

EL HUMANISMO COMO CRÍTICA: EL *HOMO NEGANS* DE ERICH FROMM Y EL AMOR CREADOR EN EL PSICOANÁLISIS HUMANISTA¹

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Resumen/*Abstract*

El artículo reconstruye algunas ideas centrales sobre las que Erich Fromm construye su Teoría crítica. Me interesa especialmente la manera en que Fromm orienta su Teoría crítica por un humanismo que él extrae de su discusión con Freud y sobre todo con Marx. Las estaciones a través de las cuales nos conduce el desdoblamiento de estas ideas nos lleva a reparar en la relación que, según Fromm, existe entre crítica, psicoanálisis y humanismo, los conceptos de “carácter social” así como de “inconsciente social” y el tema de la alienación que Fromm define en clave humanista como deshumanización. En la última parte, el artículo trata de establecer algunas correspondencias entre el pensamiento humanista de Fromm y el pensamiento del poeta y ensayista mexicano Octavio Paz.

Palabras clave: Erich Fromm, Octavio Paz, Humanismo, Teoría crítica, carácter social.

Humanism as Criticism: Erich Fromm's *homo negans* and Creative Love in Humanist Psychology

The article intends to reconstruct some of the central ideas that Erich Fromm applies in his version of Critical Theory. I am especially interested in the way in which Fromm orients his Critical Theory in a kind of humanism that he extracts from two of his major sources of inspiration: Freud and mainly Marx. The different topics that will be discussed are: the relationship between criticism, psychoanalysis and humanism, the concepts “social character” and “social unconscious”, and the topic of alienation that Fromm defines from a humanist perspective as dehumanization. The last part of the article tries to establish a dialogue between the humanism in Fromm’s work and the thought of Mexican poet and essayist Octavio Paz.

Keywords: Erich Fromm, Octavio Paz, humanism, critical theorie, social character.

Oliver Kozlarek

Es doctor en Filosofía por la Free University de Berlín y doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana. Imparte cursos de filosofía política y social así como de teoría social en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, México. Ha sido profesor invitado en instituciones como el Kulturwissenschaftliches Institut en Essen, en la New School for Social Research en Nueva York, y en la Universidad Stanford en California. Sus líneas de investigación son: teorías de modernidad y globalización, teoría crítica, globalización y humanismo, y pensamiento político y social latinoamericano. Ha escrito numerosas obras entre las cuales destacan: *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad* (2007); *Entre cosmopolitismo y “conciencia del mundo”* (2007); *Humanismo en la época de la globalización: Desafíos y horizontes* (2009) (con Jörn Rüsen); *Octavio Paz: Humanism and Critique* (2009); *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne* (2011) y *Shaping a Humane World: Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms* (2012) (con Jörn Rüsen y Ernst Wolff). *Multiple experiences of modernity* (2014) (libro colectivo).

Erich Fromm formó parte de la generación fundadora de aquel grupo de investigadores que hoy se conoce con el nombre de la “Escuela de Frankfurt”. Después de que un núcleo del grupo cercano a Max Horkheimer –al cual pertenecía también Fromm– emigró a Estados Unidos, escapando del nacionalsocialismo, Fromm fue una de las personas que pronto empezaron a alejarse del círculo de los alemanes. En 1934, en una carta dirigida a Friedrich Pollock, Horkheimer hizo la observación de que en su opinión Fromm quería llevarse bien con demasiada gente (*Cfr.* Wiggershaus 1997: 298). Este juicio se alimentaba sin duda de la percepción de que Fromm buscaba, y de hecho encontraba, contactos en EE.UU. fuera del “Instituto”. A mediados de 1930 Fromm formó parte de un grupo al que pertenecían, además de la psicoanalista Karen Horney, también procedente de Alemania, y el psicoanalista estadounidense Harry Stack Sullivan, los etnólogos Edward Sapir y Ruth Benedict (*Cfr. Ibid.*: 301-302). Fromm parecía haber logrado de la mejor manera, a diferencia de la mayoría de sus colegas de Frankfurt, integrarse en su país anfitrión.

Otro reproche que Horkheimer –además de Adorno– le hizo a Fromm fue respecto a su autocomprensión teórica. Les parecía, como Rolf Wiggershaus lo expresa en su historia de la “Escuela de Frankfurt”, que Fromm carecía de “la mirada hacia lo existente impregnada por el odio” (*Ibid.*: 298). Si buscáramos una expresión filosófica de esta actitud, tal vez la encontraríamos en la “dialéctica negativa” de Adorno. Pero si fuera cierto que detrás de esta postura filosófica estaba el sentimiento de “odio” –o dicho de manera más neutral: una actitud que se identifica con el rechazo por principio de las condiciones fácticas del mundo dado– podría afirmarse con razón que la posición de Fromm era radicalmente distinta. Él estaba unido al mundo y a las personas que lo habitan a través de una actitud dominada por la responsabilidad, la empatía y el amor: es decir, “cualidades afectivas” en las cuales Fromm suponía la verdade-

ra diferencia entre los seres humanos y las formas de vida no humanas (Fromm 1970: 92).

Sin embargo, sería un error confundir la actitud de Fromm con un conformismo ingenuo. Durante toda su vida, Fromm estuvo convencido de la necesidad de la crítica: tan sólo porque la crítica era un elemento muy importante de su concepción del ser humano. Éste no es únicamente *homo faber*, *homo sapiens* u *homo ludens* sino también *homo negans*, “el ser humano se distingue de todos los demás animales por su capacidad de decir ‘no’” (Fromm 1970: 73).

Fromm sabía también que la capacidad de decir “no”, por muy importante que sea, no basta para definir al hombre. Al ser humano que sólo sabe decir “no” le falta la capacidad de la esperanza, que tiene igual importancia. “Cuando hemos renunciado a toda *esperanza*, hemos atravesado las puertas del infierno –sepámoslo o no– y hemos dejado atrás nuestra propia humanidad” (*Ibid.*).

¿Hay aun en todo esto –podríamos preguntar ahora– siquiera una chispa de aquello que podemos llamar “teoría crítica”? ¿Acaso Horkheimer no tenía razón al suponer que Fromm había abandonado el rumbo de la “Teoría crítica” que él creó? Yo creo que no; por el contrario, en la obra de Fromm encuentro los inicios de una teoría crítica de la modernidad actual que de manera determinante busca poner nuevamente en primer plano la centralidad del ser humano como patrón normativo. De esta manera Fromm se orienta en los valores de la Ilustración. Estos adquirieron mucha importancia para los judíos de Europa occidental durante el siglo XIX y la así llamada “emancipación judía”. Con este término los historiadores se refieren a un proceso en el que se les permitía a los judíos disfrutar de los mismos derechos al igual que a los demás ciudadanos. Cabe mencionar que sobre todo en Alemania este proceso condujo a una situación en la cual las diferencias entre judíos y aquellos que no lo eran se empezaron a manifestar exclusivamente en la diferencia de prácticas religiosas. De acuerdo con Gertrud Koch y Hauke Brunkhorst (1990) se puede decir que sobre todo entre los integrantes

de lo que posteriormente se conocía bajo del nombre de la “Escuela de Frankfurt” esto provocó un compromiso muy fuerte con la Ilustración y los valores que ésta reflejaba.

A continuación quiero demostrar cómo la crítica de Fromm a la modernidad sigue ateniéndose impertérritamente al legado humanista e ilustrado. Ambas pretensiones las recoge sobre todo del psicoanálisis y de la teoría de Marx.

1. Humanismo y crítica

En 1931, Max Horkheimer escribió en su famoso discurso “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social” acerca de la filosofía social:

Como su fin último aplica la interpretación filosófica del destino del *hombre*, no en cuanto individuo, sino como miembro de una comunidad. Por lo tanto, ha de ocuparse sobre todo de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del *hombre*: del Estado, derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la *humanidad* en general (Horkheimer 1988: 20; las cursivas son mías).

Es decir, lo que en primera instancia le importaba a Horkheimer era el ser humano. Sólo en segundo lugar se interesaba por “los individuos”, “la colectividad”, “el Estado”, “la economía” y “la religión”, o sea, todo aquello que una y otra vez está en el centro de las actuales investigaciones sociales. Al final Horkheimer vuelve a aclarar que todos estos fenómenos sólo importan porque son, pues, creaciones de la “humanidad”. Para comprender al ser humano es preciso fijarse en sus creaciones. Pero al mismo tiempo se trata de recordar –contra la autonomía de nuestro interés por las diferentes creaciones– que todas ellas no reencuentran su sentido unificador sino en el ser humano.

Si para Horkheimer la centralidad del ser humano todavía pudo haber sido natural, es evidente que después de la Segunda Guerra Mundial

el clima cambió casi por completo. Michel Foucault es tal vez uno de los pensadores que mejor lo comprendieron y asimilaron: “Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido” (Foucault 1985: 15). Él explica:

A todos aquellos que todavía quieren hablar del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que el hombre es en su esencia, aquellos que desean tomarlo como punto de partida en sus intentos por alcanzar la verdad, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa (*Ibid.*: 332s.).

En uno de sus últimos textos del año 1984, Foucault declara finalmente que lo que le molestaba del humanismo era que éste en el fondo contradecía a la Ilustración como él la entendía. Foucault la comprendió, muy en el sentido de Kant, como “salida” permanente, es decir, como crítica permanente: “La crítica es, por así decirlo, la bitácora de la razón que se emancipó con la *Aufklärung*, y la *Aufklärung* es, a la inversa, la era de la crítica”² (Foucault 2005: 694). Pero Foucault quería distinguir al humanismo precisamente de este programa de la Ilustración *en cuanto* crítica:

El humanismo es totalmente otra cosa: es un tema, o más bien un conjunto de temas, que han reaparecido varias veces a través del tiempo en las sociedades europeas. Esos temas, siempre ligados a juicios de valor, evidentemente siempre han variado mucho, tanto en su contenido como en los valores que han sostenido (*Ibid.*: 700).

Pero ¿son la crítica y el humanismo en verdad tan incompatibles como pensaba Foucault? Preguntado de otra manera: ¿qué consecuencias tienen un pensamiento, un lenguaje, si se les elimina la referencia al ser humano? Esta pregunta ya fue planteada por Leo Löwenthal. Él citó a Norman E. Nelson:

Los sociólogos pueden no ser los monstruos que los literatos imaginan que son, pero bien pueden estar creando un monstruo que opacará la bomba de hidrógeno. Están construyendo una maquinaria impersonal para analizar a los seres humanos en partes estándar intercambiables, a fin de clasificarlos en prácticos casilleros y volver a armarlos conforme a la especificación (citado en: Lipset/Löwenthal, *Culture and Social Character*, 1961: 30).

En este contexto Löwenthal –quien, como es bien sabido, fue también cofundador de la “Escuela de Frankfurt”– abogó por una “crítica verdaderamente humanista” que se opusiera al “uso instrumentalista del lenguaje” así como, en términos generales, a un lenguaje instrumentalista que mimetiza a la lógica instrumental incluso *industrial* que impera sobre las realidades sociales, culturales y políticas (Löwenthal 1980b: 379). Cabe recordar que los diversos proyectos de crítica de la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt convergieron justamente en la crítica de esta lógica industrial que no solamente permeaba a casi todos los aspectos de la vida moderna, sino que se veía reproducida a través de lo que podemos llamar en palabras de Max Horkheimer la “teoría tradicional” y a la cual él oponía una teoría crítica. Teoría crítica es, por lo tanto, siempre una especie de crítica del lenguaje de las teorías tradicionales.

También el sociólogo Friedrich Tenbruck –quien en la década de 1950 fue por un breve tiempo asistente de Max Horkheimer en el nuevamente inaugurado *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) en Frankfurt– reconoció que la “supresión del hombre” (Tenbruck 1984) en los lenguajes de las ciencias sociales guarda estrecha relación con la “visión del mundo de la sociología”, en la cual se afirma que “el ser humano, en lugar de actuar él mismo, no cumple sino roles sociales”. Y la eliminación del ser humano de los lenguajes de las ciencias sociales parecía significarle a Tenbruck principalmente la pérdida de su competencia crítica.

La pregunta vital tan difícil de concebir pero siempre central para el hombre, de cómo quiere ser o cómo tal vez debe ser, ha sido cancelada sin recambio en favor de la única pregunta: cómo se encuentra. Todos los contenidos culturales, mentales, éticos y espirituales son degradados a accesorios de la sociedad; cualquier colectividad humana ya no significaría más que su institución exterior; todas las formas de existencia históricas –imperios, pueblos, naciones, comunidades culturales– están siendo privadas de su particularidad para poder reducir las al nivel cero estándar de estructuras sociales; la sociedad misma es desnaturalizada para ser un constante proceso de diferenciación social, cuya promesa secreta de una mejora continua de las condiciones de existencia externas no es capaz de ocultar a largo plazo la vaciedad inútil de este proceso (*Ibid.*: 50).

La crítica –a saber, no sólo en forma negativa como crítica a las condiciones existentes sino en forma positiva como orientación por la imagen de un “mundo mejor”– es en mi opinión difícil de pensarla sin la pregunta que Tenbruck puso en el centro, de cómo quieren ser los seres humanos o, dicho de otra forma: sin una idea de qué significa realizar una vida humanamente digna. Ahora quiero demostrar que ésta fue también la pregunta irreducible de Erich Fromm, la cual alcanzó su expresión determinante en su psicología humanista.

2. Humanismo, psicoanálisis y crítica

La intención central de Fromm consiste en desplazar las reflexiones sobre el ser humano desde la especulación conceptual –es decir: del reino de la filosofía– hacia la psicología. Para él, el humanismo y la psicología tienen un nexo estrecho. En un breve texto de 1963 (Fromm 1999a) trata de explicar dicho nexo, definiendo el humanismo como la

creencia en el ser humano, en su posibilidad de desarrollarse hacia niveles cada vez superiores, en la unidad de las razas humanas, en la tolerancia y la paz, en la razón y en el amor como las fuerzas que permiten al ser humano realizarse y convertirse en aquello que ya es en potencia (*Ibid.*: 3).

Fromm se orienta aquí primeramente por el humanismo europeo de los siglos XV y XVI, pero después sobre todo por el humanismo del siglo XVIII que según Fromm marcó de manera primordial la Ilustración. Es especialmente la idea hecha famosa por Kant, de que el hombre es en todo momento un fin en sí mismo pero nunca un medio para alcanzar otros fines, la que Fromm entiende como un “máxima” esencial de esta tradición humanista de la Ilustración y que asimiló para sí mismo.

Sin embargo, Fromm no pretende definir el humanismo únicamente de modo positivo. Más bien insiste en que cualquier humanismo representa en sí ya una señal de alerta:

Por lo menos hay que señalar que el humanismo siempre ha sido una respuesta al peligro de deshumanización, a la amenaza de la raza humana. En el siglo XVI, el humanismo fue la respuesta a la amenaza generada por el fanatismo y la destrucción de las guerras religiosas. En los siglos XVIII y XIX fue la respuesta a la amenaza por las guerras nacionales y a la conversión de las personas en un medio de producción (*Ibid.*: 5).

Esta comprensión es no sólo histórica en el sentido más trascendente sino también dialéctica. Es la falta de humanidad la que provoca las respuestas humanistas. También la conexión de Fromm con las diversas tradiciones del humanismo quiere comprenderse claramente ubicada en términos históricos. Cuando Fromm escribió su artículo en los años 1960, él veía la mayor amenaza para la humanidad en los arsenales de armas nucleares destructoras del género humano y en la “burocratización total del hombre” (*Ibid.*).

La psicología o, más exactamente, el psicoanálisis que conecta con Freud (enfrentándolo, no obstante, también críticamente) sigue para Fromm las huellas del humanismo europeo. Su enfoque no puede reducirse, en la opinión de Fromm, a la curación de neurosis, sino que constituye sobre todo también una “teoría del hombre” (*Ibid.*: 7). Además se ubica dentro de la tradición de la Ilustración, cuyo logro consiste de acuerdo con Fromm en haber encauzado al ser humano sin lugar a confusiones hacia

la concientización de sí mismo. Es precisamente en este sentido que el psicoanálisis hizo aportaciones enormes —dice— porque su objetivo es la revelación del inconsciente.

Para Fromm, la concientización del inconsciente constituye un paso importante en el camino hacia la comprensión del actuar humano. Freud había reconocido que aquello que estamos haciendo intencionalmente por querer hacerlo, en realidad surge con frecuencia de una especie de autoengaño, de la “ilusión”, siendo en el fondo aquello que quiere la “sociedad”. Sin embargo, para reconocer como intenciones propias aquello que la sociedad proyecta en nuestras intenciones y actuar en consecuencia, es igualmente necesario que suprimamos nuestros deseos más intrínsecos. Al permitirnos el acceso al inconsciente, el psicoanálisis no sólo nos devuelve nuestros deseos y esperanzas suprimidas, sino que abre también aquella dimensión de nuestra existencia humana que compartimos con todas las demás personas. Dice Fromm:

Es entonces a través de la concientización del inconsciente que la mera idea de universalidad del ser humano se convierte en la experiencia viva de su universalidad, de manera que se trata de la realización vivida de la *humanitas*. Quien vive lo inconsciente se reconoce a sí mismo como ser humano; sabe que trae dentro de sí todo lo humano, de modo que ya nada de lo humano le es extraño. Él conoce al extraño y lo ama porque él para sí mismo ya no es un extraño (*Ibid.*: 10).

Sobre esta base sería difícil sobreestimar el quehacer de la psicología y sobre todo del psicoanálisis. Sin embargo, Fromm exigió que se extralimitara su disciplina para poder cumplir su obligación humanista. Al querer comprenderse cada vez más como “ciencia” en un sentido positivista, la cual incluía un método científico, se ocupaba preferentemente de “mecanismos, formaciones de reacciones, pulsiones, mas no de los fenómenos específicamente humanos: el amor, la razón, la consciencia y los valores” (Fromm 1999b: 233). Con ello la psicología había renunciado a su tarea de trabajar en la “salud del alma” de las personas. La situación había sido muy diferente todavía —recuerda Fromm— cuando

los grandes filósofos griegos, especialmente Sócrates, Platón y Aristóteles, se comprendían como “médicos del alma” que se ocupaban del ser humano como de un “fin en sí mismo”, buscando proveerle “la felicidad y el desenvolvimiento de su alma” (*Ibid.*: 232).

Conducido por una psicología humanista que se pone, no tanto al servicio de la *psique* sino del *ser humano*, Fromm creía poder resolver también algunas de las tareas filosóficas más importantes. En su libro *Man for Himself* se propuso diseñar una “psicología de la ética”.³ Respecto de la cuestión de una “ética humanista” partió del supuesto de que la ética podía liberarse de sus cadenas metafísicas principalmente bajo la conducción de una psicología humanista.

Asimismo, con su búsqueda de una ética universal Fromm quería hacer frente al relativismo: “Se afirma que los juicios de valor y las normas éticas son exclusivamente asuntos de gusto o preferencias discrecionales, y que por eso no es posible hacer proposiciones objetivamente válidas”. Él, en cambio, propone volver a la “gran tradición de la ética humanista” que había estudiado al “hombre en su totalidad físico-espiritual” y según la cual el destino del ser humano era principalmente “ser él mismo” (*Cfr.* Fromm 1999b: 9).

Es precisamente en este contexto que atribuye una misión central a la psicología; porque las “normas éticas” cuyo origen está en el ser humano mismo no se convierten en un problema sino cuando no son observadas, lo cual “tiene como consecuencia una desintegración psíquica y emocional” (*Idem*).

La gran tradición del pensamiento ético humanista creó el fundamento para sistemas de valores que se basan en la autonomía y razón humanas. Todos estos sistemas partían del supuesto de que se tiene que conocer la naturaleza del hombre para saber qué es bueno o malo para él. Por tanto, por principio eran también investigaciones psicológicas (*Ibid.*: 8).

Ahora, la función de la psicología —no sólo para la ética humanista, sino para el humanismo de Fromm en su totalidad— consiste en que ella

puede establecer directrices para una vida correcta. “El punto de Arquímedes de la dinámica específicamente humana reside en esta singularidad de la situación humana. La comprensión de la psique humana debe fundarse en el análisis de aquellas necesidades del hombre que provienen de las condiciones de su existencia” (Fromm 1999d: 22). Es a partir de esta estructura que Fromm va construyendo su crítica de la sociedad moderna.

3. El “carácter social” y el “inconsciente social”

La situación actual da la impresión de que la influencia de Jacques Lacan dominaba el mundo académico de la posguerra. En cambio, los lectores de Fromm eran más bien aficionados a la divulgación científica. Algunos *bestsellers* como *El arte de amar* (1956) o *Tener o ser* (1967) contribuyeron a esta reputación atribuida a la divulgación. Sin embargo, esto no siempre fue el caso: en los años 1940 y 1950 los trabajos de Fromm influyeron claramente en el ámbito académico.

Ejemplo de ello es el libro de David Riesman y sus colaboradores: *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character* (1950). Aunque la obra y su autor hoy apenas están siendo citados, también es cierto que *The Lonely Crowd* no sólo fue uno de los libros de sociología más vendidos de su época sino que, siendo una crítica de la sociedad estadounidense contemporánea, pertenecía absolutamente al género de sociología crítica. Riesman se orienta en su estudio por un concepto que procede de Erich Fromm: el de “carácter social” (Riesman 1967: xxi). Expone Riesman:

Hablar de carácter en estos términos es hablar del carácter como ‘carácter social’, el carácter claramente generalizado en la sociedad [...] La suposición de que un carácter social existe siempre ha sido una premisa más o menos invisible en el lenguaje común, y se está convirtiendo en una premisa más o menos visible en las ciencias sociales⁴ (*Ibid.*: 4s.).

Este concepto es para Fromm un elemento esencial de su crítica social informada por el psicoanálisis. El “carácter social” constituye la parte *consciente* del carácter de un individuo que, sin embargo —este es el punto clave de Fromm—, es determinada por las circunstancias sociales. Explica Fromm:

El hombre vive siempre en un tipo de sociedad específico. Puede tratarse de una sociedad de cazadores de cabezas y guerreros agresivos, de agricultores apacibles que colaboran, de siervos feudales y artesanos o de obreros industriales y empleados modernos. Tiene que vivir en una sociedad si es que quiere vivir, y cualquier sociedad tiene que formar y condicionar las energías de las personas de tal manera que quieran hacer lo que tienen que hacer. Así, las necesidades de la sociedad se convierten en necesidades personales, se convierten en el ‘carácter social’ (Fromm 1999a: 9).

Ahora bien, para poder valorar la pretensión crítico-analítica de este concepto es preciso recordar lo que se dijo en el párrafo anterior. Si el “carácter social” es la conciencia ‘colocada’ en el individuo por la sociedad, podemos suponer que Fromm debe haber considerado esta conciencia como algo que no necesariamente coincide con las verdaderas necesidades y deseos humanos. Fromm suponía que las necesidades y deseos del hombre suprimidos por la conciencia social se encuentran en el inconsciente.

Como hemos visto, el psicoanálisis crea un acceso al arsenal del inconsciente. A saber, abre al individuo una puerta hacia las condiciones universales a las que todos los seres humanos estamos expuestos de la misma manera. Al seguir este método de psicología individual que se remonta en Freud, Fromm se orienta, no obstante, en su crítica social más bien por Marx. También Marx reconoció que aquello que presuponemos como consciente no es sino una parte de la realidad que determina nuestro actuar y pensar. Y también para Marx se trataba de revelar la cualidad ilusoria de la conciencia como “conciencia falsa” (ideología) (*Cfr.* Fromm 1981: 9ss.). Pero Marx percibió, a diferencia de Freud, que lo “desplazado” hacia el inconsciente es no sólo expresión de lo humano

universal sino de necesidades y deseos humanos que se “suprimen” en una sociedad *determinada*. Por tanto, el desnudamiento del inconsciente promete visualizar no sólo aquello que es común en todos los seres humanos, sino ante todo aquello que *no* es admitido en una sociedad *determinada*. El hacer consciente el “inconsciente social” constituye en este sentido una crítica a las respectivas condiciones deshumanizadoras de la sociedad. Y hay algo más que le importa a Fromm en este contexto:

Marx [...] es el primer pensador que reconoció que la realización del hombre universal totalmente despierto no será posible sino en el marco de cambios sociales que conduzcan a una nueva organización económica y social verdaderamente humana de la humanidad (*Ibid.*: 103).

Es decir, los conceptos del carácter social y del inconsciente social son claves conceptuales para una teoría social crítica orientada en última instancia por un humanismo que no se basa en especulaciones abstractas y metafísicas sobre la *conditio humana*, sino que extrae la “situación humana” (Fromm) del proceso de la crítica de las circunstancias sociales mismas. Dicho de otra manera: no es sino el proceso de la crítica social el que permite pensar un humanismo no metafísico. Por consiguiente, el humanismo y la crítica no son actividades intelectuales que se contradicen sino que, en la perspectiva de Fromm, se condicionan mutuamente.

4. La alienación y deshumanización en la sociedad moderna

A diferencia de Freud, Fromm no creía que el problema del hombre eran la sociedad o la cultura en sí. Su crítica se refería principalmente a la sociedad *moderna*. La siguiente cita evidencia el grado en que Fromm mismo se sentía extraño en ella:

En realidad, la vida moderna nunca ha sido totalmente comprensible para mí. No entendía por qué la gente vivía así. Y me daban pena. Mi hogar espiritual era, por así decirlo, un ambiente medieval. En éste, todo se orientaba por el

aprendizaje tradicional, el perfeccionamiento del hombre, valores espirituales. Y aunque asistí a una escuela alemana y participaba, lo mismo que cualquier otro joven o estudiante que vivía en Alemania, de la cultura alemana, me sentía –no totalmente, pero muy claramente– como extraño: e incluso nunca me arrepentí de ello (Citado en: Funk 1992: 6).

Esta revelación no delata a una mente conservadora que soñara con tiempos pre-modernos. Por el contrario: la experiencia de sentirse extraño es una experiencia profundamente moderna que Fromm resume con el concepto de alienación: “Por ‘alienación’ se entiende una especie de experiencia en la que la persona se experimenta a sí misma como a un extraño. Se encuentra, por así decirlo, alienada de sí misma” (Fromm 1999d: 88). Fromm describe aquello que constituye esta alienación de sí mismo como una especie de cosificación. El hombre alienado “se experimenta a sí mismo y a los otros de la misma manera que uno experimenta las cosas: con los sentidos y con el sentido común, pero sin entrar en una relación productiva con ellos ni con el mundo exterior” (*Ibid.*). Y en el mismo texto dice más adelante: “La alienación en nuestra sociedad moderna es casi total. Caracteriza la relación del hombre con su trabajo, con las cosas que consume, con el Estado, con sus prójimos y consigo mismo” (*Ibid.*: 90).

Como particularmente problemática consideraba Fromm la experiencia de alienación en el tratamiento de otras personas. Ante esta problemática Fromm aclara una y otra vez cuánto ha avanzado la alienación en las sociedades modernas. Los individuos no aparecen ya sino como abstracciones que cumplen ciertas funciones y fines para otros (*Cfr. Ibid.*: 100). Incluso las ‘relaciones amorosas’ han adoptado un carácter intrínsecamente utilitarista. El otro cumple el fin de satisfacer el placer sexual, o bien, con él se forma una “pequeña comunidad de intereses”, en la cual cada uno es su propio prójimo (*Ibid.*: 101). Una de las consecuencias de esta lógica de relaciones preponderantemente utilitarista es que no se confía en otras personas.

Fromm elucida los efectos que esta *condition moderne* produce sobre la vida social al señalar –recordando a Ferdinand Tönnies– la disolución de

las fuerzas de unión comunitaria. Sin embargo, más importante que la colectividad pre-moderna es para Fromm el señalar que el individuo es motivado “por sus intereses egoístas, mas no por su solidaridad con los congéneres ni por el amor hacia ellos” (*Ibid.*). Es decir, para él se trata no tanto de ontología social sino de cómo en principio las personas entran en relaciones con otras personas y qué actitudes toman hacia el respectivo otro.

Por tanto, la alienación constituye para Fromm un proceso de deshumanización. En el proceso de alienación el hombre es deshumanizado. Fromm ve en ello una patología grave que sólo puede “curarse” si el hombre se concientiza respecto de su humanidad y de aquella de sus congéneres. Ésta la deduce de la negación de aspectos centrales de la alienación apoyándose en un procedimiento dialéctico, llegando así a la determinación “positiva” siguiente:

El hombre psíquicamente sano es el hombre productivo y no alienado; es el hombre que con amor entra en relación con el mundo y utiliza su razón para comprender la realidad objetivamente; es el hombre que se experimenta a sí mismo como un singular ente individual, sintiéndose al mismo tiempo unido a sus prójimos, que no se somete a ninguna autoridad irracional y reconoce voluntariamente la autoridad racional de su consciencia y su razón, que durante toda su vida se encuentra en el proceso de nacer y que considera el regalo de su vida como la oportunidad más valiosa que posee (*Ibid.*: 192s.).

5. Dialéctica entre la soledad y el amor

El mismo año que en Estados Unidos salió el libro de Riesman, *The Lonely Crowd*, el poeta y ensayista mexicano Octavio Paz publicó en su país *El laberinto de la soledad*. En esta obra explica que la soledad no es un problema exclusivamente mexicano ni tampoco es propio de una época determinada. Por el contrario, Paz insiste: “Todos los hombres, en algún momento de su vida, se sienten solos; y más: todos los hombres están solos. Vivir, es separarnos del que fuimos para internarnos en el que vamos a ser, futuro

extraño siempre. La soledad es el fondo último de la condición humana” (Paz 1981: 201). Pero Paz sabía también que la *conditio humana* no se reduce a la experiencia de la soledad. De ella resulta más bien el deseo permanente de unirse a otras personas. “El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro [...] El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión” (*Ibid.*). *Comunión* puede ser una palabra de connotación religiosa; pero para Paz era más importante el significado social contenido en ella. La sensación de soledad, podría decirse ahora, explica el hecho de que el hombre intente recurrentemente unirse a otras personas. En eso se generan todas las constelaciones de sociabilidad humana que describimos hoy en día con términos como “sociedad”, “colectividad”, “civilización”, pero también “cultura”.

La experiencia de la soledad también ocupa un papel esencial en la crítica de la sociedad y cultura modernas de Fromm. Esto se manifiesta sobre todo en su *opus magnum*: *Escape from Freedom*. En ésta, Fromm se interesa particularmente por las consecuencias del proceso de individualización:

La tesis de este libro es la de que el hombre moderno, liberado de los lazos de la sociedad preindividualista –lazos que a la vez lo limitaban y le otorgaban seguridad–, no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, esto es, la expresión de su potencialidad intelectual, emocional y sensitiva. Aun cuando la libertad le ha proporcionado independencia y racionalidad, lo ha aislado y, por lo tanto, lo ha tornado ansioso e impotente (Fromm 2006: 24).

Esta observación le causaba preocupación a Fromm, no tanto porque haya sido un dogmático de la libertad sino porque suponía un nexo entre el “miedo a la libertad” y la disposición de renunciar a ésta. Para poder explicar esta disposición –que según Fromm era causal del totalitarismo– recurrió, por un lado, a una *teoría antropológica de la sociabilidad humana* y, por el otro, a una *crítica sociocultural de la modernidad*.

Fromm desarrolló su teoría de la sociabilidad humana distanciándose de Freud. Aunque creía que la disposición de renunciar a la libertad puede explicarse en categorías psicológicas, sostuvo que para ello tenía que comprenderse bien la interacción entre la constitución psicológica

de los individuos y su inserción en relaciones sociales. Según Fromm, Freud no había sido capaz de ello porque para él el individuo y la sociedad constituían dos dimensiones ontológicamente independientes.

Freud aceptaba la creencia tradicional en una dicotomía básica entre hombre y sociedad, así como la antigua doctrina de la maldad de la naturaleza humana. El hombre, según él, es un ser fundamentalmente antisocial. La sociedad debe domesticarlo, concederle unas cuantas satisfacciones directas de impulsos que, por ser biológicos, no pueden extirparse; pero, en general, la sociedad debe purificar y moderar hábilmente los impulsos básicos del hombre. Como consecuencia de tal represión de los impulsos naturales por parte de la sociedad, ocurre algo milagroso: los impulsos reprimidos se transforman en tendencias que poseen un valor cultural y que, por lo tanto, llegan a constituir la base humana de la cultura. Freud eligió el término sublimación para señalar esta extraña transformación que conduce de la represión a la conducta civilizada (*Ibid.*: 34).

Lo que más le desconcertaba a Fromm de la concepción de Freud era el hecho de que éste consideraba al ser humano en tanto individuo como una unidad determinada biológicamente y relativamente estática. En este sentido, las relaciones de los individuos hacia el “mundo” –tanto el natural como el de los prójimos– parecen estar determinadas únicamente por una lógica puramente utilitarista de medios y fines. Fromm veía en esto una debilidad ideológica del pensamiento de Freud: éste repetía e incluso confirmaba la “razón instrumental” de la sociedad capitalista.

Una crítica de ello debía iniciar con una nueva comprensión normativa de las relaciones interpersonales. Y es precisamente en este contexto que Fromm desarrolla una idea que hace recordar a Paz.

Las necesidades fisiológicamente condicionadas no son la única parte fundamental de la naturaleza humana. Hay otra parte igual de irresistible, una que no tiene sus raíces en los procesos corporales sino en la esencia misma del modo y de la práctica de vida humanos: la necesidad de estar relacionado con el mundo fuera de uno mismo, *la necesidad de evitar la soledad* (*Ibid.*: 15; las cursivas son mías).

¿Significa esto –podríamos preguntar– que la noción moderna de libertad tiene que considerarse como fracasada por contradecir a la na-

turalidad humana? Tal conclusión sería precipitada para Fromm. En su opinión es más bien necesario redefinir la *cualidad* de la relación de seres humanos libres hacia sus prójimos y el mundo “natural”.

La otra forma, la única que es productiva y que no termina en un conflicto irresoluble, es la de la relación espontánea entre el hombre y la naturaleza [...]. Tales relaciones –cuyas expresiones más importantes son el amor y el trabajo productivo– están arraigadas en la integración y la fuerza de la personalidad total [...] (*Ibid.*: 25).

Para Fromm, la soledad no es el último destino del hombre, no se trata de una fatalidad ineluctable. Si bien para él la experiencia de soledad aumenta en principio con la creciente evolución de la civilización humana, esta situación no se hace crítica sino cuando las personas de una sociedad no saben manejarla, intercambiando las fuerzas liberadoras por nuevos vínculos irracionales.

Es así que Fromm y Paz comparten la preocupación por las relaciones interhumanas. Sin embargo, a continuación quiero mostrar que hay una diferencia esencial en la manera en que ambos comprendieron el desarrollo sociocultural de la modernidad.

6. ¿Filosofía de la historia o crítica de la cultura?

a) Fromm y la meta narrativa de la modernidad

Aunque Fromm era marxista, de ninguna manera se cerraba ante las orientaciones culturales que marcaron el mundo moderno. La mayor parte de su libro de 1941 la dedica a la reconstrucción de evoluciones de la historia cultural en Europa. No obstante, busca al mismo tiempo los factores psicológicos que en su opinión determinaron el destino del mundo occidental. La creciente individualización y racionalización reforzaron en la civilización occidental el deseo de volver a ponerse bajo el yugo de un poder

autoritario e incluso totalitario, tal como lo reveló la historia reciente del siglo xx, cuyo testigo era Fromm. Para poder explicarlo, Fromm remite a la Reforma como movimiento cultural y a las condiciones psicológicas de este movimiento, Lutero y Calvino. A ambos les imputa haber perdido las oportunidades que el descubrimiento de la libertad ofrecía en la Edad Moderna temprana, no sólo para sí mismos sino también para su generación y las posteriores, teniendo en cuenta su importantísimo papel como multiplicadores culturales. Llega a la conclusión:

Así, Lutero y Calvino prepararon al hombre psicológicamente para el papel que tenía que asumir en la sociedad moderna: de sentir que él mismo era insignificante y de estar dispuesto a subordinar su vida exclusivamente a fines que no eran suyos. Una vez dispuesto a no convertirse sino en el medio para la gloria de un Dios que no representaba ni justicia ni amor, el hombre estaba lo suficientemente preparado para aceptar el rol de un servidor de la máquina económica —tal vez un 'Führer' (2006: 96).

Sin embargo, es tal vez su natural focalización en la Ilustración *européa* donde reside una de las causas de lo limitado de su crítica. Porque al igual que la Ilustración europea es entendida como expresión de una historia universal de la civilización humana, las patologías que provoca el proceso de individualización y las respuestas que produce son comprendidas como universales. Esto se manifiesta al discutir Fromm la realidad no europea, tal como la experimentó en EE.UU. donde vivía desde los años 30 del siglo xx. La realidad de la sociedad y cultura estadounidenses parece constituir la culminación de evoluciones que habían iniciado en Europa; en ella se manifiesta con toda claridad el carácter industrial y mecánico de la vida social:

La inmensidad de las ciudades en las que se pierde el individuo, edificios tan altos como montañas, el constante bombardeo acústico por la radio, grandes titulares que cambian tres veces al día, dejándole a uno ninguna opción para decidir lo que es importante, shows en los que un centenar de niñas demuestran con precisión cronométrica su habilidad de eliminar el individuo y actuar como una máquina poderosa pero suave, el palpitante ritmo de jazz: estos y muchos

otros detalles son expresiones de una constelación en la que el individuo se enfrenta a dimensiones incontrolables, en comparación con las que es una pequeña partícula (*Ibid.*: 113).

Sin duda, sería injusto reprochar a Fromm en este caso una arrogancia europea.⁵ Pero sí queda de manifiesto que su crítica de la modernidad apenas distingue entre Europa y Norteamérica. En ambos casos aplican las mismas presuposiciones de historia cultural, y Fromm observa en ambos casos tendencias deshumanizantes similares en la actualidad. Para Fromm la sociedad moderna existe en singular. Las evoluciones en Norteamérica y Europa señalan la dirección y son dignas de crítica. Fromm reproduce en su crítica la meta narrativa de la modernidad. Estas consideraciones me conducen por una vía a través de la cual a una posible crítica de las ideas de Fromm es indispensable.

b) Fromm en México: ¿un encuentro perdido con una modernidad distinta?

Es a través del prisma de esta comprensión convencional de la modernidad que Fromm miraba también hacia la realidad de México, país donde se estableció en 1950 y en cuya universidad más grande, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), enseñó hasta el año 1965. Como era típico de su generación, Fromm parece haber visto en México sobre todo el país de civilizaciones antiguas. A éstas se refirió una y otra vez desde su traslado. De la actualidad de México no se ocupaba sino en el estudio *Social Character in a Mexican Village* que publicó en 1970 junto con Michael Maccoby (*Cfr.* Fromm/Maccoby 1996; *Cfr.* también Peris Vidal 2007: 58). Como lo sugiere ya el título, enfocaba la parte rural de la población del país que todavía hoy en día –y aún más en aquellos años en los que Fromm y Maccoby investigaban en México– parece confirmar el prejuicio propio de la teoría de la modernización, de que México debe ser una sociedad profundamente pre-moderna.⁶

No es seguro que Fromm haya leído autores mexicanos o latinoamericanos. Ciertamente publicó junto con el filósofo Ramón Xirau una antología con el título *The Nature of Man* (1968), pero este libro no se ocupa de temas mexicanos. No obstante, cabe notar que en la introducción redactada por ambos autores se menciona *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz: “El hombre es un ser en cuya naturaleza encontramos un impulso de trascenderse a sí mismo, un impulso de ser él mismo en la relación con otros” (*Cfr.* la excelente discusión de este problema en O. Paz 1962) (Fromm/Xirau 1968: 19). El editor de las *Obras Completas* de Fromm, Rainer Funk, insiste en una nota que la introducción “evidencia totalmente la mano de Fromm” (*Cfr.* Funk 1999: 534). No obstante, yo creo que al menos el señalamiento de Paz proviene más bien de Xirau, quien se impresionó mucho por las ideas de Paz y quien expresa su fascinación por el premio nobel mexicano en otros escritos suyos.⁷ Por tanto, no hay certidumbre sobre si Fromm mismo conocía el pensamiento de Paz.

Estos detalles biográficos y filológicos me parecen importantes porque creo que refuerzan la sospecha de que la percepción que tuvo Fromm de México estaba impregnada enteramente por su noción convencional de la modernidad. Ésta hizo comprender a México como una sociedad más bien “tradicional” cuya modernización aún estaba por realizarse. Manuel Peris Vidal supone incluso que Fromm vino a México para generar un distanciamiento crítico de la “sociedad norteamericana”, de la “cultura industrial”, del “*American Way of Life*”, en pocas palabras: del mundo moderno (*Cfr.* Peris Vidal 2007: 45). Esto significaría que Fromm encontró en México aquello que él mismo estaba buscando, a saber: una sociedad no moderna.⁸

El caso es que Fromm habría podido convencerse en los debates latinoamericanos incluso de los años 30 y 40 del siglo pasado, para los cuales México constituía un centro muy importante, de que la modernidad *única* que hoy en día afecta de una u otra manera a todos los seres humanos de la Tierra, produce no obstante *experiencias* muy distintas que no deben omitirse en una crítica de la modernidad. Yo considero

a Octavio Paz como una de las personas que salvaguardaron para la segunda mitad del siglo XX esta tradición latinoamericana de crítica de la modernidad que combina de manera muy compleja una marcada conciencia de las diferencias con la simultánea comprensión de la globalidad de la modernidad.

c) La crítica de Paz a la modernidad como crítica cultural

Ahora bien, ¿en qué consiste lo particular de la crítica paciana de la modernidad? En primer lugar, cabe recordar que Paz estuvo convencido de que la experiencia de soledad es el problema fundamental del ser humano. Paz lo explica, a diferencia de Fromm, no en términos de la teoría de la evolución sino de modo “fenomenológico”. Esto quiere decir que lo que le interesa no es tanto el origen de este sentimiento sino el simple hecho de que *todos* los seres humanos parecen conocer este sentimiento. La renuncia a una explicación en términos de la teoría de la evolución va unida a la renuncia a cualesquiera premisas propias de la filosofía de la historia. Si el sentimiento de soledad no es el resultado de una separación entre el ser humano y el mundo guiada por la evolución, sino que constituye simplemente una cualidad de la existencia humana, entonces no es razonable querer resolver este problema con un movimiento orientado hacia el pasado para regresar a aquellos momentos en que los seres humanos aún no eran libres y solitarios. Una vez que se ha renunciado a la idea del pasado “mejor” es más fácil romper la fijación en un futuro supuestamente mejor. En resumen: una antropología fenomenológica como la propone Paz y que no esté cargada de filosofía de la historia ni de teoría de la evolución, se esfuerza por ver al ser humano tal como es para preguntar después cómo éste buscará resolver en determinadas condiciones *históricas y culturales* los problemas específicos que le plantea su existencia. Es decir, la historia es entendida no como una evolución dictada

por una determinada lógica, sino como una constelación de momentos en los que los seres humanos tratan de resolver problemas humanos muy específicos. Paz mismo lo expresa con las siguientes palabras:

Quiero decir, los hechos históricos no son nada más hechos, sino que están teñidos de humanidad, esto es, de problematicidad. Tampoco son el mero resultado de otros hechos, que los causan, sino de una voluntad singular, capaz de regir dentro de ciertos límites su fatalidad (Paz 1998: 76).

Esta crítica a la filosofía moderna de la historia permite echar una mirada diferente a la realidad humana. Paz, en lugar de distinguir en ella fases o avances evolutivos, se interesa principalmente por el presente. La pregunta determinante es: ¿qué modelos de gestionar la problemática humana pueden observarse hoy en día? Las herramientas metodológicas que lo guían a través del “laberinto” de la soledad de todos los seres humanos, las constituyen no la filosofía de la historia sino las ciencias culturales comparativas. Ya en su libro de 1950 compara la modernidad de México con la de Norteamérica. *El laberinto de la soledad* es, lo cual frecuentemente se pasa por alto, también un estudio comparativo de maneras diferentes de enfrentarse a los retos de la modernidad: la mexicana y la norteamericana.

Todo ello no implica que Paz se haya obcecado ante las evoluciones históricas. Él sostiene que la situación mundial actual exige superar la “soledad nacional” en la que permanecen tantos países; y ante esta tarea es preciso traer a la memoria lo que todos los seres humanos tenemos en común. Por tanto, la pregunta que la “actualidad mundial” está planteando a la humanidad es la siguiente: “¿cómo crear una sociedad, una cultura, que no niegue nuestra humanidad pero tampoco la convierta en una vana abstracción?” (*Ibid.*: 198s.). Vivimos en una época en la que “somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres” (*Ibid.*: 200).

En esta comprensión Fromm y Paz se vuelven a encontrar. También Fromm sabía “que la idea de la unidad de la raza humana y de la con-

quista de la naturaleza al servicio del hombre ya no es un sueño sino una posibilidad real” (Fromm 1999b: 7). Pero mientras que Fromm estaba más interesado en las coincidencias, a Paz le importaban primeramente las diferencias pese a todas las afinidades. En este sentido preguntó: “Si somos nosotros los que nos sentimos distintos, ¿qué nos hace diferentes, y en qué consisten esas diferencias?”. Sabía que pese a las relaciones planetarias que se están reforzando, pese al hecho de que hoy ningún pueblo está verdaderamente “solo”, no debemos ignorar las diferencias culturales entre los pueblos. Porque al fin y al cabo siempre es una cultura determinada en la que las personas se establecen en el mundo, creándose su propio mundo, compartiéndolo con otros o expulsando de él a los otros. La pregunta por el mundo común implica la pregunta por lo común en los seres humanos; sin embargo, no debe hacer olvidar que lo común es siempre mediado también a través de las diferencias de las culturas pero no se oculta, como Fromm creía, en el inconsciente.

La “cultura” es empero relevante todavía en otro contexto. Ella no es sólo la “superestructura” contingente de la facticidad igualmente contingente de la sociedad, sino que siempre es también un proceso de creatividad subversiva que lidia con problemas comunes de todos los seres humanos. Ocuparse de otras culturas podría revelar, por tanto, soluciones de problemas en común que la cultura propia no es capaz de desarrollar (*Cfr.* Paz 1996a).

Sin embargo, sería injusto contraponer a Fromm y Paz de esta manera. Ambos seguían intuiciones muy similares; aunque tomando caminos distintos. Mejor dicho: lo hacían empleando lenguajes distintos. Mientras que Fromm apostaba por el psicoanálisis y la teoría de Marx, Paz peregrinaba en el “laberinto” de muchos lenguajes diferentes en búsqueda de posibilidades de entender la relación del ser humano con el “otro” y de comprender, más que nada, por qué ésta es turbada en la actualidad. Además sería equivocado contraponer a ambos pensadores, porque al menos Paz debía haber visto en Fromm a un aliado. Paz reconoció los esfuerzos de Fromm de estudiar los problemas concretos de las sociedades actuales (*Cfr.* Paz 1996b: 52s.). Para ambos se trataba de la crítica; uno

la articulaba con los medios del psicoanálisis y el otro la comprendía en el sentido de una crítica cultural amplia. No obstante, estas diferentes formas de crítica están ligadas por la comprensión de que la crítica sólo puede tener sentido si extrae su normatividad de la pregunta de cómo los seres humanos debemos tratarnos con dignidad humana unos a otros. Es en esta pregunta en la que me parece que radica todavía hoy día una intuición humanista con la capacidad de orientar el pensamiento crítico.

Notas

¹ Una primera versión de este artículo ha sido publicado en alemán en el siguiente libro: Jürgen Straub (ed.) (2012), *Der sich selbst verwirklichende Mensch. Über den Humanismus der humanistischen Psychologie*, Bielefeld: Transcript, pp. 153-177. Agradezco a Peter Storandt la excelente traducción y a Cristina Barragán la revisión de la misma.

² “Die Kritik ist gewissermaßen das Logbuch der in der *Aufklärung* mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die *Aufklärung* das Zeitalter der Kritik”.

³ El subtítulo del libro que primero se publicó en inglés era: *An Inquiry into the Psychology of Ethics*.

⁴ “[To] speak of character in these terms is to speak of character as a ‘social character’, the character that is clearly generalized in a society [...] The assumption that a social character exists has always been a more or less invisible premise in ordinary parlance; and it is becoming a more or less visible premise in the social sciences”.

⁵ Por supuesto, Fromm conoció la crítica de Adorno y Horkheimer a la cultura estadounidense, y es difícil no ver que en parte estuvo de acuerdo con ella. Sin embargo, al parecer hay autores estadounidenses que tal vez tuvieron un influjo aún más importante sobre Fromm. En este contexto cabe mencionar principalmente a Lewis Mumford, a quien Fromm cita ya en su obra de 1941, adoptando su comparación de la sociedad moderna con una máquina. La coincidencia entre Fromm y Mumford ha sido señalada por Manuel Peris Vidal (Peris Vidal 2007: 54). Es interesante que Fromm encuentra en Mumford un aliado crítico en América; algo que Adorno probablemente no hubiera pensado posible (véase: Adorno 1997).

⁶ En su introducción conjunta de 1970, Fromm y Maccoby mencionan que se planeó pero no pudo realizarse un estudio similar sobre la situación de los obreros urbanos (cf. 1996: xxxvi).

⁷ Algunos textos en los que se manifiesta especialmente la apreciación de Xirau por Paz son: Xirau 2009 [1974] y 1989. En ambas obras se evidencia que a Xirau le interesaba particularmente el tema de la dialéctica entre soledad y comunión, tema al que Paz se dedica en el noveno capítulo de *El laberinto de la soledad*.

⁸ Existen, sin embargo, otras explicaciones del traslado de Fromm a México. En vez de la posible nostalgia de lo premoderno podemos sospechar que Fromm, quien nunca dejó de expresar su simpatía con un cierto tipo de socialismo, decidió buscar un lugar en el continente americano fuera del alcance de la campaña anti-comunista del senador Joseph McCarthy.

Bibliografía

- BRUNKHORST, Hauke/Gertrud Koch (1990), *Herbert Marcuse zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- FOUCAULT, Michel (1971): *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- _____ (2005): “Was ist Aufklärung?”, en: Michel Foucault (2005), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, t. IV 1980-1988, Frankfurt d.M.: Suhrkamp, pp. 687-707.
- FROMM, Erich (1970): *La Revolución de la Esperanza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1981): *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*. Hamburg: Rowohlt.
- _____ (1999a): “Humanismus und Psychoanalyse”, en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Múnich: dtv, pp. 3-11.
- _____ (1999b): “Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie”, en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. II: *Analytische Charaktertheorie*. Múnich: dtv, pp. 1-157.
- _____ (1999c): “Psychoanalyse und Religion”, en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. VI: *Religion*. Múnich: dtv, pp. 227-292.
- _____ (1999d): “Wege aus einer kranken Gesellschaft”, en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. IV: *Gesellschaftstheorie*. Múnich: dtv, pp. 1-254.
- _____ (2006): *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- _____/Maccoby, Michael (1996): *Social Character in a Mexican Village*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- _____/Xirau, Ramón (1968): *The Nature of Man. Readings selected, edited, and furnished with an introductory essay by Erich Fromm and Ramón Xirau*. Nueva York: Macmillan.

- FUNK, Rainer (1992): "Der Humanismus in Leben und Werk von Erich Fromm. Laudatio zum 90. Geburtstag", <http://www.erichfromm.de/e/index.htm> (último acceso: 25/01/2011).
- _____ (1999): "Anmerkungen des Herausgebers", en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Múnich: dtv, pp. 521-540.
- HORKHEIMER, Max (1988): "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung", en: Max Horkheimer (1988): *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Schriften 1931-1936*. Frankfurt d.M.: Fischer, pp. 20-35.
- LÖWENTHAL, Leo (1980a): "Kritische Notizen zu David Riesmans 'Die einsame Masse' (1961)", en: Leo Löwenthal (1980), *Schriften*, vol. I. *Literatur und Massenkultur* (ed. Helmut Dubiel), Frankfurt d.M.: Suhrkamp, pp. 350-367.
- _____ (1980b): "Humanität und Kommunikation (1969)", en: Leo Löwenthal (1980), *Schriften Band I. Literatur und Massenkultur* (ed. Helmut Dubiel), Frankfurt d.M.: Suhrkamp, pp. 368-380.
- PAZ, Octavio (1996a): "Corriente alterna", en: Octavio Paz (1996), *Obras Completas 10, Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 567-681.
- _____ (1996b): "Un más allá erótico: Sade", en: Octavio Paz (1996), *Obras Completas 10, Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 43-75.
- _____ (1981): *El laberinto de la soledad; Posdata; Vuelta al Laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PERIS Vidal, Manuel (2007): *Erich Fromm. Sociedad, vida y teoría. Su relación con la Escuela de Frankfurt*. Grupo de Investigación Teoría/Universidad Complutense, Madrid: www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/tesinas/manuelperis.pdf (17. 09.2010).
- RIESMAN, David (1967): *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- TENBRUCK, Friedrich H. (1984): *Die unbewältigten Sozialwissenschaften. Oder die Abschaffung des Menschen*. Graz/Viena/Colonia: Styria.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1997): *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. Múnich: DTV.

XIRAU, Ramón (1989): “Octavio Paz: poeta de la participación”, en: Ramón Xirau (1989), *Antología de Ramón Xirau*. Premio Alfonso Reyes 1988, México: Diana, pp. 353-359.

_____ (2009): “Himno entre ruinas: la palabra, fuente de toda liberación”, en: Enrico Mario Santí (ed.) (2009), *Luz espejante. Octavio Paz ante la crítica*. México: Era/UNAM, pp. 254-259.

