. Así, el sistema flexible y cosmopolita del Imperio Romano fue sustituido por el régimen feudal que dominó en Europa durante unos mil años.

Al hablar de la desintegración *de* un sistema no queremos decir que todas sus partes desaparecieron sin más. Sobrevivieron los individuos del sistema, o sobrevivieron sus descendientes, junto con gran parte de sus conocimientos y de su cultura y, de hecho, al pasar Europa desde la Edad Media al Renacimiento y a la Edad Moderna, muchos de los sillares que habían puesto las sociedades griega y romana se emplearon para edificar un sistema completamente distinto.

Hay otros muchos casos de desintegración total de un sistema social. En cambio, en muchas sociedades se emprendió una reforma del sistema que permitió la radical reintegración del sistema antiguo. Son claro ejemplo *de* este caso las reformas que sufrió el régimen capitalista desde comienzos del siglo xix hasta mediados del xx. Estas reformas obedecie-

ron a muchos factores, particularmente al gran aumento de la productividad debido a la utilización de máquinas cada vez más eficaces y, últimamente, *de* la cibernética y la automatización; además, obedecen a la necesidad de grandes empresas centralizadas, originadas a su vez por las nuevas capacidades técnicas, la necesidad de hacer del obrero un cliente, a la fuerza social y política de los sindicatos y a la exigencia de elevar la instrucción entre la población para poder tener quien manejase unas máquinas cada vez más complicadas.

La revolución violenta no es necesariamente una prueba de la desintegración de un sistema. Antes de la Revolución Francesa estaban cumplidas ya todas las condiciones para la sociedad burguesa decimonónica. Lo único que hizo la Revolución Francesa fue liberar a la sociedad de las cadenas que habrían imposibilitado seguir reformando el sistema. En la historia contemporánea vemos casos evidentes de desintegración, así como de reformas de ciertos sistemas políticos y sociales. El sistema del imperio inglés mostró señales *de* lenta desintegración desde finales del siglo *xix*; pese a ello, Inglaterra se contó entre los vencedores de las dos guerras mundiales de la primera mitad del siglo *xx*. En cambio, el sistema del imperialismo alemán atravesó ciertas reformas, pero siguió evolucionando de acuerdo con su estructura fundamental; no obstante, Alemania sufrió una total derrota política y militar en esas dos mismas guerras. Una vez más, el estudio de las disfunciones del sistema

inglés frente al buen funcionamiento del sistema alemán (y, debemos añadir, del sistema japonés) nos ofrecería excelentes datos para comprender las causas *de* la desintegración frente a las de la reintegración adaptativa de los regímenes políticos y económicos. Hasta el momento, hay pocos estudios de este tipo, pero sin duda se harán y nos ayudarán en gran medida a comprender las causas de la desintegración de los sistemas sociales. Pero una cosa está ya clara, y es que las condiciones económicas tienen mucha más importancia que las puramente militares y que la penetración y la conquista económica está sustituyendo las antiguas formas de conquista militar.

c) *Desintegración o reintegración de la contemporánea sociedad tecnificada*

Hasta ahora hemos hablado *de* la reintegración o desintegración de los sistemas sociales de modo puramente teórico. Pero muchos *de* nosotros sabemos que, en este año de 1969, este asunto no es solamente una cuestión teórica, sino que se plantea la grave duda de si el sistema social occidental está en vías de desintegración o es posible su reintegración. Es cierto que parece que el sistema social occidental está en la cima *de* su poderío: el desarrollo del pensamiento teórico ha producido unas aplicaciones técnicas que parecen cumplir los sueños de las generaciones pasadas. Está aumentando a ritmo cada vez más rápido su

capacidad de producción material, debido a la nueva tecnología. El reciente viaje alrededor de la Luna ha sido acogido con tanto entusiasmo por la gran mayoría de los occidentales porque parece demostrar la fortaleza y la eficacia de nuestro sistema. Sin embargo, todos estos grandes éxitos del sistema occidental no niegan el hecho de que esté aquejado de graves disfunciones y de que se corre el peligro de desintegración. Citaré brevemente algunas incoherencias que podrían llevar a la desintegración de nuestro sistema tecnificado.

La más importante quizá esté en que los países ricos se enriquecen cada vez más y los países pobres se hacen relativamente cada vez más pobres y en que no hay ningún esfuerzo serio para invertir esta tendencia. Nada muestra este peligro de modo más trágico que la difundida previsión de los expertos de que, incluso en la actualidad, hemos de contar, para el decenio de los ochenta, con graves hambrunas en los países subdesarrollados.

Otra incoherencia es la grave discordancia entre las antiguas estimaciones religiosas y humanistas que siguen profesándose en el mundo occidental y las nuevas estimaciones y normas técnicas, que les son exactamente contrapuestas. De acuerdo con las estimaciones antiguas, debemos hacer algo porque es bueno, verdadero o bello o, dicho de otro modo, porque sirve a la evolución y a la maduración del hombre. Según la nueva estimación técnica, se debe hacer algo porque es *técnicamente posible*. Si es téc-

nicamente posible ir a la Luna, debemos ir a la Luna, aunque dejemos en la Tierra misiones muchísimo más urgentes sin cumplir. Si es técnicamente posible fabricar las armas más devastadoras, debemos fabricarlas, aunque esas armas amenacen con aniquilar a la humanidad entera. Esta discordancia entre las estimaciones conscientes que siguen inculcándose a los niños, y que siguen profesando los adultos, y las estimaciones contrapuestas que rigen la conducta de los adultos tiene como consecuencia el desperdicio de energía humana, así como la creación de una conciencia de culpabilidad y un sentimiento de desorientación.

Otra incoherencia es que, si bien la sociedad industrial está reduciendo en todo el mundo el analfabetismo y está aumentando la instrucción, incluso la enseñanza superior, este progreso choca con la incapacidad para el pensamiento crítico activo. Frente al aumento de la instrucción, la televisión crea un nuevo tipo de analfabetismo que ceba al consumidor con imágenes para sus ojos y oídos, dejándole vacío el cerebro. En resumen: estamos produciendo máquinas cada vez más eficaces, mientras que el hombre está perdiendo algunas de sus cualidades más importantes, para convertirse en un consumidor pasivo guiado por la gran organización, que no tiene más fin ni ideal que el de hacerse cada vez más grande y más eficaz y crecer más deprisa.

Cuanto más poder tiene sobre la naturaleza, más impotente es ante la máquina. Pondré sólo unos



cuantos ejemplos para mostrar que la totalidad de nuestro sistema se halla en un estado de grave *de*sequilibrio y que parece que algunas de sus partes han perdido su capacidad *de* adaptación y regeneración. Esta pérdida de la función adaptativa se ve con claridad en nuestra incapacidad de: *a)* destruir las armas atómicas, eliminando, por tanto, la paralizadora amenaza de la aniquilación total; *b)* tomar medidas para salvar la creciente falla entre los países pobres y los países ricos; y *c)* tomar medidas que den dominio al hombre sobre la máquina, en vez de hacerlo servidor suyo.

La cuestión histórica que encaramos es si la sociedad occidental sigue teniendo vitalidad para emprender las reformas del sistema necesarias y evitar la desintegración, o si, por contra, hemos perdido el rumbo y vamos a la catástrofe. La mayoría de los observadores opinan que tenemos todavía capacidad técnica de reintegración, y que nuestra mayor debilidad se debe a que no hacemos un análisis del sistema, y que los intereses particulares priman sobre el interés por la reintegración del sistema en su conjunto. Algunos observadores, como el francés Jacques Ellul y el estadounidense Lewis Mumford, tienen pocas esperanzas de que pueda detenerse este proceso de desintegración, pero tampoco lo creen imposible. Y otros muchos, acostumbrados a pensar *en* relaciones de causa y efecto, creen que un tratamiento de los síntomas puede detener la desintegración del sistema. Y una minoría cree que se debe destruir el siste-

ma para edificar otro mejor, pero parece que no comprenden que esta destrucción, en el mejor de los casos, nos llevaría a siglos de derramamiento de sangre y de barbarie y, en vista del actual nivel de fuerzas destructivas, no sólo nos llevaría a la destrucción del sistema presente, sino quizá también a la aniquilación física de la mayor parte de la humanidad, e incluso de toda vida en el mundo.

En mi opinión, la situación en que estamos hace que el estudiar la desintegración de los sistemas, y especialmente de los sistemas sociales, no sólo sea uno de los intereses teóricos principales, sino también una necesidad vital, si es que hemos de sobrevivir. La facultad humana del entendimiento, la capacidad de pensamiento crítico y analítico, nunca ha sido más necesaria que hoy para la supervivencia del género humano.

##### 5. LA BÚSQUEDA DE UNA ALTERNATIVA HUMANISTA (1968)

A sus 68 años, Fromm intervino con entusiasmo en las elecciones presidenciales estadounidenses *de* 1968 a favor de un candidato del partido demócrata (véase también su anuncio periodístico «Por qué estoy a favor de McCarthy», en *Ética y política*, págs. 227-230, y su discurso electoral en el capítulo 2 de este volumen). Fromm vio en Eugene McCarthy la personificación del humanismo y vio en él una esperanza de transformación fundamental de la historia humana. El

mismo Fromm hizo campaña durante varios meses y pronunció muchos discursos electorales. Además, entregó a MacCarthy muchas notas, que éste empleó en sus discursos, más o menos modificadas.

El siguiente discurso electoral fue una de estas notas, escrita por Fromm el 16 de marzo de 1968, o sea, una semana antes de su cumpleaños, abordando las cuestiones candentes de que trató después con más detalle en su libro *La revolución de la esperanza* (1968a). Pero, sobre todo, la parte final del discurso muestra cuánto importaba a Fromm el poner en marcha un «movimiento» humanista alternativo, para el que en ese momento creía que había una base suficiente entre la población. Que el mismo Fromm no se hiciese el motor de este movimiento alternativo pudo tener que ver con el choque que le supuso la elección del republicano Nixon. Pero lo seguro es que esta intervención quedó imposibilitada por el grave ataque al corazón que padeció en el curso de la campaña para las elecciones presidenciales.

a) *¿Adónde vamos?*

Son bien conocidos los peligros con que amenaza al mundo y a Estados Unidos la guerra atómica, la brecha cada vez más grande entre los países ricos y los países pobres, la decadencia de nuestras ciudades y el no haber conseguido mejorar la situación de los sectores «subdesarrollados» de la población estadounidense. Se reconoce, además, que a pesar de saberse

todo esto no hay ningún plan, no hay ninguna acción efectiva para variar un rumbo que, abandonados a él, puede llevarnos al hundimiento de la civilización, y quizá a la total aniquilación del hombre.

Hay otro hecho que se está reconociendo cada vez más. Me refiero a la nueva organización social que está apareciendo en los países más industrializados, especialmente en Estados Unidos. Se trata del industrialismo totalmente burocratizado, esa maquinaria de la que forman parte las máquinas y los hombres, y que Lewis Mumford ha llamado la «megamáquina» (1967). Han pintado el cuadro de esta sociedad, de manera novelística, Aldous Huxley en *Un mundo feliz* (1946), Mumford en un rico y penetrante análisis cultural y social; recientemente, aunque de modo mucho más superficial, Zbigniew Brzezinski (1968), que la llama «sociedad tecnocrónica», y brillantemente, pero con mucha más superficialidad, Herman Kahn en su reciente libro *El año 2000* (1967). En esta nueva sociedad de la segunda revolución industrial, el individuo desaparece. Queda completamente enajenado. Está programado por los principios de la máxima producción, el máximo consumo y el mínimo roce. Y trata de aliviar su aburrimiento con toda clase de consumo, comprendido el consumo de sexualidad y estupefacientes. Y de esto se servirá la tentativa de dar un buen funcionamiento al hombre como parte de la megamáquina, junto con la posibilidad de utilizar la neurología y la fisiología para hacerle cambiar de sentimientos, además de ma-

nipular su pensamiento mediante las técnicas de sugestión.

Esta nueva sociedad a la que nos encaminamos constituye un cambio en la existencia humana, frente al cual palidece el paso *de* la sociedad medieval a la sociedad moderna y mutaciones como las provocadas por las revoluciones francesa y rusa parecen ondas insignificantes del mar de la historia.

Lo que no comprenden muchos de los que han aceptado esta evolución como inevitable o como esencialmente beneficiosa es que el hombre no es una «cosa» pasiva, sin vida, y que el estado de crónica esquizofrenia leve (separación entre pensamiento y afecto) y la depresión que estamos viendo ya en sus comienzos llevarán, o a estallidos de violencia desenfrenada, o al desfallecimiento de tales sociedades por falta de vitalidad.

Qué alternativas hay para escoger? La que sigue aceptando la mayoría, incluso hombres de buena voluntad e inteligencia, es dejar que las cosas marchen por sí solas y esperar que todo salga bien. Esta alternativa puede evitar por el momento noches de insomnio, pero no hará cambiar el rumbo *de* los acontecimientos que nos llevan a la catástrofe.

La segunda alternativa es la que podríamos llamar «maoísta» (aunque no podemos estar seguros de si los que creen ser maoístas representan verdaderamente las ideas e intenciones de los dirigentes chinos). Esta alternativa parte de la premisa de que el sistema va a la catástrofe y que ninguna reforma po-

drá hacerle cambiar de rumbo; que la única posibilidad de evitar la catástrofe es cambiar el sistema mismo y que este cambio sólo puede conseguirse *mediante* una revolución a escala internacional; en el sentido de que cuando todos los países subdesarrollados se vuelvan contra los países industriales, y especialmente contra su cabeza, Estados Unidos, podrán derribar el sistema del mismo modo que los campesinos chinos derribaron a sus gobernantes de las ciudades. No puede negarse que este punto de vista tiene mucha lógica y mucha audacia. Pero es una postura de desesperación, mezclada con mucha novelaría, fraseología y temeridad. Un ataque mundial a Estados Unidos terminaría por establecer el fascismo en este país y quizá en los demás países industriales, así como las tiranías más despiadadas en el resto del mundo. Si Estados Unidos viese en grave peligro lo establecido, se vería obligado a aventurar una guerra atómica, a menos que fuesen los mismos chinos quienes la desencadenasen. Pero los que defienden semejante programa olvidan que la sociedad estadounidense no está desintegrándose todavía y que muchos estadounidenses, viejos y jóvenes, no están dispuestos a dejarse llevar por la senda *de* la destrucción ni del fascismo. Por otra parte, no hay nada que pudiera llamarse una situación revolucionaria en Estados Unidos, excepto en las fantasías novelescas de una minoría y, por consiguiente, el empleo de medios revolucionarios en una situación no revolucionaria es, en efecto, fraseología y temeridad.

¿Hay una tercera alternativa? Creo que sí. Esta posibilidad, por mínima que sea, quizá se nos ofrezca ahora por última vez. Como alternativa, sólo será real mientras la sociedad estadounidense no haya perdido los elementos fundamentales de una sociedad democrática y mientras haya muchísimas personas que no estén todavía castradas sentimentalmente, que no se hayan convertido en robots y en hombres organizados.

La primera cuestión que hay que estudiar y discutir al hablar de una tercera alternativa es: ¿cuántos jóvenes y viejos estadounidenses forman parte *de* este grupo que todavía conserva bastante sustancia humana, que sigue guardando bastante *de* la tradición humanista y, particularmente, de la tradición estadounidense, para que se pueda recurrir a ellos intelectual y sentimentalmente? La cuestión es si hay muchísimos estadounidenses, desde conservadores a radicales, a los que se pueda «mover». Mover, en el doble sentido de la palabra, «tocados» en sus sentimientos y empujados a la acción. Yo no pretendo saber la respuesta a la pregunta acerca de cuántos estadounidenses «movilizables» hay, y tampoco creo que nadie la sepa. Pero, por mis propias observaciones, creo que este sector es considerable en Estados Unidos. Nótese, además: lo que importa ahora no es si este sector tiene conciencia clara de los peligros y de las alternativas. Lo que importa es que sienten la verdad y se los puede hacer conscientes de lo que sienten sólo oscuramente. Si la conciencia del peligro

de la sociedad megamecánica puede movilizar a conservadores y a radicales será por tratarse de una amenaza tan grave que afecta a los intereses vitales de todos aquellos que no estén todavía completamente enajenados y, en consecuencia, puedan sentir esta alarma.

b) *Condiciones para una alternativa de activismo humanista*

La primera condición es hacernos *conscientes*, y eso es distinto a estar simplemente *de* acuerdo con las ideas que oímos. Ser conscientes significa despertar a algo que hemos sentido o presentido sin pensarlo, creyendo, no obstante, que siempre lo hemos sabido. Es una evolución que tiene un efecto vitalizador y fortificante, porque es una evolución interior activa, no un hecho pasivo de escuchar y dar o negar nuestro acuerdo.

Aparte de la necesidad de hacernos conscientes, esta conciencia tiene que referirse al sistema en su conjunto, no a facetas aisladas y fragmentarias. No basta ser conscientes de que la guerra del Vietnam es absurda, inmoral y peligrosa; de que la violencia negra es consecuencia necesaria de la miseria en los suburbios negros; ni de que el aumento del consumo, el uso de más aparatos, no aumenta la felicidad, sino que sólo sirven de anestésico para el aburrimiento. Debemos hacernos conscientes de que todas estas ca-

racterísticas forman parte de un sistema que produce inevitablemente todos estos síntomas; y por tanto, de que no conseguiremos nada combatiendo los síntomas aislados, sino que debemos reformar el sistema en que arraigan.

Lo cual quiere decir hacernos conscientes *de* la índole de un sistema industrial cada vez más burocratizado, orientado por las metas del poder, del prestigio y de la diversión, y programado por los principios de la máxima producción y del mínimo roce. Debemos hacernos conscientes de que este sistema en su conjunto deshumaniza al hombre y de que este hombre ha dejado de ser, como lo era en el siglo XIX, el dueño de sus máquinas y ahora está dominado por ellas, tanto el obrero como el directivo. Por último, debemos hacernos conscientes de que este sistema funciona sólo con nuestro consentimiento y ayuda, y de que, si nosotros queremos cambiarlo, podemos cambiarlo mientras siga habiendo democracia.

Pero no basta con hacernos conscientes del sistema. Tenemos que ver *alternativas*. En efecto, uno de los principales obstáculos a la acción adecuada y racional está en que, o *no se ven* alternativas al *statu quo*, o se nos proponen unas alternativas falsas y demagógicas sólo para demostrarnos mejor que no hay alternativas verdaderas. Una de estas alternativas engañosas es: o regresar a la era preindustrial, o avanzar hacia la sociedad de la megamáquina. Y otra, en el terreno político, es el derrumbamiento de Estados Unidos de acuerdo con la teoría del dominó, o con-

tinuar la guerra del Vietnam hasta conseguir la destrucción de todo el país, aunque Estados Unidos sufra graves pérdidas materiales y morales.

Otra alternativa engañosa es: expropiación de toda propiedad, o sociedad de totalitarismo empresarial. Y otra: o religión teísta (cristianismo), o materialismo desalmado, idolátrico. Pero la más básica de las alternativas erróneas será probablemente la que se plantea entre un supuesto «realismo», entendido como una automatización no regulada por decisiones basadas en estimaciones humanas, y un utopismo entendido como una persecución de objetivos inciertos e irrealistas, sólo porque no se han realizado todavía.

Lo que más importa es despertarnos a la realidad de que hay alternativas verdaderas, es decir, posibilidades reales que no son ni lo viejo ni lo ficticiamente contrario. La alternativa real en el terreno de la organización social es la de un industrialismo humanista, medidas tales como la descentralización, la autogestión y la actividad individual responsable en todos los ámbitos. Lo cual quiere decir, no *expropiación* de la propiedad, sino *regulación de* su administración, orientada por los principios del óptimo valor para el desarrollo del hombre. Quizá sean suficientes las leyes y las enmiendas constitucionales, pero incluso unas reformas constitucionales pueden ser parte del procedimiento democrático (piénsese en las leyes de alimentación y medicación, en las leyes antimonopolio y en otras muchas intervenciones en el terreno de la «iniciativa individual»).

En el ámbito psicoespiritual, tenemos la nueva alternativa de un marco *de* referencia común al teísta y al no teísta. En este marco de referencia, el fin de la vida es el pleno desarrollo de las facultades humanas, especialmente las de razón y amor, la superación de la mezquinidad del propio ego y el desarrollo *de* la capacidad de entrega; la plena afirmación de la vida y de todo lo viviente, contra la adoración de lo mecánico y de lo muerto. Por último, la alternativa verdadera a realismo y «utopismo» nace del síndrome de pensamiento, conocimiento, imaginación y esperanza, el cual capacita al hombre para ver unas posibilidades reales que ya apuntan. Si falta un solo elemento de este síndrome, no se ven nuevas alternativas. La alternativa real que proponemos es la de efectuar unas reformas radicales a través de los procedimientos democráticos «movilizando» un amplio sector del pueblo estadounidense que prefiera estas reformas radicales a la muerte física y mental.

Muchos de los que se han ocupado de esta cuestión nos han ofrecido en términos generales una crítica del sistema hacia el cual nos dirigimos y la visión de nuevas alternativas. Pero lo que sabemos no basta. Especialmente en lo que se refiere a las alternativas, hacen falta muchísimos estudios y experimentos para convertir ideas generales en sugerencias precisas. Lo cual es aplicable a la cuestión de la descentralización, de la autogestión, el carácter de las posibilidades humanas racionales frente a las irracionales, los incentivos al trabajo, la cuestión de actividad

frente a pasividad, la de una filosofía humanista radical, y otras muchas. Entre ellas, uno de los problemas principales será el decidir si debe reducirse o modificarse el empleo de computadoras electrónicas, la cibernética y la automatización, etc., para facilitar que el hombre pueda recuperar el dominio sobre las máquinas.

Una vez empezamos a hacernos conscientes de los problemas fundamentales y a plantear cuestiones, estimularemos a los mejores cerebros y a los hombres más aplicados que trabajan en los diversos terrenos de las ciencias sociales y naturales, así como en medicina, arquitectura y plan urbano, y quizá en muchos casos lograremos que estudien de forma detallada y concreta las posibilidades de sistemas alternativos humanistas, frente a las alternativas mecanicistas y enajenadas como las que han ideado Herman Kahn y otros. Su diferencia esencial respecto al trabajo de estas «comisiones periciales» estaría en la premisa de que el hombre es la categoría esencial en todo plan y en toda previsión. Lo que caracteriza el trabajo de Khan y de otros semejantes es, precisamente, el tratar de posibilidades técnicas más o menos previsibles, pero no del hombre en cuanto es afectado por estos cambios técnicos y sociales, no de los cambios del hombre que afectan a la organización social. Olvidan los juicios que debe formarse el hombre para decidir si prefiere el máximo consumo y, por tanto, la máxima enajenación, o un nivel inferior de consumo, esto es, un consumo como medio para

una vida humanamente más rica, y conservado en las dimensiones ajustadas a la realidad humana. Al estilo enajenado, casi esquizofrénico, que se ha puesto de moda entre muchos sociólogos, corresponde forzosamente el eliminar del análisis social al hombre como un ser que siente, vive, sufre y piensa.

c) *La necesidad de un movimiento alternativo*

Pero, aunque se «movilizase» un sector considerable del pueblo estadounidense, aunque ello provocase la realización de muchos estudios debidos a un nuevo interés por las alternativas, eso no bastaría. La realidad es que ni siquiera los mejores ideales y programas ejercen por sí mismos una influencia duradera sobre el hombre, a menos que se le ofrezca una oportunidad de actuar, de participar y compartir ideas y propósitos con otros. Si se mueve verdaderamente a unos hombres, formarán el núcleo de un «movimiento», y este movimiento habrá de admitir, en grado diverso, que se coopere en ciertas acciones, se compartan sentimientos, ideas y esperanzas, se hagan sacrificios y se tenga, hasta cierto punto, una comunidad de símbolos y aun de ritos. Para ser eficaz, una idea tiene que encarnarse en el sentimiento y en la acción de un grupo. Las ideas que se han hecho influyentes fueron difundidas, como puede mostrarse, por pequeños grupos de adictos que impresionaron a otros por su entusiasmo, por su forma de vida, por

sus ideas y porque el espíritu de estas ideas se manifestaba en la misma manera en que se constituían dichos grupos y en su modo de funcionamiento. (Algunos ejemplos son los cseños, los cristianos primitivos, los grupos monásticos, la Compañía de Jesús, los cuáqueros, los masones y los primeros grupos socialistas y anarquistas.)

Para el intelectual tiene particular importancia comprender que hay una necesidad de compartir la acción y el sentimiento, una necesidad que es mayor en los jóvenes y en los que no tienen como ocupación principal tareas intelectuales o artísticas. Los intelectuales están a menudo tan dedicados a los problemas de que se ocupan que sienten poca necesidad de vivir en grupo y no tienen comprensión suficiente de esta gran necesidad entre los que buscan orientación y camaradería para una acción significativa. Su respuesta característica a las ideas es: «Bueno, todo eso es verdad y está muy bien, pero yo, ¿qué tengo que hacer?». El intelectual sabe lo que puede hacer él: pensar un poco más, escribir otro libro, y quizá dar alguna charla. Pero, dicho y hecho todo esto, el estudiante o la persona mayor que no participa activamente en las cosas intelectuales siente que lo han dejado solo, y lo han dejado solo. Su pregunta «¿Qué tengo que hacer?» tiene, en realidad, un doble sentido. Uno es: «¿Qué me vas a proponer que haga hoy?». Es cierto que un pequeño porcentaje de la juventud activista ha encontrado la manera de «hacer» algo. Su acción consiste sobre todo en organizar y

participar en protestas, en manifestaciones *de* protesta, sentadas, actos de desobediencia civil, o una participación activa en la lucha antirracista. La mayor parte de estas actividades son necesarias y de gran importancia, pero son también restrictivas porque, debido a su misma índole de mera protesta, no logran atraer una cantidad bastante grande de gente ni logran movilizar ese gran sector del pueblo estadounidense que hay que movilizar para que pueda haber un cambio radical.

Yo sugiero que quienes crean seriamente, jóvenes y viejos, en la necesidad de una alternativa se organicen en grupos. El valor de estos grupos queda espléndidamente demostrado, en mi opinión, por el análisis de Lewis Mumford sobre la función histórica de los pequeños grupos, concluyendo (en *The Myth of the Machine*, 1967, pág. 233): «Las pequeñas organizaciones, en apariencia impotentes, pero que están bien cohesionadas y tienen un espíritu propio, han resultado a la larga más eficaces para vencer el poder arbitrario que las mayores unidades militares, aunque sólo fuese por ser tan difíciles de manejar y abordar».

Estos grupos debieran ser relativamente pequeños, grupos con no más de cien miembros cada uno. A fin de prevenir una jefatura demagógica y la formación de una ideología, no debiera haber una autoridad central que los dirija (en este sentido, los cuáqueros son un buen ejemplo). Deben tener una idea común, la *de* buscar la «alternativa humanista», y deben discu-

tir qué caminos hay hacia esta meta. Deben atravesar todas las confesiones religiosas y políticas y no deben poner como condición para pertenecer a ellos ninguna manera particular de ver las cosas. En mi opinión, es de crucial importancia que se distingan en principio de los grupos de discusión. Los participantes deberían obligarse a llevar una vida que exija sacrificios. Son sugerencias en este sentido que los miembros se abstengan de satisfacer deseos de aparatos innecesarios y enajenantes, que contribuyan con el diez por ciento de sus ingresos para fines que promuevan los objetivos del movimiento, que se creen una nueva forma de vida, una forma de franqueza, veracidad y realismo, que dediquen parte de su tiempo al estudio y a la propagación activa de los objetivos del movimiento entre las personas con las que tengan relación social y con las que trabajen; que demuestren objetividad y falta de fanatismo y, a la vez, valor y firmeza en todos sus comportamientos. Lo cual quiere decir, por ejemplo, que hoy manifestarían, inequívocamente y de acuerdo con la conciencia de cada cual, su protesta contra la guerra del Vietnam y el estado de los suburbios (blancos y negros).

Deberían tener también siquiera un mínimo de símbolos y ritos comunes. Se nos ocurre que entre estas manifestaciones «rituales» podrían contarse unos períodos de silencio y meditación en común. Los miembros deben aplicar su vida a practicar la solidaridad y a superar el fanatismo y el egoísmo. Todas estas ideas



no son más que ensayos de sugerencias para indicar solamente el tipo de actividad a la que me refiero. La elaboración de un programa detallado y válido para la vida *de* grupo debe ser materia de discusión seria y prolongada entre los que quieran participar. Se espera que estos grupos constituyan el núcleo activo *de* un movimiento, pero que atraigan a muchos simpatizantes, influidos por su dedicación y su seriedad, así como por sus sugerencias y propuestas concretas. Deberían unírseles algunos intelectuales mayores, pero no como «jefes», y deben ser tan sensibles a la situación de los miembros jóvenes como éstos a los mayores con más experiencia.

#### 6. UN NUEVO HUMANISMO, COMO CONDICIÓN PARA EL MUNDO UNO (conferencia de 1962)

Fromm pronunció una conferencia con este título el 4 *de* abril de 1962 en la «Sherwood Hall», de La Jolla (California). La encontramos grabada y escrita.

No hay duda de que está naciendo un mundo uno. Quizá sea el acontecimiento más revolucionario de la historia *de* la humanidad. Vemos ya que ha nacido un mundo uno, en el sentido de que la producción industrial terminará por ser común a todos los pueblos del mundo y creará cierta proximidad entre todas las personas, muy estrechada por nuestros nuevos métodos de comunicación. Pero la cuestión

es si este mundo uno nacerá como un mundo habitable o terminará por ser un gran campo de batalla único.

La cuestión es: el hombre moderno, el hombre del siglo xx, ¿está preparado realmente para vivir en un mundo uno? ¿U ocurre que estamos viviendo intelectualmente en el siglo xx y emotivamente en la Edad de Piedra? Mientras estamos preparándonos para este mundo uno, nuestros sentimientos y afectos, ¿no siguen siendo tribales? Por tribal entiendo exactamente una actitud que vemos en casi todas las tribus primitivas. Con esta actitud, se confía únicamente en los miembros de la propia tribu, sólo se siente obligación moral con los miembros de la propia tribu, con quienes —muy esencial, aunque suene trivial— han comido la misma comida, han cantado las mismas canciones y hablan el mismo idioma. El tribalismo mira al extraño con recelo y lo cubre con toda clase de proyecciones de todo el mal que hay en uno mismo. En efecto, la moral es siempre en el tribalismo una moral interior, válida sólo para los miembros de la misma tribu, sin que suponga la menor diferencia, humanamente hablando, que esta tribu se componga de cien, mil, o quinientos millones de miembros. Ocurre siempre que no se experimenta como plenamente humano al extraño, al que no pertenece a la misma tribu.

Vivimos en pleno tribalismo. Lo llamamos *nacionalismo*. En realidad, parece que nos congratulamos de él considerándolo como la gran liberación de unos pueblos de su dependencia anterior de otros más

fuertes, lo que en cierto modo es verdad. Pero vemos también que el nacionalismo, comenzado realmente en el mundo occidental hace apenas ciento cincuenta años como consecuencia de la Revolución Francesa, ha llegado a ser la forma de sentir de casi todo el mundo. Y creo que ésta es una evolución muy peligrosa, considerando que si el hombre no aprende a vivir como hombre *uno* del mundo *uno*, este nacionalismo originará condiciones y situaciones que pondrán en peligro su existencia. Si no hay un nuevo humanismo, no habrá un mundo uno.

a) *Historia de la idea del humanismo*

Con «nuevo humanismo», no quiero decir realmente que se trate *de* nada nuevo. El humanismo, como filosofía, tiene unos dos mil quinientos años. No tiene nada de nuevo, excepto que para nosotros es nuevo. Nosotros hemos olvidado el humanismo durante los cincuenta años pasados. De modo que les recordaré la historia de esta idea del humanismo en nuestra tradición. Tendría que hablar sobre el humanismo chino y el indio que se manifiestan en el taoísmo y en el budismo, pero nos tomaría demasiado tiempo, así que lo mismo dará empezar por la idea del humanismo en el Antiguo Testamento.

Una manifestación del humanismo en el Antiguo Testamento es que Dios crea sólo *un* hombre. Y como dicen las fuentes talmúdicas, Dios creó un solo

hombre a fin de señalar dos cosas: primera, que ningún hombre puede decir: «Yo soy superior a ti, porque mis antepasados eran superiores a los tuyos»; y segunda, para señalar que quienquiera que elimine una sola vida es como si hubiese eliminado la humanidad. Otra manifestación de la idea del humanismo, del hombre *uno*, es la afirmación del Antiguo Testamento de que el hombre fue creado a semejanza de Dios: que, por consiguiente, todos los hombres son iguales, en el sentido de haber sido creados todos a semejanza de Dios. Y finalmente, vemos ya en el Antiguo Testamento un mandato de amar, muy significativo, omitido y olvidado con frecuencia, que no se refiere sólo al amor a nuestro vecino, sino que se refiere también al amor al extraño. El extraño es precisamente aquel con quien no estamos familiarizados. El extraño es precisamente quien no pertenece a la misma tribu, o a la misma nación, o a la misma cultura. Y la Biblia dice del extranjero: «Ámalo como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis vosotros en tierra de Egipto» (Levítico 19,34). De hecho, uno no puede ponerse en el lugar del extranjero, no puede comprenderlo, si no ha experimentado lo que experimenta el extranjero. O, por decirlo de modo más general, uno no puede comprender a ningún otro, no puede saber lo que siente, si no puede experimentar lo que ese otro experimenta.

Por último, tenemos la manifestación quizá más explícita del humanismo veterotestamentario en la idea profética del mesianismo. En ella, el sentimiento

de tribalismo se supera en la consideración de que todos los pueblos gozan del mismo favor de Dios y no hay ningún pueblo predilecto. Dice Isaías (sobre los dos enemigos tradicionales de los hebreos en aquella época): «Aquel día habrá un camino de Egipto a Asiria, y Asiria irá a Egipto, y Egipto a Asiria, y Egipto juntamente con Asiria servirá a Yavé. Aquel día Israel será tercero con Egipto y Asiria, como bendición en medio de la tierra. Bendición de Yavé *de* los ejércitos, que dice: Bendito mi pueblo de Egipto, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad» (Isaías 19,23-25).

La misma tradición humanista continúa en el Nuevo Testamento. En él se manda: «Amad a vuestros enemigos» (Mateo 5,44), y en realidad hay poca diferencia entre amar al enemigo y amar al extranjero, porque, si yo amo, el extranjero deja de ser extranjero, se hace mi vecino, él llega a ser yo y, por tanto, deja verdaderamente de ser mi enemigo. «Amad a vuestros enemigos» es una paradoja, pero en realidad sólo porque, una vez ame al extranjero y al enemigo, ya no hay más enemigo.

Sabemos, desde luego, que la Iglesia católica se fundó sobre el humanismo y el universalismo, frente a los límites étnicos. En el humanismo *de* la baja Edad Media, un gran pensador como Nicolás de Cusa dijo que la humanidad de Cristo une el hombre al mundo y que es la mayor prueba de la unidad intrínseca de la humanidad. En su versión del humanismo, precisamente la humanidad de Cristo es la garantía de la unidad de todos los hombres.

La idea del humanismo tiene también sus raíces en la tradición grecorromana. En la tragedia *Antígona*, de Sófocles, la protagonista combate a, quien quizá llamásemos hoy, un rey fascista, Creonte, afirmando que la ley natural, es decir, la ley de simpatía con los hombres, tiene precedencia sobre la ley del país. Y ella está dispuesta a morir obedeciendo a la ley de humanidad cuando a esta ley de humanidad se oponen las leyes del país.

La idea del humanismo no se manifiesta sólo en el pensamiento griego en la *Antígona* de Sófocles, sino también en la filosofía griega y romana, y especialmente en el concepto de derecho natural, un derecho que se funda en la naturaleza del hombre y que tiene precedencia sobre las demás leyes hechas por el hombre, especialmente las leyes de países particulares. He aquí una frase de *Antígona* que expresa con mucha belleza esta idea de las leyes naturales. Dice: «Que ellas no ahora ni ayer, sino siempre viven, y nadie sabe cuándo surgieron» (pág. 123).

En el pensamiento de Cicerón tenemos quizá la enunciación más vigorosa de esta idea del derecho natural, y este pensamiento de Cicerón penetró en el pensamiento cristiano durante la Edad Media, habiendo llegado a tener mucha influencia en su evolución. Sólo una frase de Cicerón: «Hemos de entender todo este universo como una república de la cual son miembros los dioses y los hombres». Pues bien, vemos aquí la idea de una república de todos los hombres, no una sociedad de naciones, no una mancomu-

nidad de países, sino una república *de* hombres, en la cual cada uno debe su lealtad a la humanidad, y de la que dice bellamente «son miembros los dioses y los hombres».

Nos ocuparía demasiado tiempo hablar sobre el desarrollo de la idea humanista en la baja Edad Media, en Santo Tomás de Aquino. Quisiera mencionar solamente que la idea de los derechos naturales que encontramos después, en el siglo xviii, y que encontramos particularmente en la evolución del pensamiento estadounidense y en su idea de los derechos del hombre, es consecuencia del desarrollo del derecho natural que se había creado en la tradición grecorromana y en la judeocristiana.

El Renacimiento desarrolló la idea de la «humanidad», característica de todo el pensamiento moderno a partir de entonces. A pesar de que es en su mayor parte una idea no teológica, es continuación directa de la tradición religiosa grecorromana y judeocristiana. En esta idea, se interpreta el hombre en su «talidad» natural. Se trata de un pensamiento específicamente renacentista. El hombre es como es, y la misión que se le ha encomendado es desarrollarse plenamente. El ideal del hombre renacentista es un hombre universal, la realización polifacética, acabada y equilibrada de la humanidad en cada individuo. Cada individuo representa la humanidad entera, y la misión del hombre es desarrollar la humanidad en sí mismo.

Al pensamiento renacentista sucede la que quizá sea la cima del humanismo en la tradición occidental:

el pensamiento de los filósofos del siglo xviii. (Véanse especialmente E. Cassirer, 1932, y C. L. Becker, 1946; y sobre la continuación de la filosofía humanista en el humanismo socialista, E. Fromm, 1961b.)

En el pensamiento humanista del siglo xviii, se tenía una idea del hombre en general, una idea de la esencia del hombre. Ahora bien, hablando de «esencia», y permaneciendo dentro de la terminología filosófica, entendemos por «esencia», concretamente, aquello en virtud de lo cual una cosa es lo que es. Así, pues, hablando de la esencia del hombre, hablamos de aquello en virtud de lo cual el hombre es hombre. ¿Existe tal cosa? Actualmente, muchos, si no la mayoría de los sociólogos, se inclinan a creer que el hombre nace como una hoja de papel en blanco, en la cual escriben su texto la cultura o la sociedad. Ciertamente, los filósofos del siglo xviii no creían eso. Ellos creían que existe algo semejante a la naturaleza humana, una constitución humana, más que en un sentido solamente anatómico o fisiológico. Los filósofos dieciochescos establecían una diferencia que, en mi opinión, hoy sigue siendo válida como lo era entonces: la diferencia entre la esencia del hombre, entre la naturaleza humana como la vemos en general, y la forma específica en que se manifiesta esta naturaleza humana en cada sociedad y en cada cultura. Con otras palabras, nosotros no vemos nunca la naturaleza humana en cuanto tal, no vemos el hombre en general, pero de las muchas manifestaciones del hombre en diversas culturas y en diversos individuos,

podemos inferir lo que el hombre tiene en común: lo que es específicamente humano.

Jean-Jacques Rousseau expresó la misma idea, pero trató un tema que recogió Freud años después: señaló la oposición entre las inclinaciones naturales del hombre y las exigencias de la sociedad. Es un tema muy importante. Como he dicho, Freud lo trató en forma más precisa, señalando el choque entre las exigencias sexuales y la moral de la sociedad, y suponiendo que la neurosis se deriva en realidad de este choque. Bien, yo no estoy tan seguro de que tuviese razón en esta suposición particular pero, no obstante, tiene una validez y un sentido mucho más generales, a saber, el señalar precisamente lo que había señalado Rousseau, la oposición entre las exigencias sociales y las exigencias, digamos, de la humanidad del hombre. Les recordaré que John Locke expuso una teoría según la cual, para comprender qué debe ser el gobierno, no hay más que consultar la naturaleza del hombre; y que la teoría de Locke ha ejercido mucha influencia en la tradición estadounidense a través de Jefferson y otros.

Uno de los filósofos más importantes que han escrito sobre la idea del humanismo fue el alemán Johann Gottfried von Herder. Para él, el hombre, a diferencia del animal, nace débil y no cumple nunca enteramente la finalidad de su orden. Tiene que desarrollar en sí mismo la humanidad. «El instinto artificial... es la razón, la humanidad, la manera de vivir humana, que ningún animal posee ni aprende» (pág.

112). Con otras palabras, vemos que recogió la misma idea, de que el hombre es el más débil, el más desamparado y el más imperfecto de todos los animales pero tiene la razón, que es específicamente humana y, con el desarrollo de esta cualidad específicamente humana, llega a la cúspide de la evolución natural.

Las ideas de otro gran humanista, Gotthold Ephraim Lessing, iban en sentido parecido. Consideraba que la misión del hombre es realizar la esencia de la especie humana. Volvemos a ver la misma idea, a saber, que lo específicamente humano, la esencia de hombre, tiene que realizarse, tiene que ponerse de manifiesto, se debe desarrollar, y ésta es la misión de hombre. Y resulta otra paradoja histórica que Lessing hablase del III Reich algo más de cien años antes que Hitler, un imperio en que la humanidad alcanzaría su perfección, en que todas las inconsecuencias humanas quedarían superadas en una nueva unidad y una nueva armonía del hombre.

El más importante de todos los pensadores humanistas de los siglos XVIII y XIX fue quizá Johann Wolfgang von Goethe. Citaré unas cuantas ideas suyas. En forma muy parecida a Nicolás de Cusa, muy parecida a Herder y a Lessing, volvemos a encontrar en él la idea de que el hombre encierra, no sólo su individualidad, sino también la humanidad entera, con todas sus potencialidades, aunque por las limitaciones de su existencia sólo puede realizar parte de ellas. (Véase H. A. Korff, 1958, t. II, pág. 123.) Para Goethe, el fin de la vida es desarrollarse por la individua-

lidad hacia la universalidad. Quisiera subrayarlo, porque el pensamiento del siglo XVIII, hasta el de Goethe y, posteriormente, el de Marx, no entiende que se logre la universalidad mermando la individualidad, igualándonos y, por tanto, haciéndonos sentir uno o el mismo. Entiende, por el contrario, que sólo desarrollando plenamente su individualidad puede el hombre experimentar su propia humanidad, lo cual quiere decir la humanidad de todos. Según esta filosofía, se siente uno con todo precisamente porque ha llegado a ser plenamente él mismo. Y si no llega a ser él mismo y sigue siendo un nacido muerto, mentalmente hablando, ni será él mismo, ni podrá sentir la humanidad que encierra.

La mayor y más significativa manifestación del humanismo de Goethe, importantísima para nuestra época, está en su obra *Ifigenia en Táuride*, basada en la tragedia griega *Ifigenia*, de Eurípides. El argumento de ésta es, en resumen, el siguiente: Ifigenia, hija de Agamenón, iba a ser sacrificada a los dioses para que los barcos griegos tuviesen vientos favorables, pero antes *de* que la maten, una diosa compasiva la lleva a una isla de bárbaros. Allí, Ifigenia convence a Thoas, el rey, de que acabe con una costumbre guardada hasta entonces: la de matar a todo extranjero que arribase a la isla. Esta bárbara costumbre puede parecernos extraña, pero en realidad no debiera sorprendernos tanto. El extranjero, como decía antes, era el ajeno a la tribu y, por tanto, aquel que no se veía enteramente humano en el mismo sentido en

que vemos enteramente humanos a los que nos son próximos. El rey Thoas nombra a Ifigenia sacerdotisa del templo de Artemisa. Es amable con ella. Confía en ella. Pero, un día, llega su hermano Orestes con un amigo. Le proponen escapar, huir, regresar a Grecia sin conocimiento del rey y robar el ídolo de Artemisa. En la tragedia griega, después de atravesar algunas dificultades, lo consiguen.

En el drama de Goethe, ellos proponen el mismo plan y, primero, Ifigenia asiente, pero después cambia de opinión, por parecerle que no podía traicionar al rey que había confiado en ella. En realidad, encara lo que hoy llamamos «dos males»: el mal mayor, probablemente, que la matasen a ella y matasen a su hermano y al amigo y, el mal menor, traicionar al rey. Pues bien, hoy nos inclinamos normalmente a pensar que, si hemos de escoger entre dos males, *debemos* optar por el mal menor. Olvidamos que, al escoger el mal menor, lo único que haremos es aplazar el momento en que el mal mayor terminará por ocurrir con tanta más seguridad.

Ifigenia se niega a escoger entre dos males y propone que no ha *de* haber sólo dos alternativas, sino que pudiera haber una tercera alternativa, una tercera posibilidad, la posibilidad *de* ser humanos. Lo cual significa en este caso decir la verdad al rey, obrar como persona cabal arriesgándose a que el rey la mate, pero evitando los otros dos males que, desde el punto de vista moral, son inaceptables. Y dice la verdad al rey, y el rey contesta: Crees que el rudo es-

cita, el bárbaro, va a oír la voz de la verdad, la voz humana, que Atreo, el heleno, desoyera?». E Ifigenia responde: «Óyela todo aquel nacido bajo el sol por cuyo pecho puro y libre corre el vital venero» (*Obras Completas*, vol. III, págs. 1.593-1.594).

Y efectivamente, en el drama de Goethe el rey queda conmovido por la voz de la verdad y de la humanidad y devuelve a su país a Ifigenia, junto con su hermano y el amigo. La importancia que tiene este drama de Goethe es que, en él, obedecer la voz de la humanidad es la única solución que puede salvar al hombre cuando parece que sólo tiene enfrente varias fuerzas del mal. Creo que esta solución que nos ofrece Goethe tiene cierta significación para nuestra época. Parece que estamos cogidos entre varias alternativas, que a veces reciben nombres diferentes, pero que todas son alternativas de destrucción. Y en mi opinión, nos importa mucho reconocer que, si tomamos en serio la tradición humanista de nuestra cultura, pensaremos, en efecto, si no habrá otras posibilidades aparte de estas alternativas típicas y si la posibilidad más importante no serán la humanidad y la verdad.

Goethe fue también humanista —y esto hay que señalarlo aquí necesariamente— en el sentido de haber sido antinacionalista. Tuvo larga vida, como ustedes saben, y al final de su vida el nacionalismo había prevalecido en Francia y en Alemania y se hizo desenfrenado durante las guerras entre Napoleón y los alemanes, guerras que éstos llamaron de «liberación».

Goethe ha sido, ciertamente, uno de los alemanes más grandes, pero voy a leerles unas cuantas cosas que dijo. Dijo en 1814, y eso era cuando Napoleón había sido vencido ya por el victorioso ejército alemán *de liberación*, que el pueblo alemán no es nada, pero el individuo alemán es algo y, sin embargo, creen lo contrario. Los alemanes debieran dispersarse por el mundo, como los judíos, para poder desarrollar por completo todo lo bueno que encierran en beneficio de la humanidad. Y escribía en una carta (el 15 de marzo de 1799, a Johann Jakob Hottinger): «En el momento en que todo el mundo se ocupa de crear patrias nuevas, para el que piensa sin prejuicios, para el que puede elevarse por encima de su época, la patria está por todas partes y en ninguna».

Vemos a un Goethe ya envejecido luchando contra la nueva ola del nacionalismo, pura negación del humanismo que se había ido desarrollando y difundiéndose en la cultura occidental desde, podríamos decir, el siglo xiii hasta el siglo xviii. Entrado el siglo xix, él fue el último humanista. Después, comenzó la nueva ola del nacionalismo, y es una *de* esas paradojas de la historia que la Revolución Francesa, impulsada por una filosofía esencialmente humanista, fuese precisamente la revolución creadora del nuevo nacionalismo, la que empezó a crear el ídolo nuevo, el Estado nacional, en que el nacionalismo se combina con la revolución industrial, de modo que el Estado nacional representa poderosos intereses económi-

cos y, para servirlos, emplea la fuerza y utiliza los sentimientos nacionalistas.

Este nacionalismo comenzó con la Revolución Francesa y las guerras francoalemanas. Después fue extendiéndose cada vez más en Alemania desde 1871, cuando se unificó por primera vez el país. Lo vemos después desbocado allí mismo, así como en la Rusia estalinista y en la Rusia actual, la Unión Soviética. Halló su manifestación espantosa en dos guerras mundiales y en otra igualmente espantosa: la posibilidad de una tercera guerra, esta vez atómica.

Quisiera leerles una cosa de un hombre que en su vida personal cumplió este paso del humanismo al nacionalismo, y que lo explicó de la manera más sensible. Se trata de un poeta belga, Émile Verhaeren, que había sido pacifista, humanista y socialista antes de 1914 y que, como otros muchos, bajo la impresión de la guerra, pasó del humanismo al nacionalismo. Y escribió las siguientes líneas en un libro que se dedicó a sí mismo (págs. 9-10): «Quien ha redactado este libro que no disimula el odio, llevaba en otra época una vida pacífica... Para el autor de este libro, no ha habido desilusión más grande ni más repentina. Le afectó hasta tal punto que ya no ha vuelto a creerse él mismo. Pero como, en este estado de odio en que se encuentra, le parece como si le hubiese menguado la conciencia, dedica con emoción estas páginas al hombre que había sido en otro tiempo». Quizá sea ésta la expresión más esclarecedora del cambio *de* una persona, que en realidad expresa el

cambio de la cultura y de la atmósfera social entre dos siglos, entre el humanismo dieciochesco y el nacionalismo del xix y del xx.

Quisiera mencionar brevemente que la expresión más importante del humanismo dieciochesco *en* el siglo xix se halla en el pensamiento socialista de diverso tipo y, quizá más claramente, en el pensamiento de Marx. Ahora bien, esto podrá parecer sorprendente a la mayoría de ustedes, porque la mayoría de ustedes han oído que Marx era materialista y creía que el móvil principal del hombre es un móvil material, etc. En realidad, se cita mucho a Marx y se lo entiende muy poco, pero eso pasa también con la Biblia. Desgraciadamente, justo el texto más importante de Marx, que trata del concepto del hombre, su texto filosófico más importante (los *Manuscritos*) no se tradujo al inglés hasta el año pasado. Pero tampoco hace falta leerlo para comprender que la filosofía de Marx es continuación directa de Spinoza, Hegel y Goethe y que el tipo de supuesto marxismo que la Unión Soviética pretende representar tiene tanto que ver con Marx como, digamos, los papas renacentistas con las enseñanzas de Cristo.

Me gustaría leerles una o dos citas, por lo menos para que les parezca menos absurdo esto que les estoy diciendo. La meta de Marx para el hombre era, como la de Spinoza, como la de Goethe, el hombre independiente, el hombre libre: «Un *ser* sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño *de* sí en cuanto se debe a sí mismo su *exis-*



*tencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente» (*Manuscriptos*, pág. 154). «El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total» (*op. cit.*, pág. 147). Este concepto del «hombre total» viene desde el Renacimiento, pasando por Leibniz, Spinoza y Goethe, hasta Marx. «Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad... son... la apropiación de la *realidad* humana... La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros... En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior» (*op. cit.*, págs. 147-148).

Hay otra afirmación de Marx, muy característica de todo pensamiento humanista, que se refiere al ser activo del hombre frente al ser pasivo, detallándolo en el caso del amor. Para Marx, como para Spinoza, la cuestión no es ser amados, como para la mayoría de nosotros, ni se trata de la pregunta corriente de «cómo conseguiré que me ame», sino de *nuestra capacidad* de amar y de la cualidad del amor como una cualidad ac-

tiva: «Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como hombre amante no te conviertes en *hombre amado*, tu amor es impotente, una desgracia» (*op. cit.*, pág. 181).

#### b) *Importancia del humanismo en el presente*

Ahora quisiera hablar de dos aspectos del humanismo que son importantes para nosotros. Uno es, si quieren, un aspecto científico, a saber: ¿hay algo así como una «esencia del hombre»? El siglo XVIII era bastante optimista sobre la esencia del hombre. El cuadro general que se hacía del hombre era el *de* un ser razonable, bueno, y al que se podía encaminar fácilmente por la senda del bien, o influir en este sentido. En cambio, hoy hay quienes nos aseguran, como Reinhold Niebuhr, que tal creencia es casi pecaminosa, esa ingenua creencia en la bondad del hombre. Pero yo no creo que necesitemos demasiado estas reconvenções, porque la época que hemos vivido y estamos viviendo nos ha dado pruebas suficientes de la irracionalidad, y aun de la locura, del hombre. Por eso no hace falta recordarnos todos los días lo malo que es el hombre. La cuestión esencial para la ciencia del hombre es descubrir: ¿cuál es la esencia del hombre? ¿Qué es lo que objetivamente puede calificarse de humano?

En mi libro *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (E. Fromm, 1955a) expuse esta cuestión. En el

contexto de hoy, sólo quiero subrayar que la esencia del hombre no es una sustancia, que no es que el hombre sea bueno o el hombre sea malo, sino que hay una esencia que permanece invariable en la historia. La esencia del hombre es una conjunción o, como dice Heidegger, una locatividad fundamental. Y según yo la entiendo, esta locatividad es precisamente una situación de dicotomía existencial o, por emplear un vocabulario algo menos especial, es precisamente un estado de conflicto entre el hombre como animal que vive dentro de la naturaleza y el hombre como lo único de la naturaleza que tiene conciencia de sí; que, por consiguiente, puede tener conciencia *de* su apartamiento, desamparo y fragilidad; y que, por tanto, debe hallar nuevas vías de unión con la naturaleza y con sus semejantes. El hombre nace, individual e históricamente, y al darse cuenta de su apartamiento del mundo se volvería loco si no encontrase un medio de vencer este apartamiento y recobrar la unión. Estoy convencido de que ésta es la pasión más fuerte del hombre: evitar y superar la plena experiencia del apartamiento y lograr una nueva unión.

La historia *de* la religión, la historia del hombre en general y de los individuos muestra también que hay dos maneras de vencer el apartamiento y lograr la unión. Una que se encuentra en todas las religiones primitivas es un camino de regreso a la naturaleza, volver a hacer del hombre un animal prehumano, por decirlo así, eliminar *en* el hombre lo que es específicamente humano: su razón, su conciencia. Y esta eli-

minación se busca de muchísimas maneras: con drogas, orgías o, simplemente, identificándose con animales, poniéndose en el estado de un animal, oso, león o lobo. Con otras palabras, es la tentativa *de* superar la sensación de apartamiento dejando de ser hombre y regresando al estado natural, en que el hombre forma parte de la naturaleza, y en que podría convertirse en animal. Pero, como dice la Biblia de modo simbólico, una vez que Adán y Eva han dejado el paraíso, es decir, ese estado de unión en que el hombre no ha nacido todavía como hombre, dos ángeles con espadas de fuego vigilan la entrada y el hombre no puede regresar.

Parece que la otra solución la encontró la especie humana del 1500 a.C. al 500 a.C. en China, India, Egipto, Palestina y Grecia: el hombre puede lograr la unión, no regresando, sino desarrollando sus facultades específicamente humanas de razón y amor en tal medida que el mundo llegue a ser su hogar, que haciéndose plenamente humano viva en nueva armonía consigo mismo, con sus semejantes e incluso con la naturaleza. Ésta era la idea del mesianismo profético. Ésta era la idea del pensamiento religioso bajomedieval. Y ésta era la idea del humanismo dieciochesco. En realidad, ésta es la esencia del pensamiento religioso y espiritual de la tradición occidental: que la misión del hombre es desarrollar su humanidad y que, en el desarrollo de esta humanidad, encuentra una nueva armonía y, por consiguiente, el único camino para resolver el problema de haber nacido.

Al nacer, se nos hace a todos una pregunta a la que debemos contestar, no con la cabeza o el cerebro, sino en cada momento con toda nuestra persona. Y sólo hay, en realidad, dos respuestas. Una respuesta es regresar y otra respuesta es desarrollar nuestra humanidad. Y hay muchas personas —y sospecho que en esta época la mayoría— que tratan *de* eludir la respuesta matando el tiempo con las muchísimas cosas que llamamos distracción, o diversión, o esparcimiento, o lo que sea. Pero, según creo, ya vemos que esta solución no es solución, que toda la gente que hace eso está aburrida y deprimida, aunque no se entere.

He hablado con brevedad sobre mi idea de que podemos entender la constitución fundamental del hombre como una situación, no como una sustancia, pero, desde luego, este tema exigiría muchas horas para desarrollarlo, y ciertamente no lo voy a desarrollar. (Véanse las exposiciones que se hacen en E. Fromm, 1947a, GA II, págs. 29-36; E. Fromm, 1955a, GA IV, págs. 20-50; y especialmente, E. Fromm, 1968g, GA IX, págs. 375-391.) Aquí sólo quiero añadir otro aspecto: la misión teórica de desarrollar la idea o conocimiento de lo que es la esencia del hombre sólo llegará a tener importancia en el momento, o para quienes vuelva a estar viva la experiencia de la unión del hombre. Hoy esta experiencia no está viva.

¿Cuál es la experiencia del humanismo? Con este repaso he querido mostrarles que la experiencia del humanismo es, como dijo Terencio, la de que «nada humano me es ajeno». Que yo tengo dentro de

mí toda la humanidad: se da la paradoja de que, no obstante, no haya dos individuos iguales, a la vez; todos compartimos la misma sustancia, la misma cualidad. No hay nada que se dé sólo en ese hombre. Todo se da también en mí. Yo soy criminal y yo soy santo. Yo soy niño y yo soy adulto. Yo soy el hombre que vivió hace cien mil años y yo soy el hombre que vivirá dentro de cien mil años, suponiendo que antes no aniquilemos la especie humana.

Y esto tiene una relación muy significativa con un fenómeno con el que no se suele relacionarlo, a saber, con el fenómeno de lo inconsciente. Freud no fue el primero que lo descubrió, pero ciertamente fue el primero que lo examinó de modo plenamente sistemático. Sin embargo, su concepto de lo inconsciente seguía siendo muy limitado. Creía que se reprimen ciertos deseos instintivos, como los deseos incestuosos o los deseos asesinos. Pues sí, se reprimen. Pero la cuestión es más compleja. ¿Qué es en realidad lo consciente? Nuestro consciente está compuesto por todas las experiencias humanas que cada sociedad nuestra nos permite conocer. Por lo común, y aparte de muy pequeñas diferencias individuales, únicamente solemos enterarnos de aquello que el lenguaje, la lógica o las prohibiciones sociales nos permiten conocer. Hay algo así como un filtro social, y únicamente las experiencias que lo atraviesan son las cosas de las cuales nos enteramos, y éstas son nuestro consciente.

Y, ¿qué es nuestro inconsciente? Nuestro inconsciente es la humanidad. Nuestro inconsciente es el

hombre universal. Nuestro inconsciente es todo lo humano, lo bueno y lo malo, todo lo que hay en los demás, menos ese pequeño sector de lo consciente que representa la experiencia, el pensamiento y el sentimiento de la cultura a la que somos arrojados por azar. Nuestro inconsciente es el hombre total y, por tanto, la gran importancia de estar en relación con nuestro inconsciente es, no la de descubrir nuestros deseos incestuosos, esto, aquello, o lo *de* más allá (lo que a veces puede no carecer *de* importancia). La gran importancia del descubrimiento freudiano *de* la posibilidad de relacionarnos con nuestro inconsciente es precisamente que, estando en relación con nuestro inconsciente, estamos en relación con la humanidad; porque nos relacionamos con el hombre total que hay en nuestro interior y, entonces, efectivamente, ya no hay nada que nos sea ajeno. Ya se deja de juzgar a los demás, en el sentido de considerarnos superiores a ellos. Estando en relación con nuestro inconsciente, en efecto, nos experimentamos a nosotros mismos como experimentamos a cualquier otro.

Esa idea de toda la humanidad que llevamos dentro: esa misma idea se realiza, se manifiesta, se encarna y vivifica al vencer ese apartamiento interior nuestro, por el que sólo somos conscientes de lo que se expresa en nuestra cultura o tribu, y entrar en relación con todo lo que compartimos con la humanidad entera.

El nacionalismo y el tribalismo son precisamente lo contrario. No nos hacen relacionarnos con la humanidad. Nos relacionamos sólo con un sector de la

humanidad, y entonces podemos ejecutar una operación muy sencilla, porque todo el mal que tenemos dentro podemos proyectarlo al extraño, con la natural consecuencia de que el extraño es un demonio y nosotros somos unos ángeles. Eso es lo corriente, eso es lo que vemos en todas las guerras, eso es lo que vemos en las querellas y pendencias personales, y eso es lo que vemos también en ambos bandos de la guerra fría. Creo, efectivamente, que el hombre está obligado hoy a escoger una renovación del humanismo, la de tomar *en serio* el fundamento espiritual de nuestra cultura occidental, que es un fundamento humanista, o de lo contrario no tendrá futuro en absoluto.

Citándolo otra vez, fue Goethe quien dijo: «El tema propio, único y más hondo de la historia del mundo y del hombre, al que todos los demás se subordinan, es y siempre será el conflicto entre incredulidad y fe. Todas esas épocas en que predomina la fe, en cualquier forma que sea, muéstransenos brillantes, tonificadoras del corazón y fecundas para los contemporáneos y para la posteridad. Por el contrario, aquellas otras en que la incredulidad, sea del tipo que fuere, canta una victoria precaria, y aun suponiendo que por un momento logre irradiar aparente brillo, desvanécese luego ante los ojos de la posteridad, porque no hay nadie que de buen grado se avenga a atormentarse por nada, sabiendo que ello es estéril» (*Diván de Occidente y Oriente, Obras Completas*, vol. I, pág. 1.723). El siglo XIII y el siglo XVIII fueron, indudablemente, períodos de fe. Temo que en Occi-

dente nuestra época lo sea de gran falta de fe, que en realidad el odio que vemos cada vez más desenfrenado en el mundo occidental y en Estados Unidos manifiesta sólo el hecho de que el hombre no ama y ni siquiera sabe para qué vive. Este odio manifiesta desesperación moral y derrotismo moral. Si hemos de afirmar nuestra cultura tratando de salvarla por la guerra, no guardaremos nuestras estimaciones y ni siquiera conservaremos la vida, estando las cosas como están.

Creo que todavía tenemos elección si podemos renovar las puras raíces *de* nuestra tradición, que es la tradición grecorromana y judeocristiana del humanismo. Si somos capaces *de* tomar en serio estas estimaciones, estos valores *de* los que hablamos sin parar, nuestra cultura podría recuperar vitalidad y podríamos tener futuro. Pero si no somos capaces *de* esto, verdaderamente Occidente no sobrevivirá digan lo que digan y cualesquiera sean las armas que tengamos. Creo que, en lo fundamental, encaramos una decisión que es la primordial, y que se expresa con belleza en el Antiguo Testamento: «Os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida» (Deuteronomio, 30, 19). Creo que lo que el hombre *tiene que* escoger hoy en el mundo, que está llegando a ser un mundo uno, es precisamente eso, la vida, y eso significa una nueva experiencia de humanismo, o, si no puede escoger esto, mucho me temo que no va a conseguir ese nuevo «mundo uno».

## II

### ACCIONES Y PROCLAMACIONES HUMANISTAS

#### 1. LA IDEA DE UNA CONFERENCIA MUNDIAL (1966)

Las «Observaciones acerca *de* la propuesta de una conferencia papal sobre la resolución de los presentes peligros para la supervivencia de la humanidad» (referencia de una carta de Fromm con esta iniciativa), que se encontraban entre sus papeles póstumos, dan testimonio elocuente de su consternación, su compromiso y la riqueza de ideas para buscar soluciones a la crisis de la humanidad en medio de la guerra fría. En una de las cartas adjuntas, añade Fromm que «la idea le vino de repente y se trata de una tentativa». Que el duro crítico de toda institución religiosa quisiera comprometer en favor *de* una conferencia mundial sobre la paz precisamente al papa de la Iglesia católica tiene que ver, por un lado, con la duradera impresión que le produjo la profunda postura humanista del papa Juan XXIII (1958-1963) y, por otro, con el aumento del prestigio de la Iglesia católica entre la opinión pública mundial por las reformas del Concilio Vaticano II (1962-1965), con su apertura a la misión secular de la Iglesia. De sus papeles póstumos no hemos podido