



La propuesta de Erich Fromm acerca de una «ciencia del hombre»

Erich Fromm's proposal on the «science of man»

José Antonio Pérez Tapias

Departamento de Filosofía. Universidad de Granada.

RESUMEN

Fromm plantea la reflexión filosófica como nivel epistemológico de la "ciencia del hombre". Esta ciencia se funda como antropología existencial-dialéctica, combinando explicación y comprensión. Finalmente, la ciencia del hombre posee un interés crítico-emancipatorio y una intención utópica.

ABSTRACT

Fromm states that philosophical reflection is an epistemological level of the "science of man". This science is based on an existential-dialectical anthropology, combining explanation and understanding. The science of man is invested in emancipation, critique, and, ultimately, utopia.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Erich Fromm | ciencia del hombre | epistemología | filosofía y antropología | antropología existencial-dialéctica | science of man | epistemology | philosophy and anthropology | existencial-dialectical anthropology

1. Pertinencia de la propuesta de Fromm

Con los pilares de su pensamiento en Marx y en Freud y con sus raíces en la tradición del judaísmo profético, desde el que se ubica en la tradición humanista, Erich Fromm (1900-1980) construye a lo largo de sus obras un complejo edificio teórico en el que la «ciencia del hombre» es diseñada como pieza fundamental del mismo (1). Puede decirse que esa «ciencia del hombre» se sitúa en la arquitectura frommiana allí donde convergen las líneas de fuerza que provienen de esas «fuentes» que alimentan su pensamiento, para articular su legado en una síntesis original y hacer fructificar la herencia recibida llevándola hacia adelante. Tal fructificación significa, desde el esfuerzo crítico-hermenéutico, enriquecer, ampliar y ahondar dicha herencia y para todo ello es condición el diálogo con las distintas ciencias humanas, para, a partir de ahí, dar respuesta a la problemática del hombre contemporáneo. A este respecto cabe añadir que es el «imperativo de la praxis» lo que espolea al pensamiento frommiano, volcándolo a abordar lo *importante* para esclarecer lo *urgente*. Si lo segundo es la transformación sociopolítica del actual estado de cosas, como tarea en la que la humanidad se juega su misma supervivencia, lo primero consiste, dando por supuesta la crítica, pero yendo más allá de ella, en señalar las metas de dicha transformación, los criterios a los que ha de obedecer, las condiciones en que puede darse incluidas las condiciones «humanas» (el «factor subjetivo», según la denominación otrora vigente en ciertas corrientes marxistas)..., todo lo cual depende *en último término*, desde la óptica de Fromm, de la respuesta que se dé a la pregunta por el *sentido* de la existencia humana. Este es el que a su juicio se expresa y condensa en la *utopía antropológica* que en su caso gana concreción a través de las imágenes del «hombre productivo» (capaz de autorrealización) y la «sociedad sana» que es necesario explicitar y justificar discursivamente. Tal es, pues, el objetivo de Fromm, al que apunta la intención ético-utópica de su pensamiento y el que polariza, por tanto, la construcción de su edificio teórico, del que puede afirmarse entonces que pretende una «fundamentación» de la esperanza, en el sentido de un «dar razón» para evitar equívocos con el término «fundamentación» quizá sea preferible hablar más cautamente de «justificación» de las bases en que se apoya. Para Fromm, tal esperanza no puede ser sino la esperanza (paradójica) del hombre en sí mismo, de ahí que su «justificación» tenga que gravitar sobre la reflexión filosófico-antropológica acerca de la «condición humana» (2). A ella conduce, como parte de sí misma, la «ciencia del hombre» proyectada por Fromm.

El punto de vista sostenido en este artículo, y sustentado sobre una interpretación de los textos de Fromm que no sólo tiene en cuenta su globalidad, sino también, por otra parte, el horizonte actual desde el que son leídos, es que la propuesta de antropología crítica lanzada desde ellos sigue siendo en gran medida válida y recuperable en muchos aspectos, por más que requiera *hoy* un replanteamiento más a fondo de las cuestiones metodológicas y de los mismos presupuestos filosóficos todo lo cual no deja de estar en sintonía con el carácter *abierto* del sistema frommiano. Nos limitamos en las páginas que siguen a reconstruir ordenadamente la propuesta epistemológica de Fromm, desde el convencimiento de su pertinencia para la actualidad. Esta se ve corroborada por la impostergable necesidad de un saber *del* hombre capaz de sustentar el juicio crítico y de orientar la acción, venciendo la parálisis inducida por el amplio caudal de informaciones que proporcionan las ciencias en un contexto sociocultural, además, en el que la fragmentación del saber que conlleva la hiperespecialización se ve acompañada por renovados fenómenos de ideologización, característicos de la civilización científico-técnica de las sociedades tardocapitalistas (3). Pero junto a esa necesidad, cuyo sentirse de manera más acuciante responde a la mayor hondura de lo que es, de suyo, una necesidad planteada con urgencia creciente a través de la modernidad hasta nuestro días (4), hay también otros motivos de índole más concretamente epistemológica y que, sobre el mencionado trasfondo sociognoseológico, realzan lo pertinente de la propuesta de Fromm que traemos a colación.

En primer lugar, hay que recoger el que viene dado por la constante *crisis de identidad* con que se presenta la que ha pretendido ser ciencia humana por antonomasia: la antropología (5). Esta, aún apellidándose «cultural» al inscribir su nombre en el registro de las ciencias, no deja de acusar en su seno la tensión no resuelta, y por lo general insuficientemente planteada, entre su dimensión empírico-analítica y su dimensión hermenéutica, agravada en tanto se desplaza además, por la fuerza de su pretensión integrativa y globalizante, a la tensión y frecuente confusión entre nivel científico y nivel filosófico (6). Habiéndose configurado como ciencia bajo la influencia de la presión cruzada de las tendencias positivista y antipositivista de los dos últimos siglos (7), en torno a la antropología viene a concentrarse el problema de la compleja relación entre filosofía y ciencia, penetrando éste por todos los flancos de una disciplina de la que no es exagerado decir que porta como congénita una íntima discordia.

En segundo lugar, y desde una vertiente distinta, la necesidad de un más amplio, profundo y sistemático conocimiento antropológico viene a ser reafirmada desde enfoques filosóficos que, como los de K.O. Apel y J. Habermas, quieren responder al reto de la «posmodernidad» manteniendo viva la herencia de la Ilustración y relanzándola mediante el replanteamiento, entre otras cosas, de una ética universalista de clara intención utópica (8). En relación con tales enfoques, que apuntan a la necesidad de desarrollar un planteamiento antropológico que, por otra parte, no cargue con el lastre metafísico de las ya clásicas «antropologías filosóficas» la de Scheler es paradigmática, el diseño frommiano de una «ciencia del hombre» es con toda razón plenamente relevante.

2. La reflexión filosófica como nivel epistemológico de la «ciencia del hombre»

Podemos afirmar de entrada que el proyecto de Fromm de una «ciencia del hombre» parte de la asunción del marxismo como humanismo, la cual tiene su principal anclaje en su identificación con la concepción del hombre de Marx, a la que considera como profundamente humanista. Es dicha asunción lo que termina llevando a Fromm al establecimiento de su propia posición como un *humanismo radical* de «orientación marxista», estimando como tarea propia y fundamental de este humanismo el ir más allá de donde fue Marx en cuanto a la reflexión filosófico-antropológica, para abordar desde ella lo que éste, tanto por reservas ideológicas como por la urgencia del análisis crítico de la economía política capitalista, dejó sin afrontar en el transcurso de su obra -por más que ella misma lo demande e incluso lo contenga implícitamente-: los problemas relativos al sentido de la existencia humana y, en relación con ellos, los problemas éticos, que por otra parte se plantean de forma insoslayable desde la teoría y práctica socialistas. Conocemos la clara posición frommiana al respecto: el humanismo socialista no puede eludir de ninguna manera tales cuestiones (9). Pero igualmente piensa Fromm que para responderlas no basta con remitirse a Marx. Su concepción del hombre hay que ampliarla, enriquecerla y, en algunos puntos fundamentales, matizarla sensiblemente. Para tal cometido es imprescindible, según Fromm, la aportación freudiana, que él «conserva» tras la revisión operada con su *psicoanálisis humanista*. La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx, fruto de la cual es su teoría del «carácter social» (10), es en Fromm una de las claves fundamentales de su elaboración antropológica. La otra hay

que ponerla en el trasfondo desde el que procede tanto a la relectura crítica de Freud como a la asunción de Marx: la herencia de la tradición humanista en la que éstos a su vez, de distinta manera, se hallan insertos -acusando en dichas relectura y asunción el influjo subterráneo de lo que el mismo pensamiento de Fromm saca, por lo que a sí respecta, a la superficie: la herencia del judaísmo-. Señaladas esas claves de la elaboración antropológica frommiana, nuestra atención hay que concentrarla en lo que ahora nos interesa: la «ciencia del hombre» que constituye el armazón epistemológico de la misma.

Pretendiendo ir *desde* Marx, *más allá* de Marx, Fromm plantea expresamente su teoría antropológica en clara continuidad con aquél. Es lo que se revela ya, además de por los contenidos y por el enfoque histórico-materialista, en la misma denominación de «ciencia del hombre» con que él se refiere a su proyecto antropológico, la cual fue utilizada por el propio Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* (11). La cuestión es, no obstante, que, dejando ver su filiación marxista, la comprensión frommiana de la «ciencia del hombre» se aleja de las pretensiones científicistas con que aparecía tal fórmula en su uso marxiano, en el que se hacía notar que tampoco Marx escapaba al influjo del positivismo decimonónico por más que lo que *de hecho* hiciera no respondiera al positivismo que dicha fórmula dejaba traslucir (12). Fromm, cuando habla de la «ciencia del hombre», da a entender que no se trata de una ciencia situada al mismo nivel que las demás ciencias: ni es una ciencia natural, ni siquiera se trata tampoco de una más de las ciencias humanas, que quepa poner al lado de las otras; es un saber de otra índole, que tiende al nivel de la reflexión filosófica, pero -y esto es tan importante como lo anterior- de una reflexión filosófica que se lleva a cabo a partir de lo que aportan sobre el hombre las distintas ciencias (13). En ese sentido, cabe decir que Fromm concibe la relación entre la «ciencia del hombre» y las otras ciencias que tienen algo que decir sobre el hombre como una relación de complementariedad dialéctica. Desde luego, no se pueden entender en relación antagónica: la «ciencia del hombre», ni puede prescindir de las ciencias, ni puede -menos aún- ir contra las aportaciones científicas. Estas, por el contrario, le proporcionan material para la reflexión filosófica, que es concebida como «metacientífica» quizá sea más claro calificarla de «transcientífica» (14), lo que no implica que sea metafísica; y a su vez, es a través de las ciencias, en diálogo con ellas, como el saber filosófico sobre el hombre no pierde el contacto con una base empírica. La «ciencia del hombre» está sujeta, pues, a contrastación empírica, sólo que en su caso no es una contrastación inmediata, sino poniendo a prueba sus teorías confrontándolas con las mismas teorías científicas. Eso no quiere decir que ella quede en una posición subordinada respecto de las ciencias; es un saber de *distinto nivel*, cuyo objeto es la realidad humana en toda su complejidad e integridad, intentado dar una respuesta a la pregunta de «qué significa *ser humano*» (15), la cual toca la cuestión del sentido, y cuyo mismo planteamiento supone situarse en una perspectiva totalizante, algo que desborda las posibilidades legítimas de cualquier ciencia empírica. Pero, además, precisamente por eso, la «ciencia del hombre» ejerce, respecto de las otras ciencias con que se halla mediada, una función de instancia crítica, enjuiciando, desde su perspectiva de totalidad, la validez de sus respectivas aportaciones *parciales* sobre el hombre. A todo ello se refiere Fromm cuando en apretada síntesis escribe:

«No sólo las neurociencias y la psicología, también otros muchos campos tienen que ser integrados para crear una *ciencia del hombre*: como la paleontología, la antropología, la historia, con la historia de las religiones (mitos y rituales), la biología, la fisiología, la genética. El objeto de estudio de la «ciencia del hombre» es el *hombre* mismo; el hombre como ser total en desenvolvimiento, biológica e históricamente, que sólo puede entenderse si vemos las relaciones recíprocas existentes entre todos sus aspectos, si lo examinamos como un proceso que se produce dentro de un sistema complejo con muchos subsistemas. Las «ciencias de la conducta» (psicología y sociología) (...) se interesan principalmente en *lo que* el hombre *hace* y en cómo puede *conseguirse* que lo haga, no en el *por qué* lo hace y *quién* es él. En grado considerable se han convertido en obstáculo a la formación de una ciencia integrada del hombre y en sustituto de la misma» (16).

Así como ese saber integrado sobre el hombre no resulta de universalizar ninguna perspectiva científica particular, así también implica la recusación de todo enfoque reduccionista -sea biologicista, sociologista, psicologista o historicista-, pues ello siempre supone la absolutización unilateral de una dimensión de la realidad humana, con la consiguiente visión distorsionada de la misma. Por otro lado, la «ciencia del hombre» como saber global no sólo no resulta de la universalización ilegítima de una perspectiva científica particular, sino que tampoco se reduce ella misma, que cuenta con las aportaciones de las diferentes ciencias, a ser la mera suma de todas ellas. Si justamente, además de someterse a

contrastación empírica a través de ellas, puede ejercer la función de instancia crítica, es porque la «ciencia del hombre» pone el marco integrador y a la vez esclarece los presupuestos filosóficos sobre los que implícitamente se mueve cada ciencia particular cuando habla sobre el hombre. Más en concreto: es competencia exclusiva suya esclarecer el «concepto filosófico-antropológico de la existencia humana» que ha de ser punto de referencia para hablar desde cualquier ámbito científico sobre el hombre, y que en el caso de las ciencias humanas -como la psicología, por ejemplo- ha de ser la base para articular de manera consistente su específico saber sobre el hombre (17).

3. La «ciencia del hombre» como antropología existencial-dialéctica

A nuestro juicio, lo que desde las indicaciones de Fromm queda delineado como «ciencia del hombre» bien podría llamarse, a condición de una nítida clarificación de su sentido, «antropología filosófica»; pero el caso es que él mismo no hace uso de ese rótulo (18). A tal renuencia subyace una razón de peso: Fromm quiere distanciarse -y con ello permanece de lleno en la órbita marxiana- del enfoque metafísico que han presentado las antropologías filosóficas desarrolladas, sobre todo, desde la época de entreguerras (19). Al discurso metafísico, en el sentido fuerte de «filosofía primera» o «discurso del fundamento», le caracteriza, más que el ser anticientífico, el ser acientífico: puede prescindir de las ciencias -lo que no ha evitado ni evita que desde éstas se llegue, desconociendo las barreras entre distintos niveles epistemológicos, a posiciones metafísicas (casi siempre encubiertas)-. Y eso es lo que para Fromm es inaceptable, pues la reflexión filosófica tiene que contar con las ciencias, y de manera consecuente, es decir, no suplantándolas en aquello que éstas pueden *explicar*. Cualquier antropología filosófica de cuño metafísico, aunque sea remozado -como es el caso de las desarrolladas desde la fenomenología-, sigue pecando por ahí, y Fromm, fiel al enfoque histórico-materialista de Marx, opta por la vía totalmente distinta que hemos señalado. No obstante, hecha esta aclaración, y considerando, por tanto, que puede (y debe) elaborarse una antropología filosófica sin que tenga que ser de cuño metafísico, no hay inconveniente en entender el proyecto frommiano de «ciencia del hombre» como propuesta de *antropología filosófica* en un marco de referencia histórico-materialista.

La antropología frommiana, fiel al materialismo histórico, es profundamente *dialéctica*: aborda la realidad humana como una realidad procesual («antropogénesis») cuyo desenvolvimiento ha de esclarecerse desde las condiciones de vida del hombre concreto en su existencia histórica, una existencia atravesada por contradicciones que la «ciencia del hombre» ha de afrontar en toda su crudeza sin lanzarse a la búsqueda de soluciones «armónicas» (20). El objetivo, para Fromm, es llegar a esclarecer *las condiciones específicas de la existencia humana*, definitorias, universalmente, de lo que él llama la «situación humana». Tal objetivo y el modo como Fromm lo persigue es lo que permite calificar su antropología, además de dialéctica, como *existencial* (21). En su caso, ambas cosas remiten, cualificándolo, a su enfoque histórico-materialista.

4. Explicación y comprensión en la «ciencia del hombre»

Si Fromm no pretendiera con la «ciencia del hombre» más que *explicar* la realidad humana, con lo dicho hasta aquí podríamos dar por zanjada la exposición de su proyecto de teoría antropológica. Sin embargo, desde su *intención práctica* Fromm no se limita a buscar una explicación. Recordemos que él quiere abordar el problema del *sentido* de la existencia humana, y que si quiere conocer la realidad del hombre es para averiguar cuáles son sus *metas* en su dinámica procesual y para, a la luz de todo ello, abordar las cuestiones éticas relativas al *deber-ser* del hombre, tanto a nivel individual como social, y en éste último lo referente también a las mediaciones que han de articularse en la praxis política. Dicho en términos de resonancias kantianas, la «ciencia del hombre» no sólo trata de responder al qué soy y puedo ser -eso todavía puede *explicarse*-, sino que pretende ofrecer las bases para responder también al qué debo hacer (y ser) y al qué puedo (y cómo) esperar -para lo cual no basta con *explicar*-. Tal pretensión conlleva, primero, que la *explicación* de lo humano ha de tener en cuenta la condición de *sujeto* propia del hombre y, segundo, que tal condición hace insuficiente para el conocimiento del hombre la sola explicación -por más que ésta llegue a abordar dicha condición subjetiva-, planteando la necesidad de la *comprensión* de lo que él como sujeto ha dicho y dice acerca de sí mismo, de sus intenciones, de sus deseos, de sus anhelos..., en definitiva, de lo que a través de todo ello expresa como autopercepción del sentido de sí mismo y su propia existencia (22). Esa condición de sujeto es la que Fromm subraya diciendo que «el hombre no es una cosa»:

«Una cosa es predecible, el hombre no. Una cosa no puede crear. El hombre puede. Una cosa no tiene sí mismo. El hombre lo tiene. El hombre tiene la capacidad de decir la palabra más peculiar y difícil de nuestro lenguaje, la palabra 'yo'» (23).

Por ello, en la «ciencia del hombre» no se puede, como suele decirse, neutralizar la subjetividad. Ahí radica su diferencia esencial con respecto a las ciencias naturales -donde hay que incluir a las ciencias humanas en tanto «naturalizan» al hombre como *objeto* de su explicación-, y a partir de esa diferencia Fromm insiste en el carácter *relacional* del conocimiento del hombre -es decir: conocer al hombre sólo es posible en la relación dialógica con los hombres como sujetos (no-cosas)-. Así, pocas líneas después de las anteriormente citadas continúa Fromm con estas palabras que desde la relación analista-paciente apuntan más lejos:

«Deseo mencionar aquí un punto más relacionado con la diferencia que existe entre conocer cosas y conocer al hombre. Puedo estudiar un cadáver o estudiar un órgano, y es una cosa. Puedo usar mi intelecto y, por supuesto, también mis ojos, como asimismo mis máquinas y aparatos, para proceder al estudio de esta cosa. Pero si deseo conocer a un hombre, no puedo estudiarlo de este modo. Puedo intentarlo, naturalmente, y luego escribiré algo sobre la frecuencia de tal o cual conducta y sobre la proporción de tal o cual característica. Gran parte de la ciencia de la psicología se relaciona con ello, pero de este modo trato al hombre como una cosa. Sin embargo, el problema al que se dedican psiquiatras y psicoanalistas, y aquél que tendría que preocuparnos a todos comprender a nuestro prójimo y a nosotros mismos es el de comprender a un ser humano que no es una cosa, y el proceso de esta comprensión no puede ser efectuado apelando al mismo método con el que se alcanza el conocimiento en las ciencias naturales. El conocimiento del hombre es posible *sólo en el proceso de relacionarnos con él*. Sólo si me relaciono con el hombre a quien deseo conocer, sólo en el proceso de relacionarnos con otro ser humano, podremos saber verdaderamente algo el uno del otro» (24).

Obviamente, cuando de la «ciencia del hombre» se trata, la relación desborda el marco interpersonal. En tal caso, ese carácter relacional del que habla Fromm se traduce -recogiendo la terminología habermasiana- en el *interés práctico* de las ciencias histórico-hermenéuticas con las que la «ciencia del hombre» ha de contar. Es por la vía de la hermenéutica, críticamente mediada -al modo como Fromm la realiza, por ejemplo, respecto de las tradiciones religiosas- como la *comprensión* se añade a la *explicación* al abordar la realidad del hombre, que es sujeto. Desde su perspectiva psicoanalítica, en lo que insiste Fromm es en que para tal tarea hermenéutica la «clave» está en la dinámica de lo inconsciente. Es ella la que proporciona el acceso, más allá de lo conscientemente formulado, al *lenguaje simbólico* «común a toda la humanidad», dice Fromm en el que desde los mitos a los sueños, desde el arte a la religión, se han expresado las experiencias fundamentales de los hombre, ésas que arraigan en la universal «situación humana» (25).

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

5. Posibilidad y límites de la «ciencia del hombre». Las dos «vías» para el conocimiento del hombre

Ya hemos indicado por qué, para Fromm, el conocimiento del hombre, como «ciencia del hombre», es necesario. Lo que quizá haya que subrayar es que dicha necesidad no es meramente epistemológica,

sino que en definitiva se trata de una necesidad ético-antropológica que, además, remite al inacabamiento del hombre. Necesitamos conocernos a nosotros mismos para saber qué hacer -y en resumidas cuentas, qué hacer de nosotros mismos-, cómo hacerlo y en qué dirección movernos. Tal conocimiento, a la altura en que estamos, ha de ser el conocimiento crítico de nuestra propia realidad que reflexivamente articula la razón autónoma en el nivel del saber filosófico. Y eso que es necesario, Fromm piensa, claro está, que es posible. Por desgracia, es una posibilidad retardada en su realización: hemos avanzado mucho en los saberes científico-técnicos, pero nos hemos quedado muy atrás en el conocimiento de nosotros mismos (26). De ahí la insistencia en impulsar la «ciencia del hombre», posibilitándola por la vía dialéctica de la mediación entre reflexión filosófica y ciencias, y entre explicación y comprensión. Pero, además, en cuanto a la posibilidad de esa «ciencia» el principal argumento de Fromm descansa sobre la existencia misma del hombre y, desde ella, sobre la universalidad de la «condición humana» -expresión equivalente a la noción frommiana de «naturaleza humana» (27)-:

«El concepto de una Ciencia del Hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y de que hay una naturaleza humana que caracteriza a la especie humana» (28).

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

«El objeto de la Ciencia del Hombre es la naturaleza humana. Pero esta ciencia no se inicia con un cuadro completo y adecuado de lo que la naturaleza humana es; lograr una definición satisfactoria del objeto de su estudio es su fin y no su premisa» (29).

Estas palabras matizan más la postura de Fromm. La premisa (condición de posibilidad) de la «ciencia del hombre» es que *hay hombre*, pero la cuestión es que esa premisa encierra un elemento problemático: la afirmación de la «condición» común a *toda* la especie humana, habida cuenta de que es una especie biológica, la única, que ha producido el complejo y plural mundo de la cultura (con la amplia gama de la diversidad de culturas). Afirmar que es posible la «ciencia del hombre» implica, en la perspectiva frommiana de una antropología existencial-dialéctica, postular la universalidad de dicha «condición», de manera tal que, en cuanto ésta sea conocida y definida satisfactoriamente, la misma «ciencia del hombre» corroborará ese postulado inicial que justificaba su posibilidad como elemento problemático (pre-comprendido) incluido en la premisa fundamental de que «hay hombre», «hay especie humana», y que restaba a ésta toda su aparente obviedad. Dicho de otra manera: si no se puede hablar de una «naturaleza humana» común a *todos* los hombres o, si se prefiere -para evitar las posibles connotaciones ya metafísicas, ya biologicistas, de esa expresión-, de una «condición humana» universal, no tiene sentido -porque carece de objeto, luego no es posible- una «ciencia del hombre» como teoría filosófico-antropológica (lo que arrastra consigo la imposibilidad de una ética *universal* y de todo proyecto de emancipación para *todos* (30)).

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

«La especie 'hombre' puede definirse no sólo anatómica y fisiológicamente: los individuos a ella pertenecientes tienen en común unas cualidades *psíquicas* básicas, unas leyes que gobiernan su funcionamiento mental y emocional, y las aspiraciones o designios de encontrar una solución satisfactoria al problema de la existencia humana. Es cierto que nuestro conocimiento del hombre es aún tan incompleto que todavía no podemos dar una definición

satisfactoria del hombre en sentido psicológico. Es incumbencia de la 'ciencia del hombre' llegar finalmente a una definición correcta de lo que merece llamarse naturaleza humana (...) El problema consiste en inferir el *núcleo* común a toda la especie humana de las innumerables *manifestaciones* de la naturaleza humana, tanto normales como patológicas, según podemos observarlas en los diferentes individuos y culturas. La tarea consiste, además, en reconocer las leyes inherentes a la naturaleza humana y las metas adecuadas para su desarrollo y despliegue» (31).

La «ciencia del hombre» es, pues, necesaria y posible, y ello, además, con la intención ético-utópica que traslucen las últimas palabras del texto citado. Mas, para Fromm, ese conocimiento *del* hombre será siempre limitado (no completo). Se trata de un conocimiento intelectual que, además de los límites de la racionalidad humana, topa en este caso con la resistencia que le ofrece la índole de su «objeto», un objeto que es sujeto, cuya realidad última e insondable escapa a toda determinación conceptual. Una vez más lo recordamos con la formulación negativa de Fromm: «el hombre no es una cosa», y por ello se sustrae a toda objetivación. De ahí que las ciencias predominantemente explicativas (las ciencias naturales y aquéllas ciencias sociales o humanas que «naturalizan» al hombre al tratarlo como «objeto») sean radicalmente insuficientes, aunque necesarias. Pero ocurre que incluso las ciencias hermenéuticas, que en mediación con las anteriores amplían y profundizan el conocimiento del hombre desde el trato a él como sujeto, tampoco agotan su realidad; es más, su desembocadura es el reconocimiento de que la realidad humana es una realidad abierta y una realidad que en definitiva -como dice Fromm- «es en su plenitud inexpresable» (32). Cuanto más se avance en el conocimiento del hombre más se desplazará a lo lejos la meta del «conocimiento total»:

«Conocemos a nuestro semejante y a nosotros mismos, y, sin embargo, no lo conocemos ni nos conocemos, pues no somos una cosa y tampoco lo es nuestro semejante. Cuanto más ahondemos en la profundidad de nuestro propio ser o en la de algún otro, tanto más se alejará de nosotros la meta del conocimiento total. Sin embargo, no podemos evitar el deseo de penetrar en el secreto del alma del hombre, en el núcleo de lo que es 'él'» (33).

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

«Hay empero otra senda para conocer el secreto del hombre; esta senda no es la del pensamiento sino la del amor, en la que el deseo de conocer se apacigua por la unión. (Esto es amor en el significado bíblico de *daath*, en contraposición a *ahaba*). En el acto de fusión conozco al otro, me conozco a mí mismo, conozco a todos, y no 'sé' nada» (34).

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

«El amor es la única forma de conocimiento que, en el acto de unión, satisface mi búsqueda. En el acto de amar, de entregarse, en el acto de penetrar en la otra persona, me encuentro a mí mismo, me descubro, nos descubro a ambos, descubro al hombre» (35).

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

«El anhelo de conocernos a nosotros mismos y de conocer a nuestros semejantes fue expresado en el lema délfico: 'Conócete a ti mismo'. Tal es la fuente primordial de toda psicología. Pero puesto que deseamos conocer todo el hombre, su más profundo secreto, el conocimiento corriente, el que procede sólo del pensamiento, nunca puede satisfacer dicho deseo. Aunque llegáramos a conocernos muchísimo más, nunca alcanzaríamos el fondo.

Seguiríamos siendo un enigma para nosotros mismos, y nuestros semejantes seguirían siéndolo para nosotros. La única forma de alcanzar el conocimiento total consiste en el *acto de amar*: ese acto trasciende el pensamiento, trasciende las palabras» (36).

Si el amor, como «experiencia de unión» que Fromm no duda, cuando se trata de un amor verdadero y profundo, en asimilar a la experiencia mística, es el cauce para ese conocimiento del hombre al que no llega la vía del pensamiento lógico-discursivo, eso no quiere decir que tal conocimiento sea irracional. Está más allá de los límites del conocimiento intelectual, pero no por eso es irracional, puesto que es la «fuente», aunque inaccesible, para la misma razón que desde el reconocimiento de su finitud quiere conocer al hombre (37). Por otra parte, el que sea por «vía del amor» como se llegue al más profundo conocimiento del hombre no significa que el conocimiento por «vía del pensamiento» sea irrelevante o quede devaluado; todo lo contrario, sólo que queda reubicado en su necesidad dentro de sus posibilidades. En ese sentido, Fromm destaca su función crítica, desveladora de «ilusiones», la cual ha de ejercer incluso respecto de la «vía del amor», pues también ésta puede ser engañosa: la misma experiencia mística necesita de un discernimiento crítico para deslindarla nítidamente de las pseudoexperiencias que son origen de toda clase de mistificaciones. A ese respecto, dice Fromm en las mismas páginas de *El arte de amar*.

«El conocimiento del pensamiento, es decir, el conocimiento psicológico, es una condición necesaria para el pleno conocimiento en el acto de amar. Tengo que conocer a la otra persona y a mí mismo objetivamente, para poder ver su realidad, o, más bien, para dejar de lado las ilusiones, mi imagen irracionalmente deformada de ella. Sólo conociendo objetivamente a un ser humano, puedo conocerlo en su esencia última, en el acto de amar» (38).

6. Interés crítico-emancipatorio e intención utópica de la «ciencia del hombre»

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

«Conocernos a nosotros mismos significa superar las ilusiones que tenemos acerca de nosotros; conocer a nuestro prójimo significa superar 'las deformaciones paratáxicas' (transferencia) que tenemos acerca de él. Todos, en uno u otro grado, sufrimos ilusiones acerca de nosotros. Estamos enredados en fantasías de ser omniscientes y omnipotentes (...); racionalizamos nuestras motivaciones malas como nacidas de la benevolencia, el deber o la necesidad; racionalizamos nuestra debilidad y temor como estando al servicio de buenas causas; nuestra falta de contacto como resultado de la ausencia de respuesta de los otros. A nuestro semejante lo deformamos y racionalizamos de igual modo, salvo que por lo general le damos un signo negativo» (39).

Avanzando más en la línea de esa función crítica «des-ilusionante», Fromm propone, teniendo a la vista el paralelismo que cabe trazar entre el «problema de conocer al hombre» y el «problema religioso de conocer a Dios», que, en analogía a la teología negativa respecto de Dios, respecto del hombre hay que propugnar una «psicología negativa»; pues así como la teología negativa (en la perspectiva religiosa teísta) renuncia a todo discurso positivo sobre Dios para dar paso al «conocimiento» de él en la experiencia mística, así igualmente la «psicología negativa» implica, por imposible, la renuncia al conocimiento total de lo que el hombre es para dar paso al «conocimiento» completo que sólo puede ocurrir en el acto de amor (40). En consecuencia, de la psicología -como «conocimiento del alma», según los términos socrático-platónicos con que se aludía al conocimiento filosófico del hombre *qua* hombre-, dice Fromm:

«La psicología puede mostrarnos lo que el hombre *no* es. No puede decirnos qué es el hombre, qué es cada uno de nosotros. El alma del hombre, el núcleo singular de cada individuo, jamás se podrá entender y describir adecuadamente. Puede ser «conocido» sólo en la medida en que no se lo conciba erróneamente. La meta legítima de la psicología es por lo tanto lo *negativo*, la eliminación de distorsiones e ilusiones, *no lo positivo*, el conocimiento cabal y completo de un ser humano» (41).

Con estas palabras, los límites de la «ciencia del hombre» que propone Fromm quedan claramente recogidos, como igualmente se señala también el *interés crítico* que la anima, un interés cuyo despliegue

ha de transcurrir fundamentalmente por la crítica de las ideologías, que son las formas socialmente generadas y transmitidas de las más perdurables y eficaces «autoilusiones» del hombre. Ese interés crítico va unido, como condición de posibilidad de su emergencia y despliegue, a la autorreflexión con *voluntad de emancipación*, y ésta necesita el esclarecimiento de sus metas y la fundamentación de los criterios de valor con que enjuicia la negatividad de lo dado. Por ello, la «ciencia del hombre», sabiendo qué es lo que no puede llegar a saber, necesita, como el correlato de su función crítica *negativa* exigido por la emancipación (que lo es *para* la autorrealización), desarrollar también su función *positiva* de intentar dar respuesta discursivamente *hasta donde le sea posible* a la pregunta de qué es el hombre y cuál es el sentido de su existencia. El «conocimiento del amor» aporta la insustituible y fundamental base experiencial de nuestro «ser humanos», pero luego hace falta *dar razón* del sentido *vivido* como exigencia planteada desde la misma praxis emancipatoria y desde el mismo empeño por la autorrealización que esa vivencia alienta. Ese «dar razón» es el que intenta la «ciencia del hombre» frommiana en su elaboración de una teoría de la «naturaleza humana», la cual no sólo no puede olvidar sus límites, sino que ha de dar cuenta del porqué de esos límites y permanecer abierta a lo que queda tras ellos: la experiencia humana de la «humanidad». Con tal apertura a aquello en lo que la teoría de la «naturaleza humana» tiene su fuente y el soporte de su función crítica y utópica, la *utopía antropológica* que desde ella se sostenga, con clara conciencia de las limitaciones con que se hace, *no será una utopía mitificada* (42).

Notas

1. Las siglas que se enumeran a continuación, indicando la edición de los libros de Fromm a que corresponden, son las que utilizaremos en las notas para citar las obras suyas a las que se hace referencia a lo largo de este artículo. Hacemos observar que, además, en las notas siempre se añade a continuación entre paréntesis la referencia exacta de cada texto según la edición crítica en alemán de las obras completas de Fromm preparada por R. Funk (E. Fromm: *Gesamtausgabe* (10 vols.), Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980-1981), especificando el volumen y las páginas correspondientes.

Siglas utilizadas:

AA: *El arte de amar*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980 (1956)

ADH: *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid, 1980 (1973)

AV: *El amor a la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985

CH: *El corazón del hombre*, FCE, México, 1966 (1964)

CHA: *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1977

EP: *Ética y psicoanálisis*, FCE, México, 1957 (1947)

LO: *El lenguaje olvidado*, Hachette, Buenos Aires, 1974 (1951)

MCH: *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1962 (1961)

ML: *El miedo a la libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980 (1941)

NM: *The Nature of Man*, Macmillan Publishing, 1968

PSC: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, Madrid, 1978 (1955)

RE: *La revolución de la esperanza*, FCE, México, 1970 (1968)

SD: *Y seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires, 1976 (1966)

SDEE: *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós ibérica, Barcelona, 1984

TS: *¿Tener o ser?*, FCE, Madrid, 1979 (1976).

2. Tal «justificación» de la esperanza ha de pasar sin duda por la elaboración de una teoría de la alienación cosa que Fromm acomete de lleno, lo cual constituye el punto de apoyo para que E. Becker considere el necesario empeño por una «ciencia del hombre» como intento de «antropodicea», cuya demanda comenzó a hacerse notar a medida que fue perdiendo relevancia y peso social la antigua cosmovisión teocéntrica medieval (Véase *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*, FCE, México, 1980).

3. Puede verse al respecto J. Habermas: *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984, especialmente pp. 53-112.

4. El reconocimiento de dicha necesidad y urgencia no impide a E. Becker formular la afirmación sintomática de que «nos encontramos muy confundidos y no sabemos qué es o debe ser una ciencia del hombre» (Ob. cit., p. 11; cf. también p. 50).

5. Aparte los problemas más nítidamente epistemológicos, a dicha crisis es imposible sustraerse una vez que en la «posmodernidad» ha llegado a ser síndrome bastante generalizado el relativismo extremo que había sido propugnado y anticipado por muchos de los que han cultivado la antropología como disciplina científica. (Nos remitimos al respecto a J. R. Llobera: *La identidad de la antropología*, Anagrama, Barcelona, 1990).

6. A nuestro juicio, el meritorio intento de recuperar para la antropología el carácter de *ciencia crítica* se ve menoscabado por esa última confusión en J. San Martín: *La antropología. Ciencia humana, ciencia crítica*, Montesinos, Barcelona, 1985. Tal confusión es la que el mismo autor trata de dejar atrás en una obra posterior titulada muy significativamente *El sentido de la filosofía del hombre* (Anthropos, Barcelona, 1988).

7. Cf. G.H. von Wright: *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1975, p. 25.

8. Sobre la desembocadura de los mencionados autores en presupuestos antropológicos de sus respectivas teorías algo sobre lo que explícitamente se manifiestan pueden verse los comentarios expuestos en A. Cortina: «La ética discursiva», en V. Camps (ed.): *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 533-573, y en J. Conill: *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, especialmente pp. 298 ss., aunque respecto a éste último nos distanciamos de la violencia que hace respecto a los textos de Apel y Habermas interpretándolos «metafísicamente».

9. Cf. HS, Introducción, p. 12 (IX,15).

10. Sobre ella basta remitirnos al importante Apéndice final a ML y a su artículo «La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx», recogido en HS.

11. «La ciencia natural comprenderá algún día la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre comprenderá a la ciencia natural, serán una *solá* ciencia» (Ob. cit., véase en MCH, 145).

12. Sobre tal cuestión pueden consultarse A. Schmidt: *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1977; J. Habermas: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, especialmente pp. 52 ss., e Id.: *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 273.

13. Es a través de éstas como la ciencia del hombre mantiene un «espacio para el examen empírico» (cf. ADH, 223 (VII, 196)).

14. Al utilizar este término nos hacemos eco de la noción de «transdisciplinariedad» que sostiene T. Bottomore, diferenciándola de la mera «interdisciplinariedad», en su Introducción a: *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*, Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.

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

16. ADH, 103, n. 3 (VII, 83, n. 3). Véase también RE, 81 (IV, 316).

17. Cf. EP, 58 (II, 34).

18. Fromm sí habla de una filosofía y antropología humanistas, distinguiéndolas del saber estrictamente científico (cf. CH, 106 (II, 222)); su propuesta se orienta a integrar éste en la reflexión filosófico-antropológica. Por otra parte, hacemos notar que su artículo «El humanismo como filosofía global del hombre» (en SDEE, 68 ss. (IX, 19 ss.)), fue publicado por primera vez con el título «A global philosophy of Man», en *The Humanist*, 26 (1966), pp. 117-122, y después, en la traducción alemana, con el beneplácito de Fromm, apareció titulado como «Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie».

19. En ese sentido hay que interpretar su declaración en *Ética y Psicoanálisis* (1947), obra en la que empezó a utilizar la denominación «ciencia del hombre», de que con ésta se refería a un concepto más amplio que al convencional de antropología (filosófica). Por otra parte, aunque al hacer tal declaración Fromm señala cierta similitud con el uso de dicha denominación por R. LINTON, en la obra por él editada *The science of man in the world crisis* (Columbia University Press, New York, 1945) (cf. EP, 33, n. 4 (II, 18, n. 2)), Fromm también deja claro que no se identifica con la antropología cultural, a la que considera otra más de las disciplinas científicas que hay que «integrar» en la ciencia del hombre (cf. *Ib.*, 36 (II, 20)).

20. Cf. EP, 262 (II, 153).

21. En la conveniencia de ese apelativo para la antropología frommiana insiste J. Gómez Caffarena, quien dice de Fromm que reconoce deber a G. Marcel la consideración del «*tener*» y del «*ser*» como «modos de la existencia» (cf. «Erich Fromm (1900-1980). El humanismo militante», en *Razón y fe*, 988 (1980), p. 488. Por nuestra parte, hacemos notar que lo que Fromm indica es su coincidencia con Marcel en cuanto a la concepción de «*tener*» y «*ser*» como «modos de la existencia», pero en su caso tal concepción no se la debe a éste último, sino que desde mucho tiempo atrás le ha venido sugerida por Marx, quien la baraja en los *Manuscritos* bajo influjo de Moses Hess (cf. TS, 19 (II, 271) y MCH, 46-47 y 76-77 (V, 363 y 382)).

Aparte de ello, hay que recordar que Fromm, reconociendo su proximidad en ciertos puntos a los planteamientos existencialistas, se distancia expresamente del «existencialismo» como corriente filosófica, con sus críticas a Sartre y a Heidegger -a quien incluye, por su *Ser y tiempo*, y sin reparar en su resistencia al respecto en la *Carta sobre el humanismo*, en la órbita del pensamiento existencialista- (Cf. ADH, 20 (VII, 5); RE, 93 (IV, 326); CH, 9, n. 1 (II, 162, n. 1)). Así, de Fromm, que hablará de «condición existencial», de «dicotomías existenciales», de «necesidades existenciales»..., hay que decir que elabora una *antropología existencial*, pero no «existencialista».

22. En este sentido apuntan claramente estas palabras de Fromm acerca del intento de *respuesta* a la pregunta de «en qué consiste ser hombre»: «Este empeño trasciende lo que se conoce como 'psicología'. Debiera llamarse con más propiedad 'ciencia del hombre', una disciplina que trabajaría con los datos de la historia, la sociología, la psicología, la teología, la mitología, la fisiología, la economía y el arte, en cuanto fuesen relevantes para comprender al hombre» (RE, 64 (IV, 302)).

En lo que se refiere a los términos de «explicación» (*Erklären*) y «comprensión» (*Verstehen*), que se han hecho clásicos desde su introducción por Droysen para diferenciar las ciencias naturales y las *Geisteswissenschaften*, lo utilizamos sin cargar con una rígida asignación de la *explicación* sólo a las primeras y la *comprensión* sólo a las segundas rigidez que fue consolidada por Dilthey, a la vez que alejándonos, por otro lado, de la idea contraria del positivismo relativa a la ciencia unitaria y a la homogeneidad metodológica. (Para todo ello puede verse G.H. von Wright, *Ob. cit.*, especialmente cc. 1 y 4).

23. «La medicina y el problema ético del hombre moderno», en CHA, 94 (IX, 362).

24. *Ib.*, 95 (IX, 363) (Subrayado de Fromm).

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

26. Cf., por ejemplo, RE, 106 (IV, 337).

27. Véase, por ejemplo, Ib., 66-67 (IV, 303-304) y CH, 107 (II, 222).- Tal equivalencia se subraya atinadamente en R. XIRAU: «Erich Fromm: ¿Cuál es la lucha del hombre?», en B. Landis - E. S. Tauber (comps.): *Erich Fromm- Psicoanálisis y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 157, n. 10.

28. EP, 33 (II, 18).

29. Ib., 36 (II, 20).

30. Cf. NM, «Introduction», p. 4 (IX, 376).

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

32. Véase el epílogo de Fromm a la segunda edición de *Marx's concept of man* (Frederick Ungar Publishing, New York, 1966).

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

34. «Sobre las limitaciones y peligros de la psicología», en CHA, 105-106; cf. también AA, 39 (IX, 458).- Esa observación de Fromm sobre el «daath» hebreo, que expresa la experiencia de unidad que proporciona el más profundo conocimiento, se complementa con la que hace en otro lugar sobre el verbo «iada» en su significado de «conocer penetrante o profundamente», en virtud del cual, dice Fromm, «se lo emplea a propósito del conocimiento que tiene Dios del hombre y del conocimiento que el hombre tiene del hombre (...) significado de la palabra (que) también explica que pueda ser usada del conocimiento carnal (gen. 4, 1)» (SD, 86, n. 5 (VI, 139, n. 5)). Cabe observar que ese trasfondo hebreo desde el que Fromm habla de ese «conocimiento radical» que tiene lugar intuitivamente -en lo que él designa como «insight»-, y que trasciende al conocimiento intelectual expresable discursivamente, es el mismo que opera tras la «intuición» spinoziana como grado más elevado de conocimiento. Recordemos, además, como fuente común de ambos, que con el término «daath» se denominaba en la *Cábala* a la tercera «potencia de la razón», la del «conocimiento» místico en el que el hombre se une a Dios -las otras dos eran la del conocimiento conceptual, llamada «Bina», término cuyo sentido originario es «separar», «cortar en dos», «diferenciar», y la del mero saber preconceptual, llamada «Chokma»-. (R. Funk subraya la afinidad del «conocimiento radical» frommiano con el «daath», aun cuando Fromm interprete humanísticamente el «objeto» de ese conocimiento intuitivo-experiencial. Cf. *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Deutsche Verlags- Anstalt, Stuttgart, 1978, p. 254).

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

36. Como señala T. Calvo, también para Sócrates, «la religiosidad actuaba a la vez *como impulso* de su investigación racional constante e indesmayable y *como freno moderador* de los posibles extravíos y frivolidades de ésta». Si la clave del secreto socrático, en cuanto a su insatisfacción intelectual, es su profunda seriedad religiosa, «es posible -continúa diciendo el profesor Calvo- que la clave de esta clave quepa encontrarla en la interpretación que Sócrates hacía del oráculo délfico. De la ignorancia socrática surge el impulso (*Eros*) que lo arrastra irreprimiblemente a la investigación racional y que *tiende a alejarlo de la religiosidad tradicional*. Pero la conciencia misma de tal ignorancia, a su vez, hace que Sócrates desconfíe irónicamente de la sabiduría *humana*, es decir, que reconozca la limitación de los logros de ésta *manteniéndolo vinculado a la religión*» (cf. *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*, Ed. Cincel, Madrid, 1986, p. 121).

Lo que añadiría Fromm es que esa religiosidad en que se mantiene Sócrates, y que es el fondo último de su pensamiento donde éste toma impulso, deja atrás la religión tradicional para ser una nueva «religiosidad humanista» cuya madurez implicará, según Fromm, el «no-teísmo».

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

38. Ib., 40 (IX, 458).

39. «Sobre las limitaciones y peligros de la psicología», en CHA, 104-105 (VIII, 23).

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

41. «Sobre las limitaciones y peligros de la psicología», en CHA, 105 (VIII, 23).

42. Sobre el concepto de una utopía no mitificada nos remitimos a J. A. Pérez Tapias: «Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada», en *Gazeta de Antropología*, nº 6 (1988), p. 27-40, y «Utopía y escatología en Paul Ricoeur», en *Communio*, 1 (1989), pp. 21-30.