

I.5. OBJETIVO DE LA TAREA PSICOANALÍTICA

Ya hemos apuntado que la concepción que Fromm tiene del proceso curativo le lleva a radicalizar los objetivos del psicoanálisis. Tan es así que no se detiene en la desaparición de los síntomas de la enfermedad, sino que busca una transformación caracterial del sujeto hasta conseguir una determinada actitud ante la vida y la realidad que comporte el síntoma de la salud: el bienestar.

El objetivo del psicoanálisis freudiano está expresado en la frase condensadora de todo el sistema: “*wo Es war, soll Ich werden*” (donde era el id debe llegar a ser el ego). La misma frase puede definir los objetivos del método frommiano. Para ambos métodos el proceso curativo es un proceso de concienciación. El sujeto analizado cobra conciencia de “algo” que, siendo parte de él, no conoce aún.

Pero Fromm considera que el id de Freud se refiere a fuerzas irracionales que están reprimidas por incompatibles con el orden social y la cultura. El proceso de conocimiento de dichas fuerzas es, por tanto, un proceso de sometimiento al ego. Su objetivo coincide con los objetivos del racionalismo y de la ética puritana; sólo que mientras la religión y la filosofía abogan por un autocontrol desde una postura “utópica”, Freud es el primero en dar a ese objetivo una base científica, marcando un camino para su realización (en el plano individual, naturalmente). La recuperación por el yo del inconsciente es para Fromm recuperación de funcionalidad perdida, y, por tanto, ampliación del yo.

El propio objetivo de Freud encierra también un sentido de transformación básica de la personalidad, objetivo que Freud identifica con los intentos de algunas prácticas místicas. Así, en las *Conferencias introductorias* dice: «Tenemos que reconocer que los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis han escogido un objetivo semejante (al de dichas prácticas). Su intención es fortalecer el ego, hacerlo más independiente del super-ego, ampliar su campo de observación, de modo que pueda apropiarse de nuevas partes del id. Donde estaba el id allí debería estar el ego. Es una labor de cultura como la reclamación del Zuyder Zee»⁷⁹.

Incluso en su visión de la labor del analista hay también

⁷⁹ Freud. Cit. por Fromm: *Budismo*, p. 90.

algo que trasciende el mero papel de dar tratamiento médico. A pesar de sus cortapisas en lo que se refiere a la actitud afectiva del analista para con el paciente, le exige «estar en una posición superior en cierto sentido, si ha de servir como *modelo* al paciente en ciertas situaciones analíticas y en otras debe actuar como su *maestro*. Finalmente no debemos olvidar que la relación entre el analista y el paciente se basa en el *amor a la verdad*, es decir, en el reconocimiento de la realidad, que impide cualquier tipo de *fingimiento y engaño*»⁸⁰.

Otro aspecto que Fromm encuentra como superador del racionalismo dentro del método freudiano es el valor del conocimiento como transformador del carácter. El conocimiento, pues, no tiene sólo una función teórico-cognitiva. Este concepto y la limitación a la alta valoración que la cultura occidental daba al pensamiento consciente, como si dicho pensamiento constituyera todo el psiquismo humano cuando no es más que una parte, los considera Fromm como conceptos paralelos al pensamiento oriental, especialmente al budismo Zen. Asimismo, «al acentuar la libre asociación frente al pensamiento lógico, trascendió en un punto esencial el modo racionalista de pensar del mundo occidental y se siguió una dirección que se había desarrollado mucho más y más radicalmente en el pensamiento del Oriente»⁸¹.

No obstante, estos rasgos son más implícitos que explícitos y más inconscientes que conscientes; no indican que Freud estuviera cerca del pensamiento oriental de modo intencionado.

Cree Fromm que, por el contrario, en el pensamiento freudiano había demasiado del pensamiento occidental del XVIII y XIX y que su concepto del hombre es el mismo que sustenta la economía política: competidor, individualista, egoísta. Igualmente su concepto de placer no es la experiencia de gozo, sino el alivio de una tensión. «El hombre está dividido entre su entendimiento y sus emociones; el hombre no era el hombre íntegro, sino el ser intelectual de los filósofos de la Ilustración. El amor fraternal era una demanda irracional, contraria a la realidad; la experiencia mística, una repetición del narcisismo infantil»⁸².

En estos elementos citados como positivos y en lo que los calificados de negativos tienen de afirmación de sus contrarios están contenidos los objetivos de lo que Fromm llama el psicoanálisis humanista.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 90.

⁸¹ Fromm, *op. cit.*, p. 91.

⁸² Fromm, *Budismo*, p. 93.



A la consolidación de los objetivos propuestos por Fromm ha contribuido el hecho de que los pacientes que acuden al despacho del analista sean, cada vez menos, enfermos que sufren síntomas. Estos han quedado muy por debajo del número de pacientes que acuden al psicoanalista porque sufren la *maladie du siècle*, un fondo de insatisfacción que puede manifestarse en depresiones, insomnios, ausencia de felicidad, no disfrutar del trabajo, etc. El enfermo clásico tratado por el psicoanálisis freudiano lo era en el sentido ortodoxo de "enfermedad". No funcionaban en sociedad y su meta era no estar enfermos, lo cual se consideraba alcanzado con la desaparición del síntoma.

La enfermedad, la *neurosis*, es para Fromm algo mucho más profundo y complejo. La enfermedad es enajenación de uno mismo, de la humanidad y de la naturaleza. La curación —la salud— no es ausencia de enfermedad, sino presencia de bienestar.

El ser humano, que carece de un aparato instintivo que le diga cómo conducirse, tiene que correr el riesgo de trascender la naturaleza, siendo parte de ella. Al conducirse de forma trascendente a la naturaleza puede separarse de ella y de sus semejantes. Esa situación dicotómica es sufrimiento psíquico, del que se puede evadir a través de la locura o aislamiento total de la realidad, a través de la regresión al estado de unidad del feto o bien a través de la respuesta activa de nacer constantemente a la realidad. La vida, para Fromm, es un continuo proceso de nacimiento, hasta llegar a ser hombre total. «El nacimiento no es un acto; es un proceso. El fin de la vida es nacer plenamente»⁸³.

Pero ¿qué relación tiene esto con el concepto psicoanalítico de represión, determinante del contenido del inconsciente y origen del síntoma o de la enfermedad?

Al hablar de la naturaleza de los sueños —contenido y función— ya hemos dejado entrever un concepto de inconsciente que supone, efectivamente, represión de un contenido no admitido por el super-ego, pero también denuncia de una exigencia de funcionalidad que desborda lo social estructurado. De la lógica del lenguaje simbólico deducimos que el contenido tiene un significado esencialmente emocional. Lo que se reprime es un estado de ánimo provocado por una situación. Así, ante una situación, se producen sentimientos encontrados. El sujeto es capaz de ver la verdad —el verdadero significado de la situación para él—, pero la sociedad, a través del lenguaje consciente y las consecuencias de "aprenderlo" o no "aprenderlo", significa

⁸³ Fromm, *Budismo*, p. 96.

a la realidad de forma falsa. El sujeto asume en su conciencia la falsa realidad, pero no le abandona la percepción de la verdadera significación, que, al no haber pasado al lenguaje, ha quedado operando inconscientemente. «La mayor parte de lo que hay en nuestra conciencia es "falsa conciencia" y es la sociedad, sobre todo, la que nos llena de nociones ficticias o irreal»⁸⁴.

Este criterio supone que el sujeto toma conciencia (*aware*) de lo que le sucede en contacto con la realidad de forma inmediata, como ya hemos indicado al hablar de la experiencia infantil, y que después lo hace consciente (*conscious*) mediante la reflexión intelectual. La consecuencia es que lo inconsciente contiene el verdadero significado de la realidad; que el inconsciente es una forma de conocimiento y «no un contenido específico o una "parte" de la personalidad»⁸⁵.

Ya hemos dicho que hablamos de una significación emocional. Está claro también que la represión procede de la significación materializada en el super-ego. El ego es, por tanto, un conflicto mal resuelto, puesto que lo que ha ocurrido es que un juicio racional ha abarcado significaciones contradictorias a base de negar una, aunque sólo a nivel "lógico", no real. La materialización del contacto con la realidad no es la razón, sino la racionalización. No obstante, la resolución del conflicto es aún posible porque, junto con la lógica racional, el sujeto conserva la lógica de los sentimientos. Es esta segunda lógica (primera en el tiempo) la que contiene el "negativo" y la que puede suministrar la resolución, que, una vez producida, tendrá que asumir la conciencia.

La resolución del conflicto es desrepresión por cuanto una significación negada es vuelta a percibir. La desrepresión es, pues, una auténtica liberación de experiencia, una ampliación de la experiencia, por tanto. Esto es tanto como decir que el objeto se amplía para el sujeto y que el super-ego —delimitación del objeto— disminuye. La resolución del conflicto corrige una distorsión entre juicio y sentimiento y por ello puede hablarse de mayor integración del yo. La adecuación entre juicio y sentimiento supone ampliación de la experiencia porque destruye los excesos de racionalización que la acotaban. El sujeto liberado o integrado vuelve otra vez a conocer la realidad y se siente a sí mismo como sujeto de conocimiento. Esta unidad

⁸⁴ Fromm, *Budismo*, p. 107.

⁸⁵ Fromm, *Budismo*, p. 106.



de conducta afectiva y cognitiva da autonomía y libertad al sujeto, que ahora se conduce con una voluntad más propia.

En el estado neurótico, por la no coincidencia entre representación consciente del contacto con el objeto y contacto real, el sujeto pierde la conciencia de su deseo total y de la significación de su acción, produciéndose un fondo afectivo de insatisfacción. Cuando la materialización del contacto (cognición) y la matriz emocional coinciden se produce la satisfacción o bienestar; bien entendido que, para que esto ocurra, la representación material del contacto —palabra, juicio— ha tenido que renunciar a las exigencias ajenas al contacto, que eran las que actuaban como coacción. El juicio posee ahora una mayor posibilidad de veracidad, puesto que «deja a las cosas que sean. El bienestar es el estado de haber llegado al pleno desarrollo de la razón»⁸⁶.

Lo que conlleva esta actitud es que el hombre se relaciona con el objeto no en función de tener, usar, conservar, codiciar, poseer, sino en el sentido de ser con el objeto. En ese estado mental el sujeto ha superado la enajenación, la separación, y se siente afectivamente unido con el hombre y la naturaleza: «esa unidad que sólo puede lograrse después que el hombre ha experimentado su separación, después de que ha atravesado la etapa de la enajenación de sí mismo y del mundo y ha nacido plenamente. Esta nueva unidad tiene como premisa el pleno desarrollo de la razón del hombre, que conduce a una etapa en que la razón ya no separa al hombre de su captación inmediata intuitiva de la realidad»⁸⁷.

Fromm identifica esta meta de unidad con la búsqueda por las religiones: Tao, el Nirvana, la Iluminación, el Bien, Dios. Pero hay que aclarar que esas palabras son tomadas solamente como materializaciones de una meta que está dentro del hombre, y que, en tanto se extrapolen, se convierten en fetiches, en ídolos, o lo que es igual, en super-ego o factor de enajenación.

Por ello el objetivo terapéutico de Fromm termina siendo, en última instancia, el despertar de una conciencia moral inmanente a la condición humana de existencia. El hombre que atiende a la extrapolación de dicha conciencia ha optado por dar una respuesta regresiva a la separación de la naturaleza: permanecer ligado a la autoridad del padre y/o al pecho de la madre (institución religiosa, estatal, política, etc.), con lo cual

⁸⁶ Fromm, *Budismo*, p. 100.

⁸⁷ Fromm, *Budismo*, p. 103.

«piensa en Dios, en vez de experimentar ser Dios»⁸⁸. Experimentar ser Dios significa ser responsable, tener actitud amorosa, estar abierto a la realidad, ser con ella, crear, etc.; todo lo que se encierra en el término «aceptar la voluntad de Dios», sólo que «seguir la voluntad de Dios en el sentido de la verdadera renuncia al egoísmo puede lograrse mejor si no hay concepto de Dios. Paradójicamente, sigo efectivamente la voluntad de Dios si me olvido de El»⁸⁹.

Los modos de respuesta de las religiones totémicas, las identificaciones con la vida animal para vencer la separación son, naturalmente, respuestas aún más regresivas. Esta respuesta en el orden psicológico se traduce en conductas gregarias, sectarias, compulsivas, estereotipadas, cuyo punto culminante es la orgía, la destrucción, el ritual. No es a este tipo de unidad al que se refiere Fromm, por cuanto la afirmación de lo que es negado por el discurso lógico se hace aquí de modo ciego y a través de racionalizaciones, es decir, sin resolver la contradicción. La meta de Fromm es precisamente la superación de esta respuesta, que, de mil maneras, está apareciendo hoy a medida que el super-ego debilita su fuerza coercitiva por causa de las grietas que producen en él sus propias contradicciones. El método de hallazgo de esas contradicciones hemos visto que consiste en una labor cognitiva afectivo-racional que trae consigo la diferenciación de lo racional y lo irracional. Por eso no parece acertado tildar a Fromm de irracionalista como hacen muchos de sus comentaristas.

Lo que sí estamos dispuestos a admitir es que su objetivo de alcanzar la máxima racionalidad en el mero proceso psicoanalítico sea ilusorio, dadas las circunstancias sociales en que el individuo tiene necesariamente que moverse.

A este respecto me parece oportuno reproducir un juicio de José Gutiérrez, muy práctico a la hora de comparar los dos métodos, freudiano y frommiano, con sus diferentes objetivos: curación de síntomas y alcanzar la máxima racionalidad, el amor y la productividad, respectivamente. Dice Gutiérrez:

«En realidad, uno y otro método responden a necesidades diversas: en todos los casos no puede pretenderse el desarrollo de una actitud racional, amorosa y productiva, por factores constitucionales o circunstanciales que hacen del enfermo un ser que responde a los problemas existenciales sin mayor profundidad y en un plano que aunque irracional no compromete

⁸⁸ Fromm, *Budismo*, p. 101.

⁸⁹ Fromm, *op. cit.*, p. 104.



su vitalidad ni su relativa salud mental. Pero en otros, el drama de la existencia exige respuestas más acordes con su potencialidad vital, las cuales demandan de él una mayor profundidad, audacia y coraje y la consecución más plena del sentido racional, del amor y la productividad. No quiere decir esto que ante el problema de dos métodos con objetivos tan divergentes deba tomarse una postura ecléctica y escoger uno u otro de acuerdo a cada caso y a las posibilidades del paciente.

Al considerar el método de Fromm como más coherente, profundo y humanístico como lo propone el presente estudio, no debe olvidarse, sin embargo, que el problema fundamental de la terapia es la mejoría del paciente y que, por lo tanto, insistir en soluciones radicales ante enfermos con pocas posibilidades de desarrollo racional, puede ser más nocivo que adoptar una postura conservadora de la cual es buen ejemplo el método de Freud, cuyos resultados, probados en muchos casos, constituyen la demostración de que sí es posible obtener mejorías, que sin embargo no implican muchas veces un desarrollo racional tan radical.

Para aquellos pacientes que no pueden profundizar demasiado en los problemas de la existencia, puede constituir un grave riesgo el proponerles desarrollos que finalmente no pueden conseguir. En esos casos los ideales de racionalidad, amor y productividad pueden aparecer como aspiraciones paradisiacas que conducen a la divinización de la personalidad del analista y eternizan la transferencia bajo su forma de admiración noble y sana.

Lejos de proponer la adopción de uno u otro método o de otros más que puedan considerarse intermedios entre los dos según la personalidad de cada paciente o los objetivos de cada terapia, esta observación tiende a llamar la atención sobre el hecho de que el análisis pormenorizado de la transferencia y la demostración de la existencia de afectos racionales y afectos no racionales en la relación terapéutica, puede en ocasiones fijar una meta de racionalidad que no llega a conseguirse; en cambio, la utilización de la transferencia sirve por lo menos para combatir los síntomas, que es de lo que principalmente se trata en muchos casos. Por consiguiente, sin prescindir de los conceptos de relaciones interpersonales, de afectos racionales e irracionales, de valores y de metas racionales de la vida, puede enfrentarse el problema de la transferencia de acuerdo con la realidad clínica: evidenciándola y diferenciándola de los afectos racionales, analizándola como un síntoma y estudiándola permanente e insistentemente en su evolución, siempre y cuando la racionalidad, vitalidad y potencialidad del enfermo lo permitan; y no perderla de vista, pero sin buscar que su análisis se convierta en el principal o uno de los principales caminos de la terapia, cuando la irracional-

idad del paciente o sus escasas capacidades para profundizar en los problemas de la vida no lo aconsejen»⁹⁰.

Sin embargo, Fromm se expresa así frente a estas dificultades de la práctica:

«Pero sería un error el creer que el fin radical de la depresión no tiene relación con un fin terapéutico. Así como se ha reconocido que la cura de un síntoma y la prevención de futuras formaciones de síntomas no es posible sin el análisis y el cambio de carácter, hay que reconocer también que el cambio de este o aquel rasgo neurótico del carácter no es posible sin perseguir el fin más radical de una completa transformación de la persona. Puede ser muy bien que los resultados relativamente desalentadores del análisis del carácter (que nunca han sido más honradamente expresados que en *¿Es el análisis terminable o interminable?*, de Freud) se deban precisamente al hecho de que los fines de curación del carácter neurótico no fueran lo suficientemente radicales; que el bienestar, la libertad de la angustia y la inseguridad sólo puedan realizarse si se trasciende el fin limitado, es decir, si se comprende que el fin limitado, terapéutico, no puede realizarse mientras sea limitado y no se convierta en parte de un marco de referencia más amplio, humanista. Quizá el fin limitado pueda realizarse con métodos más limitados y que consuman menos tiempo, mientras que el tiempo y la energía consumidos en el largo proceso analítico se empleen fructíferamente sólo con el fin radical de "transformación" más que con el fin estrecho de "reforma...". Si el psicoanálisis puede ayudar de esta manera, puede contribuir a lograr la verdadera salud mental; si no puede, sólo podrá contribuir a mejorar los mecanismos de compensación. Para plantearlo de otra manera: alguien puede ser "curado" de un síntoma, pero no puede ser "curado" de una neurosis de carácter»⁹¹.

No obstante, la radicalización del objetivo puede suavizarse sin renunciar a él en lo esencial, si consideramos que ese objetivo se alcanza a través de etapas sucesivas que pasan por el conocimiento vivencial paulatino de la propia realidad humana: su temor, su odio, su vanidad, su infancia, su adolescencia, su sexo, etc. Utiliza Fromm a este respecto el ejemplo que pone Suzuki para ilustrar las sucesivas etapas del Zen hasta llegar a la iluminación total o satori: «si se lleva una vela a un cuarto absolutamente oscuro, desaparece la oscuridad y hay luz. Pero

⁹⁰ Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 96-98.

⁹¹ Fromm, *Budismo*, pp. 148-49.

si se añaden diez, cien o mil velas, el cuarto se iluminará cada vez más. No obstante, el cambio decisivo fue introducido por la primera vela que penetró la oscuridad»⁹².

I.6. NATURALEZA DEL PROCESO TERAPÉUTICO. EL «INSIGHT»

Recordemos en primer lugar que el proceso terapéutico se desarrolla a través de una situación concreta que es esencialmente una relación intersubjetiva, relación que se constituye en tarea y en objetivo.

Para Fromm, como para Freud, la transferencia es un modelo de relación en el que se produce la neurosis o distorsión de la realidad que sufre el sujeto de análisis. Así, pues, el proceso terapéutico consiste en una paulatina destrucción de las ficciones que conforman las vivencias del sujeto hasta abocarle a su propia realidad, la realidad del analista y la realidad de la relación entre ambos, superada la transferencia. Es un proceso por el que el sujeto sale de la irracionalidad que lo esclaviza hacia la racionalidad (conocimiento de la verdad) que lo libera.

Las ficciones que determinan las percepciones y relaciones del sujeto han sido troqueladas en moldes de relaciones intersubjetivas previas, primeras, y han sido consolidadas por repetición compulsiva del modelo a lo largo de la vida del sujeto. Esos troqueles tienen un origen social, y, en la medida en que son ficciones de la realidad, están reprimiendo la experiencia de dicha realidad. El proceso psicoanalítico es, por tanto, un proceso de desrepresión.

Lo reprimido constituye para Fromm, como para Freud, lo inconsciente, y es una auténtica realidad psíquica, es decir, operante en el sujeto; a pesar de su falta de conciencia acerca de ello. Dicha operancia es denunciada por la enfermedad en sus síntomas y por el “estado de ánimo” del sujeto (fondo emocional, afectivo y tensional psíquico que no puede dejar de ir unido a una consecuente definición-racionalización de la realidad).

Pero mientras para Freud el contenido de dicho inconsciente es la imagen de un deseo de relación con el objeto no aceptado por la sociedad, imagen concreta que hay que hacer llegar al yo para someterla a la razón, para Fromm no es dicho contenido concreto lo que cuenta —en parte porque se está reproduciendo en el presente de la relación psicoanalítica—, sino la relación total sujeto-objeto previa al proceso de troquelación o

⁹² Fromm, *Budismo*, pp. 148-49.

socialización. Es decir, que antes de poder servirse del vehículo social de discernimiento, existe, según Fromm, una relación inmediata entre el sujeto y el objeto que supone una experiencia sintética, emocional y ciega por lo que respecta al conocimiento de un yo separado, que, si bien supone tal inconsciencia, conlleva una percatación significativa para el sujeto de la funcionalidad relativa al objeto. El sujeto no es consciente de los dos términos de la relación, pero conoce la función y lo que función o disfunción significan en él.

Para Fromm, el inconsciente es, pues, la parte de la funcionalidad humana que está siendo negada por el troquel social.

Así, mientras para Freud el problema consiste en aflorar un contenido a través de su materialización en palabras, para Fromm el problema está en hacer aflorar una funcionalidad que se refiere a la realidad en sí misma considerada.

Pero ¿cómo hacer que el yo asuma funciones que le están siendo negadas?, o, de otro modo, ¿cómo hacer que el yo —el sujeto consciente— se apropie de un modo de relación con el objeto que, paradójicamente, está deseando y negándose al mismo tiempo?

La *paradoja* es, efectivamente, el punto de partida del proceso terapéutico.

El yo es la sede de un conflicto en la medida en que existe la actividad enfrentada de un inconsciente y de un super-ego, por decirlo en terminología freudiana. Mediante la paulatina resolución del conflicto, el inconsciente aparece y gana terreno frente al super-ego y a favor del yo que sale fortalecido del conflicto. En el proceso terapéutico el sujeto superyoico se enfrenta a la realidad con una actitud fuertemente impermeable, sometiéndola obsesivamente a sus propios esquemas y moldes predeterminados —para ello elabora sistemáticamente las más agudas y refinadas racionalizaciones—, pero, como prueban hasta la saciedad los síntomas y la expresión del sujeto a través del lenguaje inconsciente, al mismo tiempo, el sujeto soporta una fuerza, o realidad psíquica, que supone que su conciencia, en la medida en que se ve constreñida a la percepción consciente y elaborada —intelectual— de la realidad, es falsa conciencia; al menos desde el momento en que no es capaz de abarcar toda la funcionalidad del sujeto, lo que necesariamente está restringiendo la realidad y su significación.

Ya hemos dicho que la significación negada es emocional. Ella es la causa de que, por encima y por debajo de las racionalizaciones, se superponga un estado de ánimo incontrolado que hace sufrir —hasta límites insoportables— al sujeto.



Precisamente de lo que se trata en la situación psicoanalítica es de que el sujeto llegue a la evidencia de su dicotomía, de su paradoja, es decir, de su sufrimiento. Es un doloroso proceso por el que el yo superyoico se ve abocado a su propia destrucción sin haber todavía sentido como pertenecientes a él mismo las fuerzas que lo destruyen. Sólo la llegada a un estado de tal modo conflictivo puede permitir que, a través de la experiencia de la situación psicoanalítica, el sujeto identifique de pronto, en un momento concreto, a través de una emocionalidad concreta y mediante una imagen todavía no concertable pero cierta, identifique, digo, esas fuerzas "destructivas" como pertenecientes a la misma realidad que le incluye a él, es decir, como parte del yo, como identidad de la realidad y de sí mismo, como poder suyo, como capacidad, como razón. A través de ese peculiar conocimiento intuitivo, afectivo-cognitivo y significativo, la relación sujeto-objeto se amplía paulatinamente.

El conocimiento que se produce es de tal naturaleza que por él el sujeto queda modificado, no sólo en su conocimiento intelectual de la realidad, sino en su propio carácter y en su actitud ante la vida.

Es verdad que la ilusión de un yo aislado y omnipotente se va destruyendo irremisiblemente, pero en favor de una mayor riqueza del yo —mayor amplitud de la experiencia— y en una cada vez mayor autonomía frente a la realidad de la que se siente partícipe. En definitiva, pierde aislamiento y necesidad de defensa en favor de una mayor comunicación, felicidad y relajamiento.

Naturalmente que dicho conocimiento no se produce de una vez por todas. De hecho es un proceso auténticamente dialéctico a través del cual formas opuestas de sentir y de percibir se van enfrentando en favor de una sucesiva destrucción de los límites, las barreras y los hitos que acotan y paralizan a lo que por naturaleza es dinámico, cambiante e inabarcable. El proceso terapéutico es una sucesión de insights por los que el sujeto toma conciencia de su total funcionalidad y, a su vez, de la funcionalidad de la naturaleza humana y de la naturaleza toda, viéndose en ese insight identificado con la "funcionalidad universal": "conciencia cósmica", dice Fromm.

Nadie puede tomar conciencia de una función si no es poniéndose en relación. Es un conocimiento, más que verbal, experiencial, por el cual la palabra —experiencia materializada— se descongela y cobra para el sujeto todo su valor significativo.

La paradoja es ésta: que es precisamente la palabra la que impide llegar a lo que expresa la palabra, y, a su vez, es impres-

cindible el vehículo de la palabra para tomar conciencia de la meta a la que se ha llegado. La labor psicoanalítica es una labor de destrucción de palabras troqueladas socialmente en favor de la acción que significan dichas palabras para volver a encontrarlas.

El lenguaje es para Fromm un instrumento de la acción social que hace de filtro para la experiencia. La experiencia humana, vital, que se da en un cuerpo, encarna en una idea a través de la palabra, pero ninguna idea es más potente que su matriz emocional. Ningún concepto puede abarcar la relación misma que constituye la experiencia. Siempre una dicotomía. Nunca cesará el afán humano de materializar la experiencia ni desaparecerá la incapacidad de materializarla totalmente. Es decir, siempre habrá consciente e inconsciente; salvo en esos breves instantes en que ambos coinciden para producir los sucesivos insights que caracterizan el conocer —desarrollo— humano, terapéutico y no terapéutico. La cuestión es descubrir el negativo de la positivación socializada de la experiencia. La constante positivación de la experiencia negada (negación de la negación) está espoleada no sólo por el estado de ánimo del sujeto, sino por la misma realidad, que, aunque en parte negada a nivel social instrumental, está presente en su total y real dimensión.

Cuando Fromm dice que el inconsciente —en tanto que negado— tiene un origen social y que sus fuerzas son objetivas, puesto que no parten de la conciencia, está afirmando que, efectivamente, la represión, causa de la inconsciencia, es social, pero que la actividad psíquica inconsciente tiene una existencia real y primaria o primera.

La positivación de la experiencia humana conlleva, pues, la paradoja de permitir su asunción y, al mismo tiempo, convertirse en su obstáculo.

El proceso terapéutico es por ello, más que, o antes que, un proceso de verbalización, como lo es para los freudianos y sobre todo para los lacanianos, un proceso de superación de las intelecciones, rompiendo obstáculos —palabras— hasta llegar a la experiencia directa o relación inmediata con el objeto. Es llegar a la objetividad a través de la subjetividad liberada. La tarea es, pues, superar el filtro social de la experiencia. Adiestrar al sujeto en esa superación es lo mismo que sacar el inconsciente a la luz o que llegar a la percatación de la realidad en sí misma.

¿En qué se puede concretar dicho filtro social? Es el sistema conceptual y categorial que permite advertir la experiencia, per-



cibiéndola, relacionándola y ordenándola. Este sistema es resultado de la evolución social. Toda sociedad, por su propia práctica de vida, sus modos de relación, de sentir y percibir, desarrolla un sistema o categorías que determinan la toma de conciencia de la realidad. Así, dicha experiencia socio-cultural aparece simbolizada a nivel social por un lenguaje, una lógica y unas experiencias expresamente prohibidas a través de los tabúes.

Esta triple dimensión del troquel social conforma el *inconsciente social* que hay que hacer aflorar a la conciencia. Pero ello exige desbordar la problemática individual hasta «comprender la dinámica social y la valoración crítica de la sociedad a la cual se pertenece, desde el punto de vista de los valores humanos universales»⁹³. A ello se aboca desde el momento en que, por medio del proceso terapéutico, se produce la transformación del carácter hacia una orientación esencialmente ética por la cual el sujeto asume su conducta con responsabilidad, autonomía y sentido crítico social y humanista. Todo ello en virtud de la comprensión de sí mismo, en función de la realidad toda y concreta. Fromm no cree como Freud que la culturalización exija forzosamente represión; cree, con Marx, que la mayor parte de la represión es hija de las condiciones estructurales existentes; condiciones que no son ni “naturales”, ni universales, sino circunstanciales, explicables y superables:

«La propia visión de la sociedad que Marx nos ha legado es una condición para poder percibir el inconsciente social, y por lo tanto para un despertar pleno (para una desrepresión) del individuo. Para que haya “ego donde había id”, la crítica social humanista es una precondition necesaria»⁹⁴.

Porque: «La percepción plena de aquello que ha sido reprimido sólo es posible si ésta trasciende la esfera de lo individual, y si en el proceso se incluye el análisis del inconsciente social. A menos que una persona sea capaz de trascender su sociedad y de discernir la forma en que ésta favorece o dificulta el desenvolvimiento de las potencialidades humanas, no podrá entrar completamente en contacto con su propia humanidad»⁹⁵.

Cuando analizo el lenguaje inconsciente estoy enfrentándome a lo que niega el significante social. Cuando por contraste vivencial-actividad y esfuerzo del análisis consigo llegar a una síntesis consciente-inconsciente, aunque momentáneamente, he

⁹³ Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, p. 110.

⁹⁴ Fromm, *Cadenas*, p. 110.

⁹⁵ *Ibidem*.

transgredido las barreras superyoicas (filtro social) y he abierto una brecha permanente para la duda y la crítica racional del mismo filtro social. De la más o menos grave disfuncionalidad —parálisis— reconocida y *vivida* puedo llegar al reconocimiento de los obstáculos innecesarios, excesivos e impuestos por un determinante circunstancial.

La terapia se presenta así como un verdadero proceso de deducción por el cual aflora una verdad-realidad que estaba velada. Ya veremos cuál es esa realidad. Interesa ahora destacar que Fromm está proponiendo un modelo racional de educación en el más puro sentido clásico, entendiendo educación como desarrollo y no como troquelación. Está reduciendo al super-ego a su verdadera función instrumental. Está denunciando la existencia de una funcionalidad humana irreductible y educible. Educible, no actual, en tanto que necesariamente tiene que salir a través de una instrumentación que la condiciona.

Fromm está llamando la atención con su método sobre el profundo sentido de todo aprendizaje humano. Existe aprendizaje *humano* en la medida en que el nuevo conocimiento supone un cambio en el sujeto por el cual el conocer se hace operante.

Ya que he llevado el proceso terapéutico al terreno del aprendizaje, haré notar que no se trata de adquirir nuevos hábitos, sino de destruir los existentes, y no por habituación contraria. El insight o percatación es una auténtica operación de cataratas. Pero ya volveremos sobre esto.

Oigamos al propio Fromm: «el acto de descubrir el inconsciente no es un acto de pensar, sino de percatarse, de tener advertencia y, quizá mejor aún, simplemente de percibir. El conocimiento del inconsciente es una experiencia que se caracteriza por ser espontánea y repentina (...). El proceso de descubrir el inconsciente se puede describir como una serie de experiencias cada vez más amplias, que se sienten profundamente y que trascienden el conocimiento intelectual y teórico»⁹⁶.

Así pues, para Fromm, como para Freud, el conocimiento, la verdad, es el camino para la curación. Pero está claro qué tipo de conocimiento exige Fromm. Nada más lejos de la especulación vía “interpretación”. Es un conocimiento cuyo contenido y ejercicio se superponen, coinciden. Nadie puede descubrirle nada a nadie; sólo el propio conocer se conoce. Este conocer es durativo, es proceso, es funcionamiento. La resultante no es definición, sino una relación activa, operante de sujeto a objeto.

⁹⁶ Fromm, *Cadenas*, p. 83.



La resultante es capacitación. No obstante, no hay capacitación creciente que no se traduzca en un cambio en la concepción de la realidad, con la particularidad de que el sujeto no es ahora un soporte de concepciones ajenas, sino productor, educador, creador de su propia concepción, porque conocer, en el sentido frommiano, es propiamente re-crear y gestar la realidad.

Quedamos, pues, en que el proceso terapéutico no se refiere de forma inmediata a contenidos, sino a funciones, que, en última instancia, afectan a los contenidos. El apoyo de la tarea en contenidos es meramente instrumental, nunca esencial. El contenido, obstáculo de la función, es el contenido y la función es la función.

1.7. NATURALEZA DE LA CURA PSICOANALÍTICA

Hemos visto que el objetivo de salud frommiana en la terapia es la consecución de un cambio radical en el sujeto. ¿De qué naturaleza es dicho cambio? ¿Acaso se ha de producir una nueva conformación, más o menos conductista, del yo? ¿Se ha de crear un yo donde no lo había? ¿Se ha de liberar un yo?

De hecho, lo que Fromm trata de resolver es la separación del “yo” con respecto a la “naturaleza humana”. La enfermedad neurótica es enajenación en diversos grados. En ese estado de enajenación el yo es un producto que reproduce, como vimos, los deseos y valores del molde. Esta troquelación social es, funcionalmente hablando, represión. Represión que es la causa de la falta de percatación de la realidad (enajenación). (Recorremos que se trata de una percatación esencialmente experiencial.) *Por la percatación —proceso terapéutico— el sujeto se libera de un obstáculo que tenía carácter de auto-prohibición.*

Los obstáculos a la percatación se manifiestan en la “resistencia”. La resistencia, fenómeno emocional, acompañado de una racionalización obsesiva, está defendiendo la identidad asumida del yo. No expresa solamente miedo a algo específico, objeto de la prohibición, sino que está causada también por la «amenaza a la propia identidad personal»⁹⁷. En el fondo, ése es el origen del miedo a lo específico. Esto hace pensar que la funcionalidad psíquica necesita de un marco de orientación o estructuración de la realidad y de sí con la que identificarse. Pero, a su vez, la tremenda carga de emocionalidad que acompaña a la resistencia y el estado de ánimo que presenta la es-

⁹⁷ Fromm, *Cadenas*, p. 85.

tructuración actual del yo nos dicen que la funcionalidad psíquica no se ajusta a dicha estructura. El encuentro con esta funcionalidad total que desborda a la estructura es la meta de Fromm.

Hemos dicho que lo inconsciente, en tanto que inconsciente, es social, pero no en cuanto funcionalidad. Aquí está la cuestión. ¿Qué libero con la percatación?: ¿un aprendizaje previo a la represión o una funcionalidad esencial constituyente?

Está claro que el sujeto humano no es el “yo”: consciencia. Que yo, ello y super-ego no son más que términos de análisis o didácticos, pero no realidades ontológicas. El sujeto es uno: una unidad funcional dicotómica y paradójica. A esta evidencia se arriba en el proceso terapéutico, y más concretamente en sus momentos de insight. El insight es la percatación de la propia funcionalidad: del sí mismo, de la autoconciencia. «Descubrir el inconsciente significa experimentar la vivencia de la propia humanidad»⁹⁸.

El *insight* es la experiencia inmediata de la realidad, es la relación sujeto-objeto sentida como total y comprensiva. Ambos, sujeto y objeto, son vividos por el sujeto como funcionalidad. Por el insight se supera el dualismo del hombre con respecto a sí y al hombre universal. En último término, la percatación es la toma de conciencia de la Unidad por encima del tiempo y del espacio; pero no como algo estático, sino como ser-siendo, como vida: en definitiva, como funcionalidad.

Es a este tipo de percatación a lo que Fromm considera volverse consciente de la realidad, de la verdad. Porque antes de esta toma de conciencia el hombre es consciente sólo de aquella parte de la realidad que la sociedad le exige: «Tiene conciencia de la realidad en la medida en que la meta de la supervivencia hace necesaria esa conciencia»⁹⁹. «La conciencia de la persona media es sobre todo “falsa conciencia”, integrada por ficciones e ilusión, mientras que justo de lo que no tiene conciencia es de la realidad»¹⁰⁰. Ocurriendo que: «En tanto que la conciencia representa sólo al pequeño sector de experiencia socialmente moldeada y el inconsciente representa la riqueza y profundidad del hombre universal, el estado de represión consiste en el hecho de que yo, la persona accidental, social, estoy separado de mí mismo, y en la misma medida todos los demás son extraños para mí»¹⁰¹.

⁹⁸ Fromm, *Budismo*, p. 118.

⁹⁹ Fromm, *Budismo*, p. 118.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Fromm, *Budismo*, p. 118.



La persona enajenada está ante la realidad como en la alegoría de la caverna de Platón. Sólo ve sombras: cree saber pero sólo sabe palabras, cree que siente pero sólo piensa sentimientos. Cuando incorpora a su conciencia la parte de su propia experiencia negada, cuando cobra conciencia de lo inconsciente, entra en contacto con la realidad y, en este sentido, con la verdad (intelectual y afectivamente).

Este tipo de conocimiento intuitivo conlleva, en primer lugar, por su esfuerzo y actividad, un efecto integrador que intensifica la energía vital, y, por su percatación intrínsecamente vivencial, una actitud a favor de la vida, es decir, del desarrollo y crecimiento, lo que constituye fundamentalmente una postura ética, de amor, responsabilidad y creación.

El hombre ha captado las potencialidades de vida que posee y, superados el miedo, la codicia y el egoísmo, se enfrenta a su realidad concreta, personal y social, con la actitud resultante de estar radical y abiertamente motivado hacia la misma. Dice Fromm: «Alcanzar la verdad está indisolublemente unido a un cambio de carácter. Deben abandonarse la codicia de posesión y todas las demás codicias, el amor propio y la autoglorificación. La actitud hacia el pasado es de gratitud, hacia el presente de servicio y hacia el futuro de responsabilidad»¹⁰². «Ser conscientes del inconsciente significa estar abiertos, responder, no tener nada y ser»¹⁰³. «La codicia es un fenómeno patológico; existe cuando una persona no ha desarrollado sus capacidades activas y productivas»¹⁰⁴. La superación de la codicia es el fin del psicoanálisis; sin embargo, éste no es un sistema ético. Es que la transformación que provoca resulta ser una transformación esencialmente ética. La persona consciente de su plena realidad ha alcanzado el nivel productivo como ser humano y, en esa medida, ha superado la codicia, la ilusión de omnisciencia y omnipotencia y, en definitiva, el individualismo.

Una persona productiva —concepto de salud que desarrollaremos más tarde—, consciente de la realidad, ha abandonado la ilusión de un yo omnímodo e indestructible, separado, pero, paradójicamente, ha conseguido independencia frente a los condicionamientos; se ha independizado de cualquier tipo de “autoidad” extrapolada. En términos psicoanalíticos, ha conseguido la independencia frente al padre. El individuo se encuentra solo frente a su responsabilidad y acepta como parte de sí dicha

¹⁰² Fromm, *Budismo*, p. 131.

¹⁰³ Fromm, *op. cit.*, p. 147.

¹⁰⁴ Fromm, *op. cit.*, p. 134.

responsabilidad y autonomía. Resultando que, ahora que asume su independencia, es cuando menos solo está; ha superado la ficción del aislamiento. Está integrado en la realidad a la que conoce y venera.

Téngase en cuenta que estamos hablando de una verdad que es relación universal, no concepto. Nos estamos refiriendo a la captación de la matriz constituyente, a la captación del sentido, no de las condiciones reales de existencia. Estamos hablando de la experimentación de la vida como realidad, de la experiencia del sí mismo, de su identificación con el hombre universal, con la propia especie.

Ya hemos dicho que Fromm considera que llegar a ese conocimiento supone la superación de la deformación paratáctica de la realidad circunstancial, lo cual conlleva una crítica —de momento humanista— de la estructura social y su consiguiente cerebración. A qué conductas concretas pueda llevar la actitud abierta, progresiva y social de la cura frente a las condiciones reales de existencia es otra cuestión.

El método psicoanalítico, venciendo una tras otra las ficciones y la visión deformada y contaminada de afectos irracionales (de dependencia) de la realidad, permite una significación más objetiva de la misma. Suprimida la categorización por compensación afectiva de la realidad, el sujeto puede comprender su situación presente y ubicarse racionalmente en ella. De lo que se trata es de dejar de ser psíquicamente una pasión y socialmente únicamente un rol, determinado e “inconsciente y jerarquizado”, para empezar a ser un ser social racional que está en relación con otros seres racionales, que es tanto como decir que, superado el “fetichismo”, las relaciones sociales aparezcan en su dimensión humana.

Pero esta meta de racionalidad en su radicalismo podría hacernos pensar en una contradicción en el propio método. Si por la terapia el inconsciente se hace consciente, si en el insight ambas funcionalidades (o ambos aspectos de la misma) coinciden, podríamos cuestionar —como hace José Gutiérrez— si ambas polaridades no llegarían a borrarse, y, con ello, al acercarse a la meta del bienestar —salud—, no desaparecería la asociación libre, fundamento del método, o bien no se haría ésta permanente, disturbando la normal funcionalidad.

De hecho, «mediante la libre asociación el paciente que está curándose consigue ser consciente de su inconsciencia y logra una temporal inconsciencia de su consciente; sólo así trasciende por un momento el dualismo, producto de la inconsciencia de



su inconsciente»¹⁰⁵. Teniendo en cuenta, por otro lado, que la clínica prueba que «en la medida que el paciente avanza hacia la curación la asociación libre se facilita más y más»¹⁰⁶, es lógico que nos preguntemos si no llegará un momento en el cual la asociación libre se haga permanente. El método Zen es consciente de esta posibilidad que denomina “exceso de satori”, estado auténticamente psicótico caracterizado por el autismo¹⁰⁷.

Pues bien, a esto hay que responder que la meta de racionalidad y objetividad se alcanza porque en ningún momento se ha perdido el contacto con la realidad concreta o contenido, peligro del Zen. Esta diferencia, que no destaca el mismo Fromm, nos resuelve el dilema en el sentido de que, con esas coincidencias funcionales de ambas polaridades psíquicas, lo que ocurre es que —sigamos a Gutiérrez— ambos polos, momentáneamente borrados, son inmediatamente reconstruidos para la mejor operatividad de la mente, y que la libre asociación no se hace permanente, sino permanentemente posible, con lo cual se favorece la integración de las operaciones lógicas correspondientes a una funcionalidad práctico-instrumental y, a su vez, el sentido y la finalidad puramente humana y vivencial de la existencia.

La funcionalidad psíquica exige, como ya hemos apuntado en otro apartado, la existencia de los dos polos, pero la normalidad funcional que se traduce en bienestar exige su integración. He ahí la naturaleza paradójica —dialéctica— del psiquismo humano.

A la vista de todo ello, la respuesta a los interrogantes que nos hacíamos al principio del apartado, se delimita en el sentido de que la terapia no crea un yo, tampoco produce un nuevo condicionamiento, sino que libera al yo. Esto es lo que significa la integración de una funcionalidad que le es propia al sujeto en tanto que ser humano. En este sentido, la concepción frommiana del yo es en última instancia esencialista, si bien ese ser constituyente sea una *necesaria funcionalidad*.

Veamos con un ejemplo propuesto por el mismo Fromm para explicar la dinámica de los síntomas, cómo la curación a niveles más o menos profundos es liberación de funcionalidad y cómo esto es en definitiva integración de algo que de todas formas funciona (en este sentido es esencial), pero de modo no asumido por el yo.

¹⁰⁵ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 183.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 184.

Se trata de una mujer que siente la necesidad imperiosa de lavarse las manos constantemente, lo cual interfiere su trabajo y la angustia, al no poder resistirlo. A través del análisis aparece un intenso sentimiento de odio. El síntoma comenzó cuando su marido la abandonó para irse con otra mujer. Había estado siempre sometida a su esposo, al cual jamás osó contradecir, ni siquiera cuando le anunció su propósito de abandonarla. No le reprochó nada, no se enojó, pero apareció el síntoma. La misma sumisión y mansedumbre había sido su conducta infantil ante un padre cruel y dominador. Lo que revelaban sus sueños y fantasías —ver a su padre muerto, asesinado o inválido— era que bajo su conducta mansa y sumisa se había acumulado la ira. Ira que reprimía por exigencias de su temor y su conciencia (racionalización) hasta el extremo de no sentirla. Ante tal hostilidad reprimida, pero actuante, apareció el síntoma, que, de hecho, ejercía una función de purificación ante sus deseos inconscientes de matar. Ese deseo no asumido se traducía en que cualquier acto de tocar un objeto cobrara el significado de un asesinato. Lavarse las manos era algo que le permitía superar su ira, inconscientemente, expurgando la culpa.

Si no sentía la ira era seguramente porque necesitaba de su estado de dependencia y a-responsabilidad. El proceso de integración de la cura comienza cuando siente la ira, sentimiento que debe asumir el yo porque corresponde a la realidad de su relación. Con esto termina el síntoma, pero no la curación. Si la sujeto sigue siendo psíquicamente dependiente, su situación va a ser igualmente angustiada al faltarle el “amo”, y, si encuentra uno, seguirá suprimiendo la ira. La ira es la expresión de su imposibilidad de funcionar como ser autónomo y racional. La curación llegará con el desarrollo de su capacidad de independencia y productividad. En el fondo, lo que significa el síntoma que padece esta mujer es su deseo de escapar a la responsabilidad y a la libertad. Mientras no se entienda en estos términos comprensivos —gestálticos— no se llegará a lo que debe ser la meta del psicoanálisis.

Puede aparecer utópico este objetivo, pero esta radicalización —como dice José Gutiérrez— es la única garantía de que el psicoanálisis se salve de la rutina y burocratización destructora a que está expuesto al someterse a un método “racional-interpretativo”, según esquemas fijos y hacia un fin exclusivamente clínico, lo que significa dejar el camino por andar. *Y el sentido práctico y teórico del método psicoanalítico sólo puede comprenderse después de recorrido todo el proceso.*

Únicamente llegando al fondo de la funcionalidad humana

se entiende que la conducta es un todo estructurado y dinámico, en cuyo contexto y sólo en él las ideas y fenómenos que se suceden en un sujeto tienen fuerza o significación-para-él, ya que ningún significado existe fuera de una matriz emocional¹⁰⁸.

Sólo esta formulación guesáltica de los fundamentos que conforman la conducta del sujeto nos explica la fuerza de la enfermedad —la fuerza del síntoma, la resistencia, la transferencia— y nos orienta sobre la utilización de esa misma fuerza para salir del atolladero.

Ahora podemos ya acometer la tarea de elucidar la significación teórica de este conjunto de propuestas metodológicas, cosa que haremos en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO II EL INCONSCIENTE

II.1. NATURALEZA DEL INCONSCIENTE

Por lo expuesto en el capítulo anterior, podemos resumir así la propuesta de Fromm acerca de la naturaleza del inconsciente:

- 1) El inconsciente, en tanto que inconsciente, es el resultado del ejercicio, necesariamente social, de la naturaleza humana.
- 2) La naturaleza humana se presenta, en principio, como una funcionalidad integradora de sujeto y objeto, a través de la cual tanto el sujeto como el objeto adquieren entidad, esto es, son conocidos.
- 3) Funcionalidad integradora y entidad constituida —social—, si bien son indisolubles, no se reducen a una sola entidad.
- 4) El inconsciente es una dimensión de la funcionalidad y a su vez, naturalmente, del objeto. Es, pues, funcionalidad y contenido.
- 5) Por último, el inconsciente no es un lugar o región del sujeto, ni menos del objeto, si partimos de que la funcionalidad no se reduce a éste.

A desarrollar y analizar esta propuesta dedicaremos el presente capítulo.

Comenzaremos por el último punto. El sujeto no *tiene* inconsciente, sino que está inconsciente de una parte de *su* experiencia. «No existe *el* inconsciente —dice Fromm—, sólo existen experiencias de las cuales tenemos advertencia y otras *de las cuales somos inconscientes*»¹.

El sujeto no está por encima de su inconsciente como el poseedor por encima de la cosa poseída, sino que es el resultado de una contradicción producida en su propia experiencia

¹ Fromm, *Cadenas*, p. 86. (Subrayado por el autor.)

¹⁰⁸ Fromm, *Religión*, p. 84.



que se ha afirmado o constituido en una figura a base precisamente de negar una parte de sí misma que, en tanto que negado, contesta y cuestiona la constitución establecida a nivel consciente. El sujeto es su inconsciente lo mismo que su consciente, y lo es en tanto que experimenta al objeto en la vigilia o en el sueño. Es precisamente la presencia del objeto, de todo el objeto, no sólo de lo que el ego y super-ego reconocen por tal, la que mantiene e impulsa lo inconsciente de la experiencia frente a lo consciente.

La actividad psíquica —el sujeto humano— es una lucha dialéctica de dos fuerzas opuestas; la realidad misma que contiene en sí al sujeto y la realidad subjetivada o consciencia. La identificación del sujeto con la consciencia —el ego de Freud— hace que el sujeto, más que poseer un inconsciente, sea poseído por él desde el momento que su identidad deviene y se mantiene gracias a la sucesiva negación de una parte de la realidad en la que él mismo está incluido. Esa negación —o represión— es una auténtica fuerza o actividad psíquica por la que el sujeto gasta energías en una autodefensa frente a su propio y continuo contraataque, con lo cual, en definitiva, su actividad subjetiva viene a estar determinada “a sus espaldas”.

«... el núcleo del pensamiento de Freud —dice Fromm— es que la subjetividad del hombre está de hecho determinada por factores objetivos —en cuanto a la propia consciencia del hombre se refiere— que actúan a espaldas de éste, por así decirlo, determinando sus pensamientos y emociones, y, por lo tanto y de manera indirecta, sus actos. El hombre, tan orgulloso de su libertad de pensamiento y de elección, es, de hecho, una marioneta movida por hilos que se alzan por detrás y por encima de él, y que a su vez están manejados por fuerzas desconocidas a su consciencia. A fin de hacerse la ilusión de que actúa de acuerdo con su libre albedrío, el hombre inventa racionalizaciones que hacen que todo aparezca como si él hiciera lo que tiene que hacer porque así lo ha decidido por motivos racionales o morales»².

Destaquemos que, en última instancia, lo que se enfrenta en esta lucha dialéctica que constituye el sujeto es experiencia contra experiencia. Ya hemos dicho que uno de los contrarios —el negado— es la realidad misma, el objeto total, pero no como algo externo y ajeno al sujeto, sino en tanto que objeto de experiencia, inconsciente, pero operante. El otro término es aquello que de su experiencia el sujeto reconoce como tal por

² Fromm, *Cadenas*, p. 88.

vía social. ¿Qué es lo que hace que la experiencia, que es una, sea al mismo tiempo dual y contrapuesta, es decir, dialéctica? Desde luego, la realidad en su dimensión social: el filtro social, constituido por el lenguaje y la lógica que dirigen el pensar de los individuos en una cultura dada, y los tabúes³.

Para Fromm está claro que la realidad objetiva es la única fuente de la experiencia y, por tanto, de la consciencia y del inconsciente. No hay “aprioris” a nivel de contenidos o necesidades de objetos concretos. La experiencia comienza con el contacto con el objeto; sin este contacto no hay experiencia. Pero el objeto humano frente al cual se producen los actos humanos se caracteriza por tener una dimensión social e histórica, es decir, por ser un conjunto de relaciones sociales que devienen en el tiempo en interacción con la naturaleza. Pues bien, dichas relaciones sociales se han materializado en la consciencia de los hombres a través del lenguaje. Consciencia y lenguaje son fenómenos simultáneos. Cita Fromm a Marx: «El lenguaje es tan antiguo como la consciencia, el lenguaje es una consciencia práctica por cuanto existe para los demás hombres, y por tal razón comienza también a existir para mí personalmente; pues el lenguaje, como la consciencia, sólo nace de la necesidad, la necesidad de intercambio con los otros hombres. Donde exista una relación ésta existe para mí: el animal no tiene “relaciones” con nada, no puede tenerlas. Para el animal, su relación con los otros no existe como tal. La consciencia, por lo tanto, desde su principio mismo es un producto social, y sigue siéndolo mientras existan hombres. En un principio, claro está, la consciencia sólo es tal en relación con el medio sensorial inmediato y es consciencia de la limitada conexión con otras personas y cosas que están fuera del individuo que comienza a ser autoconsciente. Al mismo tiempo es consciencia de la naturaleza, la que al principio aparece ante el hombre como una fuerza completamente ajena, todopoderosa e inexpugnable, con la cual las relaciones de los hombres son puramente animales y ante la cual se sienten intimidados como bestias; es, por lo tanto, una consciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural)»⁴.

Marx aclara a pie de página: «*Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben produzieren müssen, und zwar müssen auf bestimmte weise: dies (dies Müssen, en MEGA Ed.) ist durch ihre physische Organisation gegeben; ebenso wie ihr Bewusst-*

³ Fromm, ver *Cadenas*, p. 97.

⁴ Marx, *La ideología alemana*. Citado por Fromm, *Cadenas*, pp. 90-91.



sein»⁵. (Los hombres tienen historia porque deben producir su vida y deben, además, producirla de determinado modo: esto (esta necesidad) viene dado por su organización física, lo mismo que su conciencia.) Párrafo este de gran interés de cara a la tesis sustentada en este trabajo: relación entre necesidad y estructura.

Sigue diciendo Marx:

«Inmediatamente vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se halla determinada por la forma social, y a la inversa (...). Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase: es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente»⁶.

Esta conciencia se desarrolla y perfecciona a medida que la producción se hace más compleja. Con ello aparece la división del trabajo hasta que el trabajo físico e intelectual se separan. Desde este momento la conciencia se halla en condiciones de emanciparse del mundo real y «... puede ya imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real...»⁷.

Pero —seguimos exponiendo el pensamiento de Marx— «la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real»⁸. Porque «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente (como si se partiera del individuo viviente); desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia»⁹.

Sabemos que la intención de Marx es fundamentalmente atraer la atención sobre las condiciones reales de existencia en que se desarrolla esa práctica de vida, pero es al mismo tiempo

⁵ Marx, *Die deutsche Ideologie*. Obras Completas, Dietz Verlag 1969, tomo III, p. 80.

⁶ Marx, *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 32.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Marx, *op. cit.*, p. 26.

⁹ Marx, *op. cit.*, p. 26.

una denuncia del peligro de separación del lenguaje respecto de la realidad vivida. En esa medida, conciencia y lenguaje se deslindan como separados por una distancia: la que existe entre conciencia y “falsa conciencia”. De ahí que siendo el lenguaje el soporte de la conciencia y pudiendo a su través ésta perderse, hay que admitir que la práctica real de la vida sea a su vez soporte de aquél y no al revés.

Ahora bien, ¿debe entenderse por práctica real de la vida el mero juego azaroso o mecánico de las condiciones de existencia exteriores al sujeto? Entendemos que, desde el momento en que Marx jamás se olvida de hacer referencia a la base de contacto primario de la conciencia debe entenderse que el propio sujeto es parte de su proceso de vida real, y parte referencial. Sólo así, y sin dejar de considerar los demás condicionantes reales de su existencia, «... la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos; o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas»¹⁰.

Situándonos en el discurso de Fromm, hemos de aclarar que el anterior deslinde marxiano supone, en el plano psicológico, dos formas de experimentar la realidad: a través del pensamiento y a través de la actividad real; o a través de la actividad puramente teórica y separada o interpuesta al contacto con el objeto, y a través de dicho contacto. Bipolaridad psíquica que identifica Fromm como “el pensar” y “el vivir”.

Fromm recurre otra vez a Marx para dejar sentadas las bases de dicha bipolaridad:

«... la cual es paralela a la que existe entre conciencia y ser»¹¹. Dice Marx que es absurdo creer «que se podría satisfacer una pasión separándola de todas las demás, sin satisfacerse a uno mismo, al individuo vivo y total. Si esta pasión asume un carácter abstracto y separado, si por lo tanto la satisfacción del individuo acontece como la satisfacción de una pasión aislada..., no se encontrará la causa en el conocer (en la conciencia), sino en el ser (*being*); no en el pensar, sino en vivir; habrá que encontrarla en el desarrollo empírico y en la autoexpresión (*self-expression*) del individuo, las que a su vez dependen de las condiciones del mundo en que vive (*die wiederum von der Weltverhältnisse abhängt*)»¹².

¹⁰ Marx, *op. cit.*, p. 27.

¹¹ Fromm, *Cadenas*, p. 92.

¹² Marx, en *La ideología alemana*, cit. por Fromm, *Cadenas*, pp. 91-92. Las palabras inglesas están añadidas por mí (F. M.). Debemos aclarar que la palabra inglesa que ha sido traducida por Martínez Díez como «el



La vivencia de una pasión enajenada con pérdida de la experiencia de sí mismo como persona total y viva es el resultado

conocer (la conciencia)» corresponde a *consciousness*. Ver en el Cap. I, p. 102, la significación de *aware* y *conscious* (consciente). *Aware* (conciencia) tiene una dimensión de intimidad e inmediatez, también lleva la connotación moral de la palabra española; *consciousness* corresponde a la conciencia instrumental y reflexiva de la realidad. En este trabajo tendemos a hacer coincidir conciencia y consciencia con *aware* y *consciousness* respectivamente; sin embargo, es muy difícil mantener el deslinde, dado lo extendido que está el uso de la palabra conciencia —toma de conciencia— con el sentido de percibirse de forma consciente de la realidad —caso de la anterior cita de Marx: paralelismo entre conciencia y lenguaje. Nos parece por eso muy interesante que Fromm haya recogido esta diferenciación entre *consciousness* y *being* en el propio Marx. Dejamos esta nota como llamada de atención hacia los dos conceptos, pero utilizaremos indistintamente conciencia y consciencia, si el campo —o el autor— en que nos movamos lo requiere; el contexto nos dará la clave. Respecto a la traducción de Martínez Díez, aclararíamos «el conocer» con la palabra consciencia, y no con conciencia.

Dada su importancia, destacaremos la diferencia que Fromm quiere establecer entre los dos términos, en función de dos conceptos diversos, con la siguiente cita, que, para mayor precisión, recogemos directamente del inglés: «*There exists still another use of «conscious», which sometimes leads to confusion. Consciousness is identified with reflecting intellect, the unconscious with unreflected experience. There can, of course, be no objection to this use of conscious and unconscious, provided the meaning is clear and not confused with the other two meanings. Nevertheless, this use does not seem fortunate; intellectual reflection is, of course, always conscious, but not all that is conscious is intellectual reflection. If I look a person, I am aware of the person, I am aware of whatever happens in my relation to the person, but only if I have separated myself from him in a subject-object distance is this consciousness identical with intellectual reflection. The same holds true if I am aware of my breathing, which is by no means the same as thinking about my breathing; in fact, once I begin to think about my breathing, I am not aware of my breathing any more. The same holds true for all my acts of relating myself to the world. More will be said about this later on.*»

Llega Fromm incluso a identificar *unconscious* (inconsciente) con *awareness* (conciencia) y *conscious* con *unawareness*. Sigamos con la cita: «*Having decided to speak of unconscious and conscious as states of awareness and unawareness, respectively, rather than as "parts" of personality and specific contents, we must now consider the question of what prevents an experience from reaching our awareness, that is, from becoming conscious.*» (Fromm, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Harper and Row, New York, 1970, p. 97).

Trad. cita anterior: «Existe aún otro uso de «consciente» que algunas veces se presta a confusión. Consciencia se identifica con *intelecto reflexivo*, el *inconsciente* con la experiencia no reflexiva. No puede, naturalmente objetarse este uso de consciente e inconsciente, siempre que el significado sea claro y no se confunda con los otros dos significados. Sin embargo este uso no parece afortunado; la reflexión intelectual es, por supuesto, siempre consciente, pero no todo lo que es consciente es reflexión intelectual. Si yo miro a una persona, *tomo conciencia* de esa

de la experiencia fraccionada y es lo que constituye, tanto para Freud como para Marx, una «falsa conciencia». Cuando el individuo cree estar tomando decisiones por sí mismo, como resultado de su actividad presente, está realmente obedeciendo a la coerción de fuerzas objetivas que actúan a pesar de él. Para Freud esas fuerzas son tanto fisiológicas como biológicas —según Fromm¹³—, mientras que para Marx esas fuerzas que determinan la conciencia del individuo son sociales o socioeconómicas.

Sin entrar a discutir ahora si la libido de Freud es realmente una fuerza biológica en sí o está en última instancia determinada también socialmente, vamos a plantearnos si de lo anterior se puede deducir que lo inconsciente se origina precisamente en el vivir, entendiendo por tal la actividad total del sujeto y no su actividad especulativa y teórica (pensante). ¿Por qué nos interesa destacar este doble aspecto de la experiencia? Porque esto supondría un planteamiento muy diverso al que sustentan los intérpretes estructuralistas del psicoanálisis y el marxismo, ya que, aun admitiendo la realidad objetiva como fuente única del contenido y de la actividad psíquica, habría que admitir que la experiencia humana no es únicamente la que se expresa en forma codificada o cultural (lenguaje), sino que desborda al sistema de codificación. Y puesto que la consciencia, el pensamiento humano, es la materialización paulatina y dialéctica del conocimiento de la realidad, habría que suponer que entre el lenguaje y el «vivir» estaría precisamente el carácter dialéctico de la experiencia humana, que es la hipótesis sustentada por Fromm.

¿Qué quiere decir esto? Si el origen de la experiencia es el objeto real, quiere decir que dicho objeto es más amplio que el estructurado y codificado por los instrumentos e instituciones convencionales; que es más amplio que el que abarca el pen-

persona, tomo conciencia de lo que me pasa a mí en relación con la persona, pero sólo si me he separado de ella a una distancia de sujeto a objeto, es idéntica esa consciencia a la reflexión intelectual. Lo mismo ocurre si tengo conciencia de mi respiración, lo cual no significa lo mismo que *pensar en* mi respiración, en realidad, cuando comienzo a pensar *en* mi respiración, dejo de tener conciencia de mi respiración. Lo mismo es válido para todos mis actos de relacionarme con el mundo. Hablaremos de esto más adelante.

«Habiendo decidido hablar de inconsciente y consciente como estados de conciencia y no-conciencia, respectivamente, más bien que como «partes» de la personalidad y contenidos específicos, debemos considerar ahora la cuestión de qué impide a una experiencia alcanzar nuestra conciencia, esto es, hacerse consciente.»

¹³ Ver Fromm, *Cadenas*, p. 92.



FROMM, Online

samiento o lenguaje instrumental. Si es así, ¿cómo puede el sujeto acceder a él? Haciendo que «donde era el id llegue a ser el yo». Teniendo en cuenta que ese *id es justamente la forma más amplia y directa de contacto sujeto-objeto*, y que, por tanto, el objeto total, la realidad no asumida (y negada) incluye al propio objeto.

Este aspecto que aporta Fromm es el *elemento dinámico* que hace posible la dialéctica del proceso. Interpretación que quiere decir que el inconsciente, aun siendo de origen social, supone una funcionalidad de la naturaleza humana que, aunque dependiente de los datos reales de la experiencia, se caracteriza por una forma de contacto con el objeto apriorística y esencial, que es tanto como decir dinámica, dialéctica y constituyente. Lo cual no se opone a que sean las relaciones sociales las que sustenten al sujeto, sino que significa que esas relaciones sociales conllevan de forma “inconsciente” la exigencia de funcionalidad propia de la naturaleza humana, precisamente porque las relaciones sociales son el resultado de la actividad humana —tanto de la consciente como de la inconsciente— sobre la naturaleza y el grupo social. Más concretamente, los modos de producción y su repercusión en las estructuras y hechos sociales adquieren un significado ético, y por ende operativamente humano, precisamente porque son una denuncia de la presencia o ausencia de ese modo humano de funcionar (o de contactar con el objeto). Así, la clase social se constituye en elemento de contradicción a través de su papel de afirmación o negación de dicha funcionalidad. La mercancía, la cosa o el dinero reciben su carácter de fetiches por ese mismo papel de negación. Y la enajenación, por encima de su aspecto más empírico y su concreción en explotación del hombre, recibe su último sentido y su valor de categoría en el método dialéctico por su cualidad de ser-negado. La enajenación es el no-ser del hombre. Incluso la explotación, o expropiación del producto del trabajo (y por ende de la actividad humana y del ser social) de muchos por unos pocos tiene sentido operativo sólo a la luz de esta posibilidad de no-ser. De no ser así, conceptos como “lucha de clases” o “acción revolucionaria” pierden todo su sentido.

Esto, a su vez, es lo mismo que decir que el proceso histórico no se desarrolla frente al sujeto, a pesar suyo, de modo necesario y mecánico, sino que dicho proceso sufre también la acción de la funcionalidad humana que conlleva en su devenir. Funcionalidad que, queda claro, no se reduce a la actividad lógico-pensante.

¿Se puede entender que la determinación inconsciente de la

conducta individual —el inconsciente del psicoanálisis— es de la misma naturaleza que la determinación inconsciente del proceso histórico? Fromm nos recuerda el uso de terminología psicoanalítica como la empleada por Rosa Luxemburgo: «El inconsciente precede al consciente. La lógica del proceso histórico precede a la lógica subjetiva de los seres humanos que participan en el proceso histórico»¹⁴.

La lógica del proceso histórico es, pues, inconsciente para el hombre. Pero esto no quiere decir que el inconsciente freudiano y el marxista coincidan. De hecho, a través de la formulación anterior, más bien se queda el problema reducido a una cuestión de terminología. No obstante, Fromm cree que «ahondando con más profundidad las ideas de Marx acerca del problema descubriremos que existe más terreno común en sus perspectivas teóricas, aunque de ninguna manera sean idénticas»¹⁵.

Dicho ahondamiento lleva a Fromm a establecer las semejanzas, a través de diferentes métodos, de algo que ya estaba planteado antes por Espinosa: el hecho de que la conciencia esté determinada por pasiones e intereses que están fuera de su alcance. En la medida en que esto ocurre, tanto para Freud como para Marx y Espinosa, no somos libres, pudiendo, sin embargo, «emerger de semejante esclavitud y ampliar el ámbito de la libertad, percatándonos plenamente de la realidad, y por lo tanto necesariamente, abandonando las ilusiones y transformándonos a nosotros mismos de personas sonámbulas, esclavizadas, determinadas, dependientes y pasivas, en personas despiertas, conscientes, activas e independientes»¹⁶. La superación de la esclavitud y el aprovechamiento al máximo de las fuerzas activas del hombre es para Fromm la meta que Espinosa y Marx atribuyen a la vida humana. Pues bien, “la postura de Freud es esencialmente la misma”. Freud no se refirió a libertad contra esclavitud, sino a salud frente a enfermedad, pero, igualmente, el mecanismo para llegar a la salud es la percatación del inconsciente, es decir, el vencimiento de ficciones y el despertar a la realidad.

Para estos pensadores es evidente que factores objetivos determinan la conciencia. El hombre, no obstante, se explica sus actos mediante racionalizaciones (falsa conciencia, ideología); explicación que le satisface subjetivamente. En ese estado el

¹⁴ Rosa Luxemburgo. Cit. por Fromm, *Cadenas*, p. 91.

¹⁵ Fromm, *Cadenas*, p. 91.

¹⁶ Fromm, *Cadenas*, p. 94.



hombre no es libre, pudiendo alcanzar la libertad (y/o la salud) «percatándose de estas fuerzas motivadoras, es decir, de la realidad»¹⁷.

La diferencia entre Freud y Marx está en su respectivo concepto de la naturaleza de esas fuerzas determinantes, que, mientras para Freud son biológicas, para Marx son socio-históricas: modo de producción y estructura social consiguiente.

Aun así, Fromm encuentra que dichas posturas no se excluyen, por cuanto: «Marx parte de los hombres reales y activos, basándose en su proceso vital verdadero, incluyendo, claro está, sus condiciones biológicas y fisiológicas; Marx reconoció que el impulso sexual existe bajo todas las circunstancias y que las condiciones sociales sólo lo pueden cambiar en cuanto a forma y dirección»¹⁸.

Entiende fromm que la teoría freudiana, hasta aquí, puede incorporarse a la de Marx. Dejemos para otro momento la discusión de la posible contradicción que puede encerrar esta afirmación a la hora de definir la naturaleza humana. Destaquemos ahora una diferencia entre Freud y Marx que Fromm encuentra verdaderamente irreconciliable. Mientras Marx atribuye a la estructura social la determinación del ser y la conciencia del hombre, Freud piensa que «la sociedad sólo influencia su ser mediante la mayor o menor represión de su equipo innato tanto fisiológico como biológico»¹⁹. Ello implica que el hombre pueda vencer la represión en el plano individual, sin necesidad de transformaciones sociales, mientras que Marx fue «el primer pensador en darse cuenta de que la realización del hombre universal y plenamente despierto únicamente puede acontecer junto con cambios sociales conducentes a una organización social y económica verdaderamente humana de los hombres»²⁰. A este nivel de divergencia, Fromm, al menos en teoría, opta por Marx.

Todos los puntos de crítica a Fromm están aquí planteados. ¿Cómo puede salvar la concepción de una naturaleza humana sustantiva junto con la condición histórica de dicha naturaleza? Y en el terreno práctico, ¿tiene sentido el ejercicio del psicoanálisis, técnica eminentemente individual, fuera de una acción referida a las condiciones sociales? Volveremos sobre estos as-

¹⁷ Fromm, *Cadenas*, p. 96.

¹⁸ Fromm, *op. cit.*, p. 97.

¹⁹ Fromm, *Cadenas*, p. 97.

²⁰ *Ibidem*.

pectos en el capítulo que dedicaremos a la antropología frommiana.

Quedamos, pues, a efectos de ir delimitando la naturaleza del inconsciente, en que Fromm acepta la determinación de la naturaleza humana tal como la entiende Marx. Ello le obliga a hablar de “inconsciente social”.

II.1.1. *El inconsciente social*

Fromm se propone, en consecuencia, traer al terreno del análisis psicológico cómo funciona la determinación social del individuo.

El concepto frommiano que sustenta la cuestión es el de inconsciente social. «El concepto de inconsciente social —dice Fromm— comienza con la noción del carácter represivo de la sociedad y se refiere a aquella parte específica de la experiencia humana que una sociedad determinada no permite llegar a percibir; es aquella parte de la humanidad dentro del hombre que su sociedad ha apartado de él; el inconsciente social es la parte socialmente reprimida, psique universal»²¹.

Quiere esto decir que la experiencia desborda lo social, y también que el hombre concreto de una época y de una cultura y organización social dadas tiene un inconsciente común con sus semejantes de la misma cultura.

Pues bien, esa determinación social, definida como represión, se produce, como hemos adelantado anteriormente, a través del sistema de comunicación humana. «Para *advertir* cualquier experiencia es preciso que ésta sea comprensible de acuerdo con las categorías en que esté organizado el pensamiento consciente. Yo sólo podré advertir cualquier acontecimiento, dentro o fuera de mí mismo, cuando éste pueda vincularse con el sistema de categorías mediante el cual percibo»²². Aunque en dicho sistema haya categorías que pueden ser universales, como el espacio y el tiempo, otras, como la causalidad, pueden ser válidas para muchas de las formas de percepción consciente, pero no para todas ellas. Y otras son eminentemente culturales, proponiendo Fromm el ejemplo de la percepción de las cosas en función de su “valor comercial” en una cultura mercantil. Pero en todo caso la experiencia ha de pasar por un sistema conceptual que la relacione y la ordene. «Dicho sistema es en sí un resultado de la evolución social. Toda sociedad, me-

²¹ Fromm, *Cadenas*, p. 97.

²² Fromm, *Cadenas*, p. 97. (El subrayado es mío.)



diante su propia práctica de vida y el modo de relacionarse, de sentir y percibir, elabora un sistema, o unas categorías, que determinan los tipos de percatación. Este sistema opera, por así decirlo, como un *filtro socialmente condicionado*: la experiencia no puede penetrar a la conciencia a menos que atraviese este filtro»²³.

Fromm considera que este filtro opera haciendo que ciertas experiencias sean permeables a la conciencia mientras a otras les impide el paso. *No es, pues, el sistema categorial el constitutivo de la experiencia*, es decir, no hay coincidencia entre experiencia y percatación, que, en definitiva, es lo mismo que decir que *la experiencia no se reduce a la experiencia consciente*. Es más, «la experiencia plena existe sólo, en realidad, hasta el momento en que es expresada por el lenguaje»²⁴. De forma que *el filtro social actúa únicamente a nivel formal como delimitador del conocimiento de la experiencia, haciendo que parte sea inconsciente*. Lo que quiere decir que antes de la percatación existe un tipo de contacto con el objeto no restrictivo, que abarca por entero al sujeto y al objeto, contacto que Fromm define como experiencia plena.

Ese contacto no restrictivo e inmediato con el objeto —parte del cual permanece inconsciente— pone en juego todas las «potencialidades del hombre» y «contiene la base para las distintas respuestas que el hombre es capaz de dar a la pregunta que le plantea la existencia (...). *El inconsciente es el hombre total —menos aquella parte de él que corresponde a su sociedad*» (subrayado por el autor), mientras que «la conciencia representa al hombre social, las limitaciones accidentales impuestas por la situación histórica dentro de la cual se ubica el individuo». Pero «en cualquier cultura, el hombre posee todas las potencialidades dentro de sí mismo, es el hombre arcaico, el animal de presa, el caníbal, el idólatra, y es el ser con capacidad para razonar, para amar, para la justicia (...). El inconsciente representa al hombre universal, al hombre total, arraigado en el cosmos; representa a la planta que hay en él, al animal que hay en él, al espíritu que vibra en él; representa a su pasado, remontándose hasta los albores de la existencia humana, y representa su futuro hasta el día en que el hombre se haya vuelto plenamente humano y la naturaleza se haya humanizado tanto como el hombre se haya “naturalizado” (...). El contenido del inconsciente, por lo tanto, no es el bien ni el mal, ni lo racional

o lo irracional; es ambas cosas; es todo lo que es humano»²⁵.

«Percatarse del propio inconsciente significa estar en contacto con la humanidad plena que el individuo lleva dentro, y, por lo tanto, abandonar las barreras que la sociedad erige dentro de cada hombre y, por ende, entre él y sus semejantes»²⁶.

Después de estas afirmaciones parece difícil, a primera vista, seguir manteniendo el planteamiento que venimos desarrollando acerca del origen social del inconsciente; sin embargo, si recordamos que este fondo sustancial de la experiencia humana, al que Fromm se refiere, es de naturaleza meramente funcional, constituyendo únicamente un *modo de contacto con el objeto* —obsérvese que incluso la referencia al inconsciente como contenido tiene este carácter funcional—, podremos entender que la concreción de dicha naturaleza se presente como eminentemente social e histórica, sin perder por ello su carácter sustantivo.

Es evidente que no hay funcionalidad sin objeto, como también lo es que no podemos hablar de objeto si no es desde un sujeto que actúa, de forma que la concreción de la naturaleza humana en una toma de conciencia y en un modo de relación consiguiente se realiza a través de las estructuras sociales, sean lenguaje o instituciones. Pero para Fromm, como para Marx, esas estructuras o modo de relación están conformadas a base de negar un modo de relación “más humano”, inmediato y total (trabajo concreto frente a trabajo abstracto, por ejemplo), modo de relación que se viene a pervertir por el fetichismo de la cosa (el dinero, la palabra...). Esa negación social de una relación total se reproduce en cada individuo, no sólo porque su concreción histórica la conlleva, sino porque él mismo, en tanto que individuo humano, es susceptible y capaz de la tal relación, capacidad de donde, en definitiva, parte la negación. Sólo desde el punto de vista de esta capacidad cabe hablar de fetichismo de la cosa.

Esta es la tesis frommiana, y esto hace que tanto su método psicoanalítico como su postura socio-política y ética tengan una meta predeterminada desde el mismo hombre, siempre referido al objeto social.

En última instancia, pues, inconsciente de la historia e inconsciente individual coinciden, pero esta coincidencia es muy diferente a la que sustenta Lacan.

²³ Fromm, *op. cit.*, p. 98.

²⁴ Fromm, *Budismo*, p. 119.

²⁵ Ver estas citas en Fromm, *Cadenas*, pp. 107-108.

²⁶ Fromm, *op. cit.*, p. 108.



II.2. DIVERGENCIAS RESPECTO A LA TEORÍA ESTRUCTURALISTA DEL INCONSCIENTE

Para Lacan no existe más experiencia humana que la que posibilita el lenguaje. El lenguaje —producto social— es el discurso del Otro, la Ley del Orden, la Ley de la Cultura, el Orden de lo Simbólico y el Orden Humano: el orden constituyente. Dice Althusser *: «Lacan ha demostrado que este paso de la existencia (en el límite puramente) biológica, a la existencia humana (niño humano), se opera bajo la Ley del Orden, que yo llamaré Ley de Cultura, y que esta Ley del Orden se confundía en su esencia *formal* con el orden del lenguaje»²⁷. Y prosigue Althusser: «Lacan muestra la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a toda criatura humana, y se apodera de ella desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, es decir, su obligado destino, allá en donde una lectura superficial u orientada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la “perversidad polimorfa”, una especie de estado natural dividido tan sólo por algunos estadios de orden biológico, ligados a la prioridad funcional de tal o cual parte del cuerpo humano, lugares de necesidades “vitales” (oral, anal, genital). Todas las etapas franqueadas por la criatura humana sexuada lo son bajo el reino de la Ley, del código de asignación, de comunicación y de no comunicación humanas; sus “satisfacciones” llevan en sí la marca indeleble y constituyente de la Ley, de la pretensión de la Ley humana, que como toda ley no es “ignorada” por nadie, tanto menos por los que la ignoran, sino quizás desviada o violada por cada uno, sobre todo por sus fieles más puros»²⁸.

El lenguaje es el discurso del Otro:

Oigamos a Reboul: «Para Lacan, en efecto, el sistema de enlaces intelectuales no se constituye en contacto con la experiencia.» Sigue, con el propio Lacan: «Es el orden de la deter-

* En esta primera parte introductoria del tema, recurriremos a los comentaristas cualificados de Lacan para plantear la cuestión más global y rápidamente. En los siguientes puntos dejaremos hablar al propio Lacan en los aspectos concretos de su teoría que nos interesa analizar.

²⁷ Althusser, *Freud y Lacan*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1970, p. 30.

²⁸ Althusser, *op. cit.*, pp. 32-33.

minación significativa el que permite situar justamente el de una subjetividad que de ordinario y erróneamente se confunde con su enlace con lo real»²⁹. «El orden del símbolo ya no puede ser concebido como constituido por el hombre, sino como el constituyente»³⁰.

Reboul formula así lo esencial del pensamiento de Lacan: «Existe un formalismo que domina las conductas humanas y se realiza en ellas sin que lo sepan»³¹. «En esta perspectiva —prosigue—, la cadena significativa, combinación de términos no organizada por la conciencia, mediatiza, relativiza, ordena todos los pensamientos y acciones, todos los comportamientos humanos. Pues nada para el hombre es accesible si no está ya marcado por el sello del significante y sus leyes»³². «Y el lenguaje está siempre ya allí, como un firmamento de formas transcendentales, y no tiene que entrar en el hombre, es el hombre quien debe situarse en él.» En este punto, el de la transcendencia y la dominación del lenguaje, Lacan se adhiere a la doctrina de Heidegger, quien escribe: «El hombre se comporta como si fuera el creador y el amo del lenguaje, mientras que, por el contrario, éste es y sigue siendo su soberano... Pues en el sentido propio de los términos, es el lenguaje quien habla. El hombre habla por cuanto responde al lenguaje escuchando lo que él le dice. El lenguaje señala, y es él quien, el primero y el último, nos conduce hacia el ser de la cosa»³³.

Estando la experiencia totalmente determinada por el lenguaje, discurso del Otro, el inconsciente, naturalmente, no puede ser más que parte de ese discurso manifiesto. De hecho, para Lacan y los lacanianos el inconsciente es una laguna del discurso, una palabra vacía, una vacuola, cuya traducción psicoanalítica —o lectura del contenido latente— significa que un fragmento del discurso constituyente ha sido recuperado, o lo que es igual, que la palabra vacía, que es el inconsciente, ha sido colmada de sentido en el contexto discursivo, pasando así a la consciencia.

El inconsciente es, pues, un lugar en el discurso de la cosa. «El inconsciente, que es el campo específico del psicoanálisis, debe ser considerado en el sentido tópico; en este sentido, se

²⁹ Reboul, «J. Lacan y los fundamentos del psicoanálisis», en Lacan: *Las formaciones del inconsciente*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, p. 56.

³⁰ Reboul, *op. cit.*, p. 57.

³¹ Reboul, *op. cit.*, p. 54.

³² Reboul, *op. cit.*, p. 55.

³³ Reboul, *op. cit.*, p. 56.



opone tanto al preconsciente (que sólo es inconsciente en un sentido puramente descriptivo) como a la conciencia»³⁴.

Hemos dicho que el ser del inconsciente está constituido por la experiencia negada; negada al resultar materializada —codificada de forma excluyente— sólo una parte de dicha experiencia de acuerdo con las exigencias y condiciones sociales. Pues bien, ¿qué tipo de experiencia puede haber fuera de la codificada? Es fundamentalmente de naturaleza afectiva —y volvemos a la distinción entre pensamiento y vivencia—. La funcionalidad humana conlleva, necesariamente, un trasfondo afectivo positivo o negativo. Pero las “satisfacciones” no dependen sólo del lenguaje —como propone Althusser—, sino de un modo de actividad específicamente humano que es tan constituyente como la “Ley del Orden”.

Esto último no quiere decir que ese *modo* preexistente o consustancial a la naturaleza humana suponga el contenido concreto; el contenido, efectivamente, viene dado por lo simbólico estructural e instrumental, pero es que no existe sólo contenido o estructura formal, sino también *estado funcional*, que, en términos psicológicos, se traduce en satisfacción o insatisfacción, cosa que no depende únicamente del contenido, sino del “potencial de reacción” humano, del fondo energético o necesidad constitutiva y operante, originaria e irreductible. Lo simbólico es un elemento decisivo para la satisfacción de la necesidad, pero ésta no se reduce nunca a su objeto, sino que ambos, objeto y necesidad, se determinan mutuamente, de tal forma que el objeto adquiere significado en tanto que proporciona satisfacción-insatisfacción y, a su vez, la necesidad puede existir en tanto existe el objeto. Pero el hecho de que la necesidad se traduzca por efecto del orden establecido en deseos conscientes o inconscientes no quiere decir que se reduzca a su objeto “conocido”. Evidentemente el deseo es siempre *deseo de*, pero pretender introducir una ruptura esencial —por reducción— entre el estado de deseo, y lo deseado para que esto último cobre la categoría de definitorio y de esencialidad, entendemos que es una mera construcción intelectual que viene a poner al ser del hombre en la historia, pero después de erradicar el elemento dinámico-energético que coopera con el objeto al mismo nivel de realidad. Pretender rupturas esenciales entre lo biológico y lo simbólico es introducir, tanto en la dimensión sincrónica como diacrónica de la historia y del sujeto, un elemento autó-

no y trascendente que, en principio, se presenta como la exigencia de un orden.

Pero ¿por qué el cambio? ¿De dónde el desequilibrio? De lo “reprimido” diríamos en el contexto psicoanalítico. Pero ¿puede hablarse de represión dentro de un mismo y único ordenamiento formal constituyente? ¿Cómo puede el sujeto vedarse al objeto constituyente con sus “propias ficciones imaginativas”, si su único “alimento” y ser es el propio constituyente? ¿Cómo lo simbólico puede oponerse a lo simbólico? Téngase en cuenta que cualquier otro factor —lo biológico y lo afectivo— ha sido supeditado al “constituyente”, bien como soporte o como resultado.

Si ningún otro factor puede interferirse estamos ante una máquina inexorable de orden matemático, que opera de modo automático y necesario. Pero aún así será preciso aceptar que necesidad implica movimiento, para que lo que es necesario sea al mismo tiempo capaz de variar, es decir, de no ser. Entonces hay algo más que estructura: estructura y movimiento. Si se quiere, por un lado *estructura necesaria*, pero por otro *necesidad de estructura*; una estática, dinámica la otra. En definitiva, estructura y función. No puede entenderse la estructura sin el elemento dinámico que la mantiene, y no puede entenderse la función sin una concreción indefinida en estructuras.

Entendemos que sólo así, distinguiendo dentro de una misma naturaleza estos dos elementos contrarios —estructura y necesidad—, puede hablarse de cambio y del sentido de intentar cambiar.

La estructura constituye, efectivamente, el elemento necesario, pero se constituye gracias al camino de libertad (de flujo) que introduce la necesidad. Querer que el “Discurso del Otro”, en cualquiera de sus lenguajes o formas de realidad sea auto-suficiente, bastándose a sí mismo en tanto que discurso para explicar su operatividad formal es caer en un formalismo tan absoluto y necesario que, o bien se admite que la realidad es estática, o bien se tiene que concluir que el elemento dinámico es metafísico. El discurso en sí es estructura necesaria, pero no tiene viabilidad sin la necesidad de estructura. Y la necesidad de estructura no radica en el lenguaje en cuanto estructura formal, sino en el contenido, es decir, en la realidad misma.

Así, entendemos, con Fromm, que el “vacío” que representa el inconsciente es una exigencia de estructura por parte de un contenido que está siendo negado precisamente por la “estructura necesaria” en que se ha constituido el discurso del Otro.

³⁴ Laplanche y Leclaire, *El inconsciente: un estado psicoanalítico*, p. 24.



Las “palabras vacías” no lo son, pues, en tanto que contenidos del discurso extrapolado, sino en tanto que contenidos —o exigencias de relación— que ese mismo discurso rechaza. Y esto es así tanto para el inconsciente psicoanalítico como para el inconsciente de la Historia. El inconsciente es a pesar de la “cadena significativa” y el inconsciente “todavía no es” consciente al sujeto porque la cadena “significante” se lo impide de forma activa (censura, represión).

La función de relación sujeto-objeto desborda, en consecuencia, a la estructura asumida por el lenguaje o las instituciones. Este es el punto de divergencia de Fromm respecto a las interpretaciones freudo-marxistas de los estructuralistas. Para Fromm, la función de relación, en tanto que exigencia, necesidad o movimiento, actúa por encima y por debajo de la estructura dada, si bien sometida en su destino a su poder “castrante” y represor —o delimitador—, por más que sólo a través de ese paradójico destino el sujeto —la función de relación— pueda cobrar conciencia del objeto y de sí mismo. Bien entendido que nos referimos a una toma de conciencia por la que sujeto y objeto se identifican en un sí mismo, lo que equivale a considerar la relación entre ambos como función, no como estructura. Esta toma de conciencia funcional es la que se produce en cualquier cambio real y operativo tanto a nivel individual como social. La toma de conciencia estructuralista, por contra, no es más que la asunción de la castración, la supeditación a la estructura, el mero conocimiento teórico-especulativo, el abandono a la racionalización, tras la consiguiente negación de la función. Negación, por otro lado, meramente especulativa. Los estructuralistas confieren carta de naturaleza a lo que sólo es relativo y se la niegan a lo que es factor consustancial y esencial. En definitiva, hacen lo mismo que están haciendo las estructuras sociales y el lenguaje, con la diferencia de que, en el plano de la praxis, la negación es dialéctica, por cuanto, de hecho, “el conjunto de las relaciones sociales” no coincide absoluta y definitivamente con las estructuras sociales, pudiendo la parte no estructurada —y negada— enfrentarse a la otra. La negación de los estructuralistas es, por radical, estéril.

La acción de la terapia, como la de la política, la educación, etc., debe, según la lógica de esta teoría, constituirse en acción enajenante, por la que el sujeto se anule en aras de lo constituido.

Esta dimensión funcional de la estructura —individual o social— como algo sustantivo, aunque dicha sustantividad se tra-

duzca necesariamente en una relación, permite a Fromm hablar de naturaleza humana como concepto positivo y del inconsciente como generador de experiencia propiamente humana. Al mismo tiempo permite hablar de una naturaleza o experiencia humana universal, lo cual no quiere decir a-histórica o pre-existente. Así pues, para Fromm, no es la estructura —o lo simbólico— el ser, el constituyente; tampoco lo es la función como algo abstracto; son ambos fenómenos al unísono. Por ello, el inconsciente —el objeto del psicoanálisis— es a la vez una cuestión ontológica y metodológica. Así, no interesa sólo saber cuál sea “el orden propio de los fenómenos psicológicos”, sino que también es preciso identificar al “Es” por encima y por debajo del orden manifiesto. (Frente al criterio de Sebag: «El problema no es tanto ontológico —qué es el inconsciente y qué es lo que no es— como metodológico: qué debe hacerse para que el orden que, cualquiera que fuera su talante subjetivo, es lo propio de los fenómenos psíquicos, pueda revelarse»)³⁵.

A la dimensión ontológica se refiere Fromm cuando habla del inconsciente como “la conciencia cósmica”, que no es más que la funcionalidad, componente energético esencial de la realidad. Tomar conciencia de ello es el objetivo último del psicoanálisis, y es esta vía de conocimiento como contacto con la función la única vía operativa para el cambio, por más que sea inevitable —y esto es igualmente esencial— que el conocer se haga a través de contenidos.

No existe, entonces, contradicción cuando habla Fromm del origen social del inconsciente y, al mismo tiempo, de su universalidad sustantiva. El contenido concreto de lo inconsciente es, efectivamente, de origen social, mientras que su naturaleza, como la naturaleza toda, es la necesidad o dinamismo originario. El hecho de que esa necesidad tenga ineludiblemente que referirse a un contenido no elimina su ser. Esta operancia, esta presencia, se manifiesta en el lenguaje inconsciente —lenguaje universal y simbólico— que es común a toda la humanidad por encima del contenido concreto de la experiencia en cada época.

Pero justamente en la naturaleza de este lenguaje inconsciente se apoya Lacan para deducir su constitución lingüística, exterior al sujeto.

³⁵ Sebag, *Marxismo y estructuralismo*, p. 145.



II.2.1. Lenguaje e inconsciente

El inconsciente es hablado, es lenguaje, dice Lacan.

Se apoya para hacer esta afirmación en que el inconsciente se manifiesta o funciona con idénticos “mecanismos” y “leyes” que el lenguaje convencional. Así, la “condensación” y el “desplazamiento”, que Freud propone como mecanismos de elaboración de los sueños³⁶, corresponden a las figuras lingüísticas de la *metáfora* y la *metonimia*.

Para desarrollar esto, por más que parezca un planteamiento lingüístico, nos veremos obligados a hacer un breve análisis de la tesis lacaniana acerca de la formación psíquica del ser humano.

Para Lacan, el deseo del ser humano en su origen es ser el deseo del otro (la madre), de tal forma que esto le lleva a identificarse con lo que de hecho es el deseo de la madre: el falo. A través de esta percatación el niño adquiere el nombre-del-padre. A través de la relación materna, el niño se percata del deseo de la madre que está articulado en una demanda (de la que es metonimia el pene), cuyo código reside en el padre como metáfora de la cultura y del significante, por cuanto el orden cultural instaura la primacía del falo. El niño aprende que «para agradar a la madre es preciso y es suficiente con ser el falo». Este es el primer tiempo de la actuación de la metáfora paterna³⁷.

En un segundo tiempo, el padre interviene como privador de la madre en un doble sentido: priva al niño del objeto de su deseo y priva a la madre del objeto fálico. De forma que el niño se encuentra así con el Otro del Otro, su *ley*. La madre, pues, es la que remite a una ley que no es la suya, lo que está en estrecha relación con el hecho de que el objeto de su deseo es realmente poseído por ese otro a cuya ley ella remite. Cuando esa ley del Otro es cuestionada por la madre, el niño queda fijado al deseo de la madre; el niño conserva una cierta forma de identificación con el objeto rival: el falo.

En el tercer tiempo —del que depende la declinación del Edipo—, el padre interviene como aquel que tiene el falo y no como siendo el falo, reinstaura la instancia del falo como objeto deseado por la madre y ya no como objeto del que puede privarla el padre como padre omnipotente. En esta etapa el padre

³⁶ Ver Cap. I, p. 56 ss.

³⁷ Ver Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, p. 86.

es preferido a la madre y esta identificación culmina en la formación del ideal del yo.

El niño llega a esta identificación con el padre, pues, a través de la renuncia a su propia palabra para recibir el mensaje en bruto del deseo de la madre. «El niño está destinado a ser sometido en tanto asume enteramente el deseo de la madre»³⁸. A través de ella percibe la doble prohibición del padre: “no te acostarás con tu madre” (al niño) y “no reintegrarás tu producto” (a la madre). En el tercer tiempo el padre aparece como permisivo y donador.

Este proceso de formación del yo no se hace, pues, en torno a la satisfacción o frustración de unas determinadas necesidades, lo que importa aquí es «la ubicación del sujeto con relación al deseo del otro»³⁹. El deseo, pues, es moldeado por las condiciones de la demanda del otro: es una demanda significada. En el análisis la madre aparecerá como *signo* al que se fijará el propio deseo del niño. Lo que hará de él no simplemente un niño satisfecho o no, sino un niño deseado o no —y el padre aparecerá como emergencia del significante.

En el nivel del significante se constituye la tríada que puede dar sentido a las vivencias. No es a través del principio del placer como se accede al yo, sino a través del principio de la realidad⁴⁰. «Más allá de la relación dual cautivante se introduce un tercer término, por el cual el sujeto pide ser significado. Este punto, que marca que mi deseo debe ser significado, este símbolo de esa carencia de mi deseo que hace que el significado sea siempre significado lateral, alterado, es el falo»⁴¹. El falo marca la relación entre deseo y significante. En torno a la identificación con el falo para pasar a la del falo como metonimia del significante, y renunciar a ser él para poder tenerle, se constituye el proyecto de adulto hombre o mujer, que necesariamente terminará siempre en algo que es irreductible: el complejo de castración para el hombre; la envidia del pene para la mujer.

Así, el niño es una larva que podrá o no salir de esa dura guerra que debe librar toda criatura de la especie para llegar a ser criatura humana: hombre o mujer. No es a través de un proceso de maduración biológica como se llega a adulto, sino de un encuentro con el significante o relación simbólica, significada, que pone su marca, la de su estructura y dialéctica. Es

³⁸ Lacan, *op. cit.*, p. 89.

³⁹ Lacan, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Lacan, *op. cit.*, p. 100.



su destino es renunciar a tener instancia propia frente a la ley de la cosa.

La castración, que Lacan fija y apuntala por necesidad lógica de sus sistema, se convierte así en el quid de la cuestión. En este punto hemos de considerar a Fromm como el gran disidente del freudismo. Fromm, en efecto, de forma más o menos explícita, está derribando este supuesto suceso nodular, cuando propugna una muy distinta interpretación del Edipo, que no representaría más que la lucha entre espontaneidad y potencia, virtud o esfuerzo del sujeto frente al poder establecido. Este es el punto crucial de disidencia entre nuestro autor y la interpretación lacaniana de Freud.

Cuando habla el inconsciente, el deseo inconsciente —dice Lacan—, «un sujeto piensa en nosotros según leyes que son las mismas que las de la organización de la cadena significante. Lo que se llama el inconsciente es el significante en acción, separado del juego de la tendencia, situado sobre otra “escena psíquica”»⁵⁰.

Ya nos hemos referido a que no es la satisfacción o frustración de una necesidad la que introduce al sujeto en la realidad: «se constituye el principio de realidad por cuanto entra en juego el significante»⁵¹. Desde los primeros contactos con la madre ya hay un proceso de simbolización. La presencia de la madre es recibida por el niño con sonrisas como símbolo de satisfacción, no por la satisfacción inmediata, sino porque la madre significa la fuente de todos los bienes. El proceso de significación comienza con el aprendizaje de los primeros fonemas, «apenas puede el niño oponer dos fonemas, ya hay bastante, con los cuatro elementos introducidos —los dos vocablos, quien los pronuncia, y aquel a quien van dirigidos—, para contener virtualmente en sí toda la combinatoria de donde surgirá la significación del significante»⁵².

No desentraña Lacan el proceso de dicho aprendizaje, pero invoca a Pavlov y su teoría del “segundo sistema de significaciones” para explicar el lenguaje y su salto sobre las “señales” que establecen los reflejos condicionados. El salto consiste en que el signo (estímulo) no es ya sustituido por el objeto que satisface la necesidad, sino que puede ser sustituido por el signo, lo que trae consigo una concatenación o ley que ordena los significantes. El signo hace referencia a la huella de algo

⁵⁰ Lacan, *op. cit.*, p. 81.

⁵¹ Lacan, *op. cit.*, p. 93.

⁵² Lacan, *op. cit.*, p. 94.

que ya no está presente. Este algo, este pasaje que está más allá del signo, incluso de la palabra, hace que el significante siempre pueda ser sustituido de su función, su propiedad esencial. Pues bien, en este proceso, «el falo representa la introducción del impulso vital como tal, lo que no puede entrar en el área del significante sin ser tachado, es decir, recubierto por la castración»⁵³. Y ello debe ser así si quiere entrar en el nivel humano, «pues nada para el hombre es accesible si no está ya marcado por el sello del significante y de sus leyes»⁵⁴. Porque «El lugar del ser, para Lacan, consiste en la estructura simbólica inconsciente, trascendente con relación al hombre; la separación entre aquélla y éste es la de la cultura con relación a la naturaleza»⁵⁵. Y es trascendente porque el sistema de enlaces no se constituye en contacto con la experiencia —como ya hicimos constar en una cita anterior—, pues el orden del símbolo «es pre-vital y transbiológico; no es colocando su mano sobre la estufa como el niño aprende que el fuego quema, sino después que esta propiedad le ha sido formulada por el discurso». «No es el mundo quien nos instruye, sino el lenguaje.» «Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas.» «Estamos en una perspectiva en que lo semántico se subordina a lo sintáctico.» Reboul nos sirve otra vez de pasillo para llegar a las últimas consecuencias antropológicas y psicológicas de la teoría que nos ocupa⁵⁶.

La primacía esencial frente a la existencia la tienen, pues, las formas significantes, cáscaras vacías, vacantes de todo significado estable. «Ningún sentido, es decir, la verdad desnuda.» «Ningún sentido», por sus posibilidades de ser llenado, abre «todos los sentidos» convocados y propuestos por el desarrollo del discurso. «El significante es lo que siempre puede ser observado y reemplazado por otro significante.»

«El lenguaje, muerte de las cosas y voz de esta muerte, ahonda indefinidamente esta vacancia. Esas nociones de vacío, de ausencia, de laguna y de vacuola, de negatividad y de ex-nihilo, están en el centro de este pensamiento, que las coloca en el centro del hombre. Ya no está el hombre en el centro de sí mismo, y el lugar de su deseo es la vacancia de “la cosa” fuera de alcance, prohibida y no verbalizable, cercada por las metáforas y las sublimaciones que se agotan en estancarla o

⁵³ Lacan, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁴ Reboul, *Lacan y los fundamentos del psic.*, en Lacan, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Ver Reboul, *op. cit.*, pp. 57-61.



en ocultarla, sin llegar a algo mejor que los últimos señuelos (entre ellos la belleza, privada de su función de esplendor de lo verdadero) que velan, desvelándola, a la pulsión de muerte»⁵⁷.

Esta subordinación del sujeto al pensamiento, en la que el sujeto encuentra su esencia más profunda, es introducida por el significante cero, metonimia de la relación del sujeto al significante, metonimia de una ausencia, metonimia última del deseo y del ser: el falo y su castración en el nivel del otro.

A partir de ahí, «la metáfora y la metonimia, soportes del desplazamiento y de la condensación, inauguran el gran juego del simbolismo donde el hombre encuentra su propio real y el camino de su ser»⁵⁸.

Volvemos así a encontrar el rastro que ha seguido Lacan, en el método freudiano, para fundamentar el pensamiento que hemos tratado de resumir en su parte esencial.

II.2.1.2. *El desplazamiento y la metonimia*

Para estudiar este tema continuaremos con el seminario de Lacan acerca de *Las formaciones del inconsciente*⁵⁹.

El ejemplo propuesto por Freud que le sirve de modelo para analizar dichos mecanismos es el chiste del judío humilde que dice, refiriéndose al modo en que fue recibido por el millonario Rothschild:

«tan cierto como que Dios debe velar por mi bien... me trató enteramente de igual a igual, de un modo totalmente *famillionario*».

Por condensación de familiar y millonario ha surgido un nuevo significante: *famillionario*.

El objeto metonímico en que el sujeto se aliena es aquí «millonario», que interfiere en el discurso formando una metáfora que cambia el significado, produciendo un nuevo mensaje, que adquiere su valor de tal siempre en relación con el código, situado en el Otro.

La sustitución es la causa de la emergencia de sentido. El significante opera en dos direcciones: diacrónicamente, concatenando elementos que tienden a formar agrupamientos cerrados, y sincrónicamente o por sustitución, haciendo que una nue-

⁵⁷ Reboul, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁵⁸ Reboul, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁹ Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, Ed. Nueva Visión. B. A., 1970, p. 67 ss. Ed. original, en 1958, de los seminarios sobre textos freudianos de diciembre 1957 a junio 1958.

va cadena se interfiera y se una a la anterior, generando la metáfora. Sin embargo, no es la metáfora la que introyecta el sentido, sino «sólo la relación de un significante a un significante engendra la relación del significante al significado»⁶⁰.

¿Dónde queda la ubicación del sujeto en este cruce incidental y paradójico? Cuando Lacan se lo plantea, responde así: «Los psicoanalistas de hoy tienden a confundir al sujeto con el yo y a identificar a éste con un poder de síntesis —siempre jaqueado, por otra parte—, mientras que Freud descubre a un sujeto que funciona más allá de la pareja del yo y del otro, que no es por eso un doble, un “mal yo”, un yo “verdadero”, en una palabra: el inconsciente, cuya estructura nos muestra al analizar sus funciones.» Y prosigue: «Es efectivamente una estructura única y homogénea lo que encontramos en los síntomas, los sueños, los actos fallidos, los chistes; en todas partes están las mismas leyes estructurales de condensación y de desplazamiento: un proceso “atraído” al inconsciente es estructurado según sus leyes. Y son leyes análogas las que el análisis lingüístico nos permite reconocer como los modos en que se engendra el sentido según el orden del significante»⁶¹.

Los procesos básicos de la práctica psicoanalítica: transferencia y asociación libre, se producen igualmente a través de la metáfora y la metonimia, o mejor, consisten en dichos mecanismos. Por la transferencia el sujeto se ubica metafóricamente en relación al significante, ofreciendo la nueva situación psicoanalítica la posibilidad, a través de tal metáfora y de la no respuesta del psicoanalista a la demanda del sujeto, de poder ubicarse en una articulación significativa distinta de la que le encierra en dicha demanda. La asociación libre, por su parte, provoca las sustituciones que engendrarán el nuevo sentido.

Volviendo a Erich Fromm, recordemos que los mecanismos de formación del inconsciente por él propuestos son únicamente la asociación y la intensidad, los cuales considerábamos semejantes al de condensación de Freud. No aparece, por tanto, de forma explícita, admitido el desplazamiento, como tampoco su negación, como no sea por exclusión. Sólo un par de veces hace Fromm referencia explícita al «mecanismo de deformación y censura que desempeña un papel tan prominente en la interpretación freudiana de los sueños y los mitos»⁶². Una de ellas es para explicarse el mito bíblico de la creación. En él aparece

⁶⁰ Lacan, *op. cit.*, p. 73.

⁶¹ Lacan, *op. cit.*, pp. 76-77.

⁶² Fromm, *Lenguaje*, p. 175.



invertido el curso natural de los hechos, de forma que ya no son las mujeres las que dan a luz, sino que es del hombre de donde sale la mujer. Este hecho y el mandato que da Dios a Eva: «y tu marido será tu deseo y él gobernará», revelan un estado anterior en que las cosas no eran así y en el que en vez de “envidia del pene” como “fenómeno natural” lo que existiría es “envidia del embarazo”⁶³, estado sobre el que el hombre ha salido “victorioso” a través de la palabra (mito babilónico).

Y la palabra efectivamente invierte los hechos, que, a pesar y a través de ella —la palabra no es más que un reflejo, la “segunda señal”, por positivación o negación, de los hechos reales—, éstos están presentes en su propia identidad. (Ya hablaremos más adelante de la “autonomía” de los reflejos condicionados.)

Por este ejemplo tan oportuno que nos brinda Fromm se puede comprender mejor el valor y la miseria de la metonimia, en definitiva del lenguaje. Fromm es consciente, de forma más o menos explícita, de este valor y de su finalidad —sólo en las elaboraciones conscientes o despiertas ha encontrado este mecanismo artificioso de falsear la realidad— que no es otra que la de ajustarse a las condiciones sociales.

No se opone Fromm al hecho de que existen racionalizaciones y “falsa conciencia”, pero sí se opone a que el hombre en estado inconsciente, dormido, cuando el “reino de la libertad” es el que gobierna, cuando el único sistema de referencia es el “yo soy”, utilice los artificios instrumentales que convienen a las condiciones sociales.

En este orden de cosas diríamos respecto al “chiste” que Lacan toma como modelo, y respecto a la elaboración de este tipo de significantes en general, que se producen en estado de semiinconsciencia por cuanto están presentes los condicionamientos sociales y al mismo tiempo pesa en el sujeto una fuerte carga emocional producida justamente por el significado que para el “yo soy” ha tenido verdaderamente el contacto con el objeto. Lo que se produce es ciertamente una interferencia de significantes, pero de distinta naturaleza, dando el verdadero sentido al resultado, el de naturaleza emocional, que se ha convertido en la cuña de denuncia del falso sentido del discurso “convencional”. El individuo que visitó al millonario se “vio” tratado de forma familiar, pero se sintió tratado —por su propia actitud o por la actitud real e íntima del otro— como un inferior. El lenguaje inconsciente en sí no ha procedido, por

⁶³ Fromm, *op. cit.*, p. 174.

tanto, mediante sustitución, desplazamiento, inversión o similares artificios, sino directa y simbólicamente, por condensación metafórica en definitiva.

De todos modos, cuando Freud habla de los mecanismos de elaboración del inconsciente se refiere especialmente a los sueños. Este terreno me parece el más adecuado para observar el funcionamiento psíquico inconsciente: los sueños son la “vía regia del inconsciente”.

Ya hemos dicho⁶⁴ que, según Freud, mediante la condensación una multitud de ideas del contenido latente son representadas por una sola idea del contenido manifiesto, explicando así esta labor: «Hemos podido reconocer, como peculiaridades de la labor de condensación, la selección de los elementos repetidamente emergentes en las ideas latentes, la formación de nuevas unidades (personas colectivas y productos mixtos) y la constitución de elementos comunes intermediarios»⁶⁵.

Este proceso es analizado en multitud de sueños, de imágenes y de palabras. En esencia es el mismo que Fromm denomina asociación, con la particularidad de que Fromm concreta que el origen de esa asociación son ideas, imágenes o palabras que tienen la misma significación en relación con un sentimiento, estado de ánimo o sensación del soñante. La condensación es efectivamente la metáfora de algo que en el fluir vital le viene ocurriendo al sujeto. Cualquier ejemplo que cojamos de la literatura psicoanalista está cuajada de metáforas; esto está claro.

Lo que no lo está es el desplazamiento tal como lo define Freud. En virtud de este mecanismo el grado de interés psíquico, la intensidad o valor de una idea latente no se corresponde con la que le es atribuida en el contenido manifiesto; o de otro modo, que el núcleo esencial del contenido manifiesto no se corresponde con el nódulo esencial del contenido latente. «Habremos de pensar, por tanto, sugiere Freud, que en la elaboración onírica se exterioriza un poder psíquico que despoja de su intensidad a los elementos de elevado valor psíquico, y crea, además, por la *superdeterminación* de otros elementos menos valiosos, nuevos valores, que pasan entonces al contenido manifiesto. Cuando así sucede habrán tenido efecto, en la formación del sueño, una *transferencia* y un *desplazamiento de las intensidades psíquicas* de los diversos elementos, procesos de los que parece ser resultado la diferencia observable entre el texto del contenido manifiesto y el del latente. El proceso que

⁶⁴ Ver Cap. I, p. 18 ss.

⁶⁵ Freud, *La elaboración onírica*, Obras Completas, tomo I, p. 404.



así suponemos constituye precisamente la parte esencial de la elaboración de los sueños y le damos el nombre de desplazamiento (...). El desplazamiento y la condensación son los dos obreros a cuya actividad hemos de atribuir principalmente la conformación de los sueños», concluye Freud⁶⁶. Y trata de concretar el poder psíquico que subyace en este fenómeno.

«No es, a mi juicio, nada difícil reconocer el poder psíquico que se exterioriza en los hechos del desplazamiento. Resultado de este proceso es que el contenido manifiesto no se muestra igual al nódulo de las ideas latentes, *no reproduciendo el sueño, sino la deformación del deseo onírico inconsciente* (subrayado mío, F. M.). Pero la deformación onírica nos es ya conocida y la hemos referido a la censura que una instancia psíquica ejerce sobre otra en la vida mental; y el desplazamiento constituye uno de los medios principales para la consecución de dicha deformación. *Is fecit cui profuit*. Podemos, pues, suponer que el desplazamiento nace por la influencia de dicha censura, o sea, de la defensa endopsíquica»⁶⁷. Así, pues, para que los elementos pasen al contenido manifiesto han de cumplir esta condición: «*la de hallarse libres de la censura de la resistencia*»⁶⁸.

Veamos algunos “casos prácticos” propuestos por Freud en *La elaboración onírica* para fundamentar el mecanismo de desplazamiento que acabamos de describir.

El primer ejemplo de desplazamiento que nos propone es el de su propio sueño de la “monografía botánica” del que ya hemos dado cuenta⁶⁹. Su apreciación al respecto es como sigue: «Así, en el sueño de la monografía botánica, el centro del contenido manifiesto es, sin disputa, el elemento “botánico”, mientras que en las ideas latentes se trata de los conflictos y complicaciones resultantes de la asistencia médica entre colegas, y luego, del reproche de dejarme arrastrar demasiado por mis aficiones, hasta el punto de realizar excesivos sacrificios para satisfacerlas, careciendo el elemento “botánica” de todo puesto en este nódulo de las ideas latentes y hallándose, en todo caso, lejanamente enlazado a él por antítesis, dado que la botánica no pudo contarse nunca entre mis aficiones»⁷⁰.

Después del cúmulo de asociaciones que el elemento “botánico” evoca en Freud: “flor seca”, “Flora”; flor preferida de mi mujer”; “alcachofa, flor preferida por mí”; “el Sr. Gartner

⁶⁶ Freud, *op. cit.*, p. 410.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Freud, *op. cit.*, p. 411, subrayado por Freud.

⁶⁹ Ver Cap. I, p. 21.

⁷⁰ Freud, *op. cit.*, p. 409.

(jardinero)” y su “florecente esposa”; herbario del colegio y humillación; ensayo sobre la cocaína, deseo de ser reconocido como el descubridor de sus efectos anestésicos, cosa que no sucede; paciente que no recibe flores de su esposo, por lo que no se considera amada por él, etc., etc.; después de todas estas implicaciones de lo botánico, digo, interpretar que es un elemento distorsionador del verdadero significado del sueño nos parece bastante insólito y subjetivo, aunque muy significativo a efectos psicoanalíticos del criterio.

Frente a este modo de interpretar, Fromm, con otro concepto de símbolo y de sueño o lenguaje inconsciente, lee directamente en las imágenes del contenido manifiesto en relación con las asociaciones⁷¹:

«El símbolo central del sueño es la flor seca. Una flor seca y cuidadosamente conservada contiene un elemento de contradicción. Es una flor, algo que representa vida y belleza, pero estando seca ha perdido esa propiedad y se ha transformado en un objeto de impasible estudio científico. Las asociaciones de Freud con el sueño señalan esa contradicción en el símbolo. Freud dice que la flor, el ciclamen, cuya monografía ha visto en la vidriera de la librería, es la flor favorita de su esposa, y se reprocha por no acordarse más a menudo de llevarle flores a su mujer. Con otras palabras, la monografía sobre el ciclamen le despierta la sensación de que no cumple con ese aspecto de la vida que es simbolizado por el amor y la ternura. Las demás asociaciones indican todas lo mismo, su ambición. La monografía le recuerda sus investigaciones sobre la cocaína y el resentimiento que sintió por no haber sido valorado suficientemente su descubrimiento. Le recuerda la decepción que sufrió su ego ante la falta de confianza del director del colegio en su habilidad para colaborar en la limpieza del herbario. Y las láminas coloreadas le recuerdan otro golpe experimentado por su ego, la broma de su colega por haberle salido mal una de las láminas coloreadas»⁷².

Podríamos añadir a favor del lugar central que ocupa el elemento botánico, tanto en el contenido manifiesto como en el latente, el recuerdo del libro de láminas que deshojaban de niños él y sus hermanos, y la relación que el mismo Freud atribuye a ese hecho con su afición desmesurada que le ha convertido en un “gusano comelibros” como los que destroza-

⁷¹ Reproducimos por su oportunidad parte de la cita que aparece en el Cap. I, pp. 27-28.

⁷² Fromm, *Lenguaje*, pp. 73-74.

ban el herbario del colegio —así define su bibliofilia—, estando reciente el reproche de su amigo por dedicarse excesivamente a sus *manías*. Precisamente este aspecto hace más verosímil la apreciación de Fromm acerca del simbolismo de la “flor seca” y la forma de considerar el amor el gran estudio del sexo: si no cabría preguntarse, a la vista del símbolo, por la consideración que le merece su propia mujer en ese aspecto y en ese momento de su vida.

La misma impresión de subjetividad que en este su caso, se tiene en otros por él propuestos también con la finalidad de demostrarnos el desplazamiento del centro de interés en el contenido manifiesto respecto del latente. Veamos el “sueño de Safo”.

Corresponde a un paciente de Freud que padece claustrofobia. Este hombre sueña:

«Acompañado por un nutrido grupo de gente, entra en la calle de X, en la cual hay una modesta posada (dato inexacto en la realidad). En las habitaciones de esta posada se está verificando una representación teatral, y él es tan pronto espectador como actor. Al final tienen todos que cambiarse de traje para volver a la ciudad. A este fin se designa a parte del personal las habitaciones del piso bajo y a la otra las del primero. Los de arriba se incomodan porque los de abajo no han acabado todavía y no pueden ellos bajar. Su hermano está arriba; él, abajo, y se incomoda por aquél porque le da tanta prisa (toda esta parte, oscura en el sueño). Además, ya al llegar están distribuidas las habitaciones y determinado quién había de estar arriba y quién abajo. Luego camino solitario por la cuesta arriba que la calle X forma en dirección a la ciudad y anda tan difícil y trabajosamente, que apenas avanza. Un caballero anciano se une a él e insulta al rey de Italia. Próximo ya al final de la pendiente comienza a andar con mayor facilidad»⁷³.

Sigamos con las observaciones de Freud:

«La fatiga al andar fue tan clara en el sueño, que todavía, al despertar, dudó el sujeto por algunos momentos si se trataba de un sueño o de una realidad.

Si nos atenemos al contenido manifiesto, no presenta este sueño nada que merezca nuestro interés. Contra lo regular, comenzaré la interpretación por el fragmento que el sujeto manifiesta ha sido más claro y preciso.

La fatiga soñada y probablemente sentida en el sueño, esto

es, la disnea al subir la cuesta, es uno de los síntomas que el sujeto mostró realmente hace algunos años y fue atribuido por entonces, con otros fenómenos, a una tuberculosis (simulada probablemente por la histeria). Conocemos ya, por nuestro estudio de los sueños exhibicionistas, esta sensación de parálisis, peculiar al fenómeno onírico, y volvemos a comprobar aquí que es utilizada como un material disponible en todo momento para los fines de otra cualquier representación. El fragmento onírico que describe cómo la subida se hacía muy trabajosa al principio y fácil, en cambio, al final de la pendiente *me recordó* (subrayo yo, F. M.), al escuchar el relato de este sueño, la conocida y magistral introducción de la *Safo*, de Alfonso Daudet. Un joven sube una escalera llevando en brazos a su amada. Al principio no siente apenas el peso del adorado cuerpo, pero conforme va subiendo va haciéndose más pesada la carga, hasta resultarle intolerable. Esta escena resume la narración de Daudet, en la cual se propone el poeta advertir a la juventud de los peligros de prodigar sería inclinación a mujeres de baja extracción y dudoso pasado. Aunque sabía que mi paciente había mantenido, y roto poco tiempo antes, relaciones amorosas con una actriz, no esperaba yo que mi espontánea interpretación se demostrase acertada. Además, la escena de *Safo* se desarrollaba en un sentido *inverso* a la del sueño, pues en éste es la subida penosa al principio y luego fácil, mientras que para el símbolo del a novela es necesario que aquello que al principio parece ligero resulte luego una pesada carga. Para mi sorpresa, observó el paciente que tal interpretación se adaptaba muy bien al contenido de la obra que la noche anterior había visto representar en el teatro. Dicha obra se titulaba *En derredor de Viena* y desarrollaba la vida de una muchacha de origen humilde que, lanzada a la vida galante, *subía* a capas más altas de la sociedad por sus relaciones con hombres aristócratas, pero acababa *descendiendo* cada vez más bajo. El argumento de esta obra le había recordado otra, titulada *De escalón en escalón*, en cuyos carteles anunciadores se ostentaba una *escalera* de varios escalones.

La interpretación de este sueño continuó luego en la forma siguiente: En la calle X había vivido la actriz con la que últimamente había mantenido relaciones. En dicha calle no hay posada ninguna. Pero una vez que el sujeto había pasado parte del verano en Viena se alojó (*descendió*) en un hotel cercano. Al abandonarlo, dijo al cochero: “Después de todo, no está mal este hotel. Por lo menos no hay en él pulgas ni chinches” (ésta era, además, una de sus fobias). A lo cual respondió el cochero: “No sé cómo se le ha ocurrido a usted venir a parar aquí. Más que un hotel es una *posada*.”

Al elemento “posada” se enlaza en seguido el recuerdo de

⁷³ Freud, *op. cit.*, p. 399.



unos versos de Uhland: "Hace poco fui invitado —por un amable *posadero*." El posadero de estos versos es un *manzano*.

Otra cita continúa luego la concatenación de ideas: "Fausto, bailando con la joven: Tuve una vez un *bello sueño*; —veía un *manzano*, —en el que relucían dos bellas manzanas; —me atrajeron y *subí a cogerlas*. —La bella: mucho os gustan las manzanas —desde los tiempos del paraíso; —y siento una gran alegría —de que también las haya en el jardín."

No puede abrigarme la menor duda sobre aquello a que se alude con el manzano y las manzanas. Un bello busto era uno de los encantos con los que la actriz había encadenado al sujeto.

El conjunto de este análisis justificaba plenamente la sospecha de que el sueño se retrotraía a una impresión infantil y que, siendo así, tenía que referirse a la nodriza del sujeto, el cual se halla próximo a los treinta años. Para el niño es, efectivamente, el seno de su nodriza la posada donde se alimenta. Tanto la nodriza como *Safo* constituyen en el sueño alusiones a la mujer amada y recientemente abandonada.

En el contenido manifiesto aparece también el hermano (mayor) del paciente. Este se halla *abajo* y aquél *arriba*, circunstancia que constituye, de nueva, una *inversión* de las circunstancias reales, pues me es conocido que el hermano ha perdido su posición social, conservándola, en cambio, mi paciente. En la reproducción del contenido manifiesto aludió el sujeto una expresión muy corriente —"Mi hermano estaba arriba y yo *par terre*"—, que hubiera transparentado en demasía, aunque inversamente, la situación real, pues decimos que una persona está *par terre* cuando ha perdido fortuna y posición; esto es, cuando podemos decir también de ella que ha *descendido*. El hecho de que en esta parte del sueño quede algo representado en forma invertida tiene que poseer un sentido, y tal inversión ha de mostrarse extensiva a otra distinta relación entre las ideas latentes y el contenido manifiesto. El examen de la última parte del sueño en la que la "subida" muestra el carácter *inverso* al de la escena de *Safo*, nos indica claramente cuál es dicha inversión: en *Safo* lleva el hombre en sus brazos a la mujer ligada a él por relaciones sexuales. Así, pues, en las ideas latentes se trata a la *inversa*, de una mujer que lleva al hombre, y dado que esto no puede suceder sino en la infancia, se referirán dichas ideas a la nodriza que lleva en brazos a la criatura y para la cual constituye la crianza del pequeño ser una pesada carga. De este modo representa el sueño a *Safo* y la nodriza por medio de un mismo elemento.

Así como el nombre de *Safo* no fue escogido por el poeta sin un propósito alusivo a una costumbre lesbiana, también los fragmentos del sueño que muestran personas ocupadas *arriba* y *abajo* se refieren a fantasías de contenido sexual que

ocupan la imaginación del sujeto y que a título de impulsos sexuales reprimidos no carecen de relación con su neurosis. La interpretación misma no nos revela que tales elementos latentes así representados en el sueño sean, en efecto, fantasías y no recuerdos de hechos reales, pues se limita a proporcionarnos un contenido ideológico y deja a nuestro cargo el fijar un valor real. Los sucesos reales y los fantásticos aparecen aquí —y no sólo aquí, sino también en la creación de productos psíquicos de mayor importancia que el sueño— como equivalentes al principio. La mucha gente significa, como ya indicamos, secreto. El hermano no es sino el representante, incluido en la escena infantil, por "fantasear retrospectivo" de todos los posteriores competidores amorosos. Por último, el episodio del caballero que insulta al rey de Italia se relaciona de nuevo por el intercambio de un suceso reciente, pero indiferente en sí, con el acceso de personas de baja extracción a círculos elevados de la sociedad. Es como si a la advertencia que Daudet dirige al os jóvenes hubiera de yuxtaponerse otra análoga dirigida al niño de pecho. (En nota a pie de página agrega: "La naturaleza fantástica de la situación, referente a la nodriza del sujeto, queda demostrada por la circunstancia de que el mismo fue criado por su propia madre. Además, recordaré aquí la anécdota, citada en páginas anteriores, del joven que lamentaba no haber aprovechado mejor la privilegiada situación que de niño hubo de gozar con respecto a su nodriza".)⁷⁴

En esta larga ristra de asociaciones en que se apoya Freud para hacer *su interpretación* es fácil observar que la inmensa mayoría son inducidas por él, así, sobre todo, los signos "Safo", "manzana" y "nodriza", que constituyen la médula de dicha interpretación. Entendemos que es esa labor de inducción la que le permite, o mejor, le obliga a establecer "inversiones" por doquier.

Cuando Freud aplica este sueño a la explicación del desplazamiento resume así la idea central de uno y otro contenidos:

«El nódulo del "sueño de Safo" antes relatado está constituido por el *subir y bajar*, el *estar arriba y abajo*, mientras que las ideas latentes tratan de los peligros del comercio sexual con personas de *baja* condición, de manera que sólo uno de los elementos latentes aparece incluido en el contenido manifiesto, en el que toma una injustificada expresión»⁷⁵.

⁷⁴ Freud, *op. cit.*, pp. 399-401.

⁷⁵ Freud, *op. cit.*, p. 409.



A nuestro juicio, la idea central del sueño es mucho más amplia: el sujeto, con gente, *representa*, en una “*posada*”, una obra teatral con el correspondiente *disfraz* que debe quitarse para “*volver a la ciudad*”, quitándose más deprisa los que están *arriba* que los que están *abajo* —¿por qué?—, de forma que éstos impiden la salida de la posada a los de arriba. El sujeto increpa a *su hermano* por la prisa que le mete, teniendo en cuenta que el hecho de estar arriba y abajo no ha dependido de ellos. La segunda parte del sueño destaca su *soledad* cuando se trata de “*volver a la ciudad*” subiendo una cuesta, y el *esfuerzo* grave que esto le supone al principio. La presencia de un *anciano caballero insultando al “rey de italia”* y/o la proximidad de la ciudad le facilitan la tarea.

Puesto que el día anterior el soñante había visto una obra teatral sobre *subir* de la escala social y *caer*, sin embargo, cada vez más abajo, parece lógico que ésta sea la médula del sueño, es decir, del contenido latente también. Por otra parte, el hecho de haber roto sus relaciones con una actriz —relación que, al parecer, le parecía poco digna—, unido a que su síntoma neurótico —la fobia— habla de que el motivo fundamental de su vida es el miedo —a ser “*enclaustrado*”, “*cercado*” y quizá “*ahogado*” o puede que “*dejado solo*”—, más el hecho de que todo el sueño es “*negativo*”: la posada es un hotel barato que no está a su altura, un lugar de paso; si está con gente lleva disfraz, cuando se lo quita está solo; su hermano, a pesar de su posición social más baja, está por encima de él en los puestos que distribuye “*la vida*” —representación para él— y es capaz de quitarse el disfraz más pronto que él; parece que “*volver a la ciudad*” —lo convencional, la posición social— es algo obligado, un destino inexorable que debe cumplir a pesar suyo y que le cuesta más esfuerzo cuanto más cerca está de la “*representación de la vida y el amor*”, haciéndose más llevadero a medida que se acerca a lo convencional, cosa que quizá le facilite el desprecio del anciano —¿quién es?— por la jerarquía, que a él le tiene atenzado y prisionero.

No es, en fin, nuestra intención interpretar un sueño fuera de su contexto; sólo intento hacer ver que la “*lectura directa*” y sintética es, digamos, tan verosímil como la “*inversa*” y analítica, no habiendo nada en el conjunto de los datos que obligue a admitir un mecanismo de desfiguración que seleccione información por desplazamiento de valores.

Observemos un caso más propuesto por Freud. Es el sueño de una señora sometida a psicoanálisis porque padece graves estados de angustia.

«Correlativamente a los graves estados de angustia que padecía —dice Freud—, contenían sus sueños un amplísimo material de ideas sexuales, cuya revelación la sorprendió y aterrorizó al principio. No siéndome posible comunicar el análisis completo, parece el material onírico dividirse en varios grupos sin conexión visible.»

El sueño es éste:

«Recuerda que tiene encerrados en una caja dos coleópteros (Maikaefer) a los que habrá de dar libertad si no quiere que se ahoguen. Al abrir la caja se ve que los dos insectos se hallan muy deprimidos. Por fin, vuela uno a través de la ventana abierta; pero el otro queda machacado contra una de las hojas de la misma al cerrarla ella, obedeciendo a una indicación que alguien le hace en tal sentido (manifestaciones de repugnancia).»

El análisis de Freud es como sigue:

«Análisis: Su marido se halla de viaje. Junto a ella, en el lecho conyugal, duerme su hija, muchacha de catorce años. Esta última le advirtió, al acostarse, que había caído una polilla en el vaso de agua; pero ella no se preocupó de sacarla, y al verla por la mañana lamenta la muerte del pobre animalito. En un libro que leyó por la noche se cuenta cómo unos niños arrojan un gato en un caldero de agua hirviendo y se describen las convulsiones de la infeliz víctima. Estas son las dos impresiones, indiferentes en sí, que motivan el sueño. A continuación pasa al tema de *la crueldad para con los animales*. Su hija mostró en alto grado este defecto durante un verano que pasaron en el campo. Se dedicó a formar una colección de mariposas y le pidió *arsénico para matarlas*. Una mariposa de gran tamaño se le escapó un día de las manos y revoloteó largo rato por la habitación con el cuerpo traspasado por un alfiler. Otra vez se le murieron de hambre unos gusanos que guardaba para observar cómo iban formando el capullo. Esta misma niña solía entretenerse, en años aún más tiernos, arrancando a los coleópteros y a las mariposas las alas y las patas. Afortunadamente se ha corregido ya de estas tendencias crueles y hoy se horrorizaría de tales actos.

Esta contraposición entre los crueles sentimientos anteriores de su hija y la actual bondad de la misma ocupa largo rato su pensamiento y le recuerda otra, la que suele existir entre el *aspecto exterior* de las personas y su condición moral. Así, el *aristócrata* que seduce y abandona a una infeliz muchacha y el obrero de nobles y elevados pensamientos. El carácter de una persona no puede deducirse de su *aspecto*

exterior. ¿Quién podría conocer por su *aspecto* los deseos sexuales que a *ella* la atormentan?

En la misma época durante la cual se dedicaba su hija a coleccionar mariposas se halla toda la región invadida por una plaga del coleóptero *melolontha vulgaris* (Maikaefer —literalmente, coleóptero de mayo—), y los chicos se dedicaban a combatirla, *machacándolos* sin piedad. Por entonces vio también a un hombre que cogía estos insectos, les arrancaba las alas y se los comía. Ella nació y se casó en el mes de mayo. Tres días después de su boda escribió a sus padres una carta diciéndoles que era muy feliz. Pero, la verdad, era todo lo contrario.

Durante la tarde anterior al sueño había estado revisando cartas antiguas y había leído, a los suyos, varias de ellas, serias unas y cómicas otras. Entre estas últimas se halla una, altamente ridícula, de un profesor de piano que le había hecho la corte de muchacha. Luego leyó otra de un *aristocrático* pretendiente. (En nota a pie de página dice Freud: “Este es el real estímulo del sueño”).

Se reprocha no haber podido impedir que una de sus hijas leyese un libro, poco recomendable, de Maupassant. (A pie de página: “Aquí añade el sujeto: ‘Tales lecturas son un *veneno* para las muchachas.’ Ella misma leyó en su juventud gran cantidad de estos libros prohibidos”).

El *arsénico* que su hija le pidió en la ocasión indicada le recuerda las *píldoras de arsénico* que devuelven las energías juveniles al duque de Mora, en *El Nabad*, de Daudet.

Al elemento “dar libertad” asocia el recuerdo de un pasaje de *La flauta encantada*: “No puedo forzarte a amar, —pero no te devolveré la libertad.”

A los coleópteros (Maikaefer), las palabras de Kaetchen: “Estás enamorado como un coleóptero.” (A pie de página: “Una siguiente serie de asociaciones conduce a la Penthesilea, del mismo autor: *crueledad* para con las personas amadas.”)

En el intermedio recuerda una cita de Tannhäuser: “Porque, poseído por *perverso deseo*...”

Vive preocupada y ansiosa, pensando en su marido ausente. El miedo de que pueda sucederle algo se exterioriza en numerosas fantasías diurnas. Poco antes había expresado en sus pensamientos inconscientes, durante el análisis, una queja sobre su *avejentamiento*. La idea optativa que este sueño encubre quedará transparentada con el dato de que varios días antes del sueño sobresaltó y horrorizó a la sujeto el imperativo *ahórcate*, que dirigido a su marido surgió de improviso en su pensamiento mientras se hallaba vacando de sus ocupaciones de ama de casa. Posteriormente se averiguó que algunas horas antes había leído que los ahorcados experimentan en el momento de morir una enérgica erección. Así, pues,

el deseo de dicha erección era lo que, bajo tal disfraz atemorizante, resurgía de la represión. El imperativo *ahórcate* significaba tanto como el de “procurate una erección a cualquier precio”. Las píldoras de arsénico del doctor Jenkins, en *El Nabad*, pertenecen a este círculo de ideas. La paciente sabía también que el más enérgico afrodisíaco, la *cantaridina*, se prepara *machacando* los cuerpos de unos coleópteros. Tal es el sentido al que tiende la parte principal del contenido manifiesto.

El abrir y cerrar la ventana es una causa constante de discusiones con su marido. Este acostumbra a dormir con las ventanas cerradas. Ella, en cambio, prefiere que permanezcan abiertas⁷⁶.

Freud se refiere a la labor de desplazamiento producida en este sueño en los siguientes términos:

«En el sueño de los coleópteros, cuyo tema es la relación de la sexualidad con la crueldad, pasa también al contenido manifiesto uno de los factores latentes —la crueldad—, pero formando parte de un tema distinto y sin conexión alguna con lo sexual; esto es, arrancando de su contexto primitivo y convertido así en algo ajeno a él»⁷⁷.

Aparte lo sofisticado y “literario” de las asociaciones “libres” de estos pacientes de Freud —en el “sueño de Safo”, la influencia del psicoanalista al respecto es clara—, habría que decir, a nuestro juicio, al observar el contenido del sueño y sus circunstancias, que está directamente representado, no ya una tendencia a la “crueldad en relación con el sexo”, sino los obsesivos *deseos homicidas* de la paciente. Si observamos el sueño como un todo vemos una lucha entre liberar o dejar morir por asfixia a los *dos* insectos que tiene *encerrados*, para, al final, matar a uno, obedeciendo una indicación de alguien —¿de quién?— para que “cierre la ventana”, lugar por el que el coleóptero debía salvarse. Esto, sin más, podría hacernos pensar en el *deseo de castrar* a alguno en concreto. Recordemos su actividad del día anterior leyendo las cartas de *dos* antiguos pretendientes. ¿Por qué dice Freud que la carta del aristócrata es el motor del sueño? ¿Qué sabe de esa relación que no nos cuenta? Está claro que el matrimonio ha sido un fracaso desde el primer día; no hace falta recurrir a la sombra del envejecimiento. ¿Cómo vive la paciente el sexo? ¿Se siente agredida, violada? ¿Quién es el

⁷⁶ Freud, *op. cit.*, pp. 401-2.

⁷⁷ Freud, *op. cit.*, p. 409.



varón al que quiere matar —o castrar— en vez de “darle la libertad”, es decir, “dejarle salir por la ventana.” Las metáforas, tanto sexuales como homicidas —o castrantes—, son claras e inmediatas. Si nos inclinamos a juzgar que, más allá de la castración, quiere matar, es al observar su preocupación fundamental: los “signos” subrayados por Freud son un indicio: “arsénico”, “ahórcate”, “machacar”; sus pensamientos y figuraciones obsesivas de algo trágico que le pueda estar sucediendo al marido, al que probablemente imagina ya muerto; la lectura que elige como “solaz esparcimiento” antes del sueño; la preocupación por el insecto que cae en el agua y que la impresiona como para hacerle soñar con insectos, pero que no saca del agua; las proyecciones de crueldad de su hija. ¿Por qué todos estos elementos van a estar en función del deseo de erección de su marido? ¿De qué le iba a servir a ella la erección por tal procedimiento como ahorcarse? Es una enferma grave, con grave angustia, que está luchando por no dar paso a su conciencia a su fuerte impulso de matar; para lo que, por añadidura, Freud le proporciona la “coartada” de la “preocupación por el sexo” —seguramente de la coartada, lo elaborado de sus asociaciones—. Pero, ¿de dónde este impulso de destruir? ¿De la vivencia del sexo? ¿Cuál ha sido primero, el fracaso sexual o el impulso de destrucción? ¿Quién tiene la culpa de la disfunción sexual, ella o el marido? ¿Es el marido el que le ordena “cerrar la ventana”? ¿Contra quién, entonces?

En todo caso, ¿dónde está el desplazamiento y la censura por lo que respecta a la labor del inconsciente? No hay más que condensación metafórica. Simbolización figurativa de emociones y sentimientos por objetos, acciones —o palabras— que, por su función o significado, tienen relación con tales sentimientos, como dice Fromm.

Respecto a las condensaciones elaboradas con palabras, dice Freud, que son tratadas en el sueño igual que si fueran objetos, sufriendo los mismos mecanismos. Para no alargarnos demasiado y a fin de observar dichos mecanismos, nos referiremos sólo a los dos primeros ejemplos propuestos por Freud.

Un colega le ha enviado un trabajo que a él (a Freud) le parece concedía un valor exagerado a un descubrimiento fisiológico y lo hacía en términos ampulosos. Freud sueña: “Es éste un estilo verdaderamente norekdal.” Análisis: “Norekdal” proviene de Nora y Ekdal, los dos personajes de dos obras de Ibsen, que le merecen a Freud la misma consideración que el trabajo

de su colega⁷⁸. (Es curioso que Freud juzgue así las dos magistrales obras de Ibsen en que el hombre moderno empieza a comprender la nocividad, a efectos del funcionamiento de la pareja, de los papeles que la cultura ha asignado al hombre y a la mujer.)

El otro ejemplo es de una paciente. Esta, en sueños, se encuentra con su marido en una fiesta campesina y dice: «Esto acabará en un *Maistollmuetz general*.» Ella tiene la impresión en el sueño de que esto es un plano que se prepara con harina de maíz. Análisis: *Mais* (maíz), *toll* (loco), *mannstoll* (ninfómana) y *Olmuetz* (nombre de una ciudad). Todas las palabras son reconocidas por la paciente como restos de la conversación de sobremesa. A cada palabra corresponden una ristra de asociaciones: *mais*: *Meissen*, porcelana de Meissen que representa un pájaro; *Mis*, institutriz de sus parientes que ha partido para Almuetz; *mies*, en el argot humorístico judío, “malo”. No interpreta Freud estos hallazgos. Lo importante es destacar que el inconsciente condensa las palabras también por plenitud fonética (figura sonora), además de por su significado⁷⁹.

No queremos extendernos más. Sólo pretendíamos justificar la indiferencia que a Fromm —a través de su experiencia psicoanalítica— le merece el mecanismo de desplazamiento y sustitución.

Si comparamos las posturas freudiana y frommiana habremos de destacar dos puntos:

a) El desplazamiento hace referencia al grado de interés psíquico de un tema del sueño. Asimismo la intensidad que propone Fromm se refiere al grado de interés de un tema. Pero si en la propuesta de Freud la intensidad está, digamos, en proporción inversa a la concedida por el sueño total a cada pasaje, ya que lo verdaderamente grave es “desplazado” por la censura a algún tema aparentemente insignificante, debiendo el analista poner el acento donde corresponda («*De cuáles son los elementos más valiosos de las ideas latentes no cabe dudar un solo instante, pues nuestro juicio nos lo indica inmediatamente*»⁸⁰), en la hipótesis frommiana, la intensidad se manifiesta por la recurrencia acusada de un tema, debiendo en los demás casos sopesar el tema en función del contexto experiencial del soñante y, sobre todo, en función de su carácter.

En la postura frommiana pierde interés, por tanto, la labor

⁷⁸ Ver Freud, *op. cit.*, p. 404.

⁷⁹ Ver Freud, *op. cit.*, pp. 404-405.

⁸⁰ Freud, *op. cit.*, p. 409. (Subrayo yo. F. M.)



de la censura en el sueño. La censura actuará en todo caso cuando el soñante esté despierto para negar importancia a aquello que suponga un “grave peligro” para el yo constituido (resistencia).

b) El segundo punto se refiere precisamente a esta actitud mental del soñante. Según Freud, la autodefensa no descansa en el sueño. Fromm, sin embargo, opina que en el sueño «el reino de la necesidad cede su sitio al reino de la libertad». Porque «cuando dormimos no nos preocupamos de poner el mundo exterior al servicio de nuestros propósitos (...), estamos libres de la carga del trabajo, de la ocupación de atacar o de defendernos, de vigilar y dominar a la realidad. No tenemos que mirar al mundo exterior; miramos nuestro mundo interior, nos ocupamos exclusivamente de nosotros mismos (...). Así, el “reino de la libertad”, aquel en que “yo soy”, es el único sistema al que se remiten pensamientos y sentimientos». Se atreve incluso a afirmar que en ese estado «podemos asemejarnos a los ángeles, que no están sujetos a las leyes de la “realidad”»⁸¹. Este último párrafo, que provoca el escándalo y las iras de Mauro Torres⁸², uno de los críticos más acerbos de Fromm, debe ser entendido únicamente en el sentido de que el discurso del inconsciente no está sometido a las exigencias del funcionamiento consciente, que se refiere siempre a la realidad a través de vehículos instrumentales y convencionales, canalizando la acción en un tiempo y espacio dados⁸³.

Esta acción referida a una realidad social concreta es la que conlleva la restricción o censura de la relación inmediata o total sujeto-objeto, precisamente porque así conviene a las “relaciones sociales”: “principio de realidad”.

Sin embargo, cuando hemos hablado de la naturaleza del inconsciente, de su contenido, hemos dicho que debe ser entendido en función del principio de que «lo que pensamos y sentimos recibe la influencia de lo que hacemos». ¿Cómo puede verse libre del “reino de la necesidad”? Pregunta que a la luz del desarrollo estructuralista se convertiría en un cuestionamiento radical: ¿cómo puede algo ser y dejar de ser lo que es, ya que no existe más reino que el de la necesidad y ésta es únicamente social en su origen y en su discurrir? Aquí está, en efecto, la cuestión. Freud propone que en el pensamiento o

⁸¹ Fromm, *Lenguaje*, pp. 29-30.

⁸² M. Torres, *El Irracionalismo en Erich Fromm*, Ed. Pax-México, 1960.

⁸³ Ver Cap. I, p. 30 ss.

actividad inconsciente sigue operando el “principio de realidad”, represor y conformador, y Lacan encuentra que esto supone que dicho pensamiento es uno con el consciente y que está constituido por el vehículo de conscienciación: el lenguaje, ya que el mecanismo de represión, el desplazamiento, es un mecanismo del lenguaje. Fromm, aunque no se ha planteado esta cuestión de forma explícita, propone, por contra, que el único mecanismo de elaboración del pensamiento inconsciente es el de condensación —o metafórico— que tiene lugar por la *atracción nuclear de una serie de imágenes o datos, referidos a la realidad del sujeto, hacia una auto-experiencia —sentimiento o deseo— en que se polariza dicho sujeto*. Naturalmente que en la condensación sigue estando presente la “realidad” —el reino de la necesidad—, pero sólo a efectos de presentación del objeto: los elementos e ingredientes del “drama” que va a tener lugar. Digamos que el contenido o la referencia a ... está efectivamente constituida por los datos que proceden del teatro social. Pero, en la representación que va a efectuar el inconsciente, es decir, el sujeto en estado de desconexión de la actividad instrumental, *los elementos se van a organizar en escenas y secuencias de acuerdo con la significación que el objeto tiene para el sujeto, por encima de la significación que las “relaciones sociales” le hayan asignado*. ¿Qué quiere decir esto? Que el objeto, la realidad, tiene a la vez para el sujeto una significación instrumental —convencional— y otra inmediata; la primera domina en la vigilia, siendo la otra recesiva pero no inoperante; la segunda puede pasar a protagonista cuando el sujeto está inconsciente. Para el mejor funcionamiento del sujeto y conocimiento del objeto debe haber permeabilidad entre ambas, lo que tiene lugar por un proceso dialéctico, esencial al conocimiento.

A la emergencia de la significación inmediata lo llama Fromm “reino de la libertad”. ¿De qué tipo de libertad está hablando? Si consideramos lo hasta ahora expuesto, Fromm se está refiriendo al tipo de relación humana que existiría una vez superados el fetichismo de la cosa y la falsa conciencia. Es esa falsa conciencia la que deja de actuar cuando soñamos, permitiendo así la apercepción de un sentimiento que ha sido provocado por el contacto con la realidad, pero rechazado por la “realidad”. No es, por tanto, una libertad que suponga independencia frente al objeto, sino frente a su significación o determinación social.

El tipo de contacto que tiene lugar en esa libertad no está determinado por el *deseo del objeto*, sino por un deseo, necesidad o sentimiento *hacia el objeto* que deja ser al objeto, lo libera de la definición, denunciando la falsedad del contacto



“real” con dicho objeto. Sencillamente, lo que desaparece en el sueño es el desplazamiento y sustitución, para volver al objeto primario, a su huella, que jamás ha sido sustituida hasta su eliminación, por el signo.

La sustitución le es necesaria al pensamiento consciente porque tiene que aprehender en el tiempo y espacio dados aquello que desborda al tiempo y al espacio. Pensar es re-tener aquello que fluye y confluye. El reino de la fluencia, de la necesidad de relación en sí misma, se basta con fluir y confluir. El reino de la libertad confluye, naturalmente, en la necesidad absoluta del objeto total. El reino de la libertad es aquel en el que la necesidad puede ser, o, para destacar más la paradoja, aquel en el cual la necesidad reina.

De aquí se concluye que no es la necesidad social la única que gobierna el hacer humano, sino que, frente a ella, en juego dialéctico con ella, existe una necesidad primaria e irreductible, por más que sea negada en las relaciones sociales y, por ende, en la definición.

Para mejor captar la diversidad —y semejanza— de las dos posturas que venimos enfrentando, vamos a fijarnos en lo que supone la castración para los lacanianos y lo que entendemos como no-castración en Fromm.

Lacan exige del sujeto, para su funcionamiento como ser humano, que sustituya el objeto con que se identifica, el falo, por la palabra. Sólo a través de la palabra volverá a encontrar, dentro de la cultura, su función como hombre o mujer.

Fromm exige del sujeto —hombre o mujer— la identificación con el objeto sin nombre, la inmersión en la funcionalidad que constituye tanto al objeto como al sujeto. Hay que derribar los fetiches, los ídolos, los tabúes, las palabras, la lógica..., para reencontrar la definición encarnada en sí mismo.

Pues bien, a pesar de esta divergencia, observemos si, en la práctica, no emerge, también en Lacan, la funcionalidad, libre como el Ave Fénix. Lacan se plantea en unas breves páginas la cuestión de la sexualidad femenina, esa media humanidad tan torpemente definida dentro del método ortodoxo, y se pregunta por la oscuridad tan absoluta que reina sobre el funcionamiento del órgano vaginal. ¿Existe el placer vaginal? ¿Es un órgano capaz de sensibilidad? ¿Cómo explicar la insensibilidad de este órgano como cubierta del pene? ¿De dónde la frigidez, tan habitual que, teniendo en cuenta los casos circunstanciales, puede considerarse genérica, inaccesible al tratamiento somático y a los buenos oficios del compañero más anhelado, que sólo incidentalmente el psicoanálisis moviliza? Y Lacan tiene la origina-

lidad de no repetir los esquemas manidos de Freud, y, queriendo ser consecuente con el método ortodoxo, se hace esta reflexión:

«¿Por qué no admitir en efecto que, si no hay virilidad que no sea consagrada por la castración, es un amante castrado o un hombre muerto (o incluso los dos en uno) el que se oculta para la mujer detrás del velo para solicitar allí su adoración, o sea desde el lugar mismo más allá del semejante materno de donde le vino la amenaza de una castración que no la concierne realmente?

Entonces es desde ese incubo ideal desde donde una receptividad de abrazo ha de transfigurarse en sensibilidad de funda sobre el pene.

Para lo cual constituye un obstáculo toda identificación imaginaria de la mujer (en su estatura de objeto propuesto al deseo) con el patrón fálico que sostiene la fantasía»⁸⁴.

Resulta muy interesante oír a Lacan, el representante más cualificado de la teoría falocrática, hablar en estos términos:

«La figura de Cristo, evocadora bajo este aspecto de otras más antiguas, muestra aquí una instancia más extensa de lo que supone la fidelidad religiosa del sujeto. Y no es inútil observar que el develamiento del significativo más oculto que era el de los misterios, estaba reservado a las mujeres»⁸⁵.

Es posible que no haya unas líneas más sugerentes y ricas que éstas sobre sexualidad femenina —y por ende masculina— en toda la literatura psicoanalítica, a pesar de la “marca cultural” que Lacan, en tanto que hombre, no puede evitar*.

No importan tanto, en este momento, lo que Lacan —o Fromm— entiendan por “el más allá del semejante”, por “el significativo más oculto de los misterios”, lo que importa es destacar que el encuentro con él, aunque se encarne en la palabra, no se produce por la palabra, sino por su muerte, que

⁸⁴ Lacan, «Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina», en *Escritos*, tomo I, Ed. español, p. 298.

⁸⁵ *Ibidem*.

* No es probablemente la adoración lo que solicita el amante sino su definición y su potencia, una vez reconocidos por la mujer. Parece más lógico suponer, por los hechos, que sea el conocer de la mujer, esencialmente dinámico y fructífero —la etología animal atestigua que en más campos que el sexual—, el que instaure el orden lógico de la causa y el efecto, de la capacidad de la acción y del proyecto de acción. Instauración —encarnación— que sólo tiene lugar por encima de la miseria instrumental del objeto. (Pero esto es otra teoría, que tampoco pertenece a Fromm y que no ha lugar.)



permite al sujeto perder sus límites y los del objeto para ser uno con él.

Pero esto nos lleva a considerar el concepto de experiencia humana.

II.2.2. *Concepto de experiencia*

Es evidente que el concepto de experiencia para ambas posturas tiene que ser diferente.

Frente al lenguaje como esencia y raíz del hombre y significativo de su experiencia, Fromm propone una relación sujeto-objeto primaria y significativa per ser. Es decir, las determinadas situaciones que engloban al objeto tienen una significación común a todos los humanos. Ya lo dijimos al tratar del símbolo universal; si puede hablarse de que un símbolo guarda relación intrínseca con lo simbolizado es porque así invariablemente se aparece a su perceptor. «Ciertos fenómenos físicos sugieren, por su misma naturaleza, determinadas experiencias mentales y sentimentales»⁸⁶. Es el cuerpo humano el catalizador de la significación. Si hay correspondencia entre un fenómeno físico y un estado mental (si hay símbolo), es porque existe un registro de semejanzas de los efectos. Esa semejanza es la que se expresa metafóricamente —por condensación— en el sistema más primario de comunicación intra e intersubjetiva.

«No es sorprendente —dice Fromm— que un fenómeno del mundo físico pueda ser la expresión adecuada de una experiencia interna, que el mundo de los objetos pueda ser el símbolo del mundo de la mente. Todos sabemos que el cuerpo expresa nuestros estados de ánimo. Cuando estamos furiosos se nos sube la sangre a la cabeza, y huye de ella cuando tenemos miedo; el corazón nos late con más fuerza cuando nos enojamos, y todo el cuerpo tiene un tono distinto cuando estamos contentos y cuando estamos tristes. Nosotros manifestamos nuestro humor con la expresión del rostro y la actitud, y nuestros sentimientos con unos movimientos y ademanes tan precisos, que los demás los interpretan con más exactitud por nuestras señales que por nuestras palabras. El cuerpo es, en realidad, un símbolo —y no una alegoría— de la mente. Toda emoción profunda y auténticamente sentida, y hasta todo pensamiento genuinamente sentido, se expresa en nuestro organismo. En el caso del símbolo universal encontramos la misma relación entre la experiencia mental y la física»⁸⁷.

⁸⁶ Fromm, *Lenguaje*, p. 22.

⁸⁷ Fromm, *Lenguaje*, pp. 21-22.

Y dice más:

«El símbolo universal es el único en el que la relación entre el símbolo y lo que representa no es coincidente sino intrínseca. Tiene su raíz en la experiencia de la afinidad que existe entre una emoción y un pensamiento, por una parte, y una experiencia sensorial, por la otra. (...). El símbolo universal tiene sus raíces en las propiedades de nuestro cuerpo, nuestros sentidos y nuestra mente, que son comunes a todos los hombres»⁸⁸.

Este aspecto o plano de la experiencia en que existe correspondencia intrínseca o inmediata corpóreo-mental y-o sensorio-mental es irrenunciable por parte de la especie humana y está, naturalmente, en la base del conocimiento, y, aunque el “segundo sistema de señales” o lenguaje cultural se interfiera y superponga, nunca jamás se verá libre de esa fuente de significación. Por eso el concepto de experiencia de Fromm, sin salirse de la experiencia de la realidad social, es más amplio, más profundo y más complejo que el lacaniano. Y nos va a venir bien para ilustrarlo el ejemplo antes propuesto por Reboul, quien sostenía que el niño aprende que la estufa quema cuando ha elaborado este juicio verbal. Dentro del contexto frommiano, de nada serviría el juicio verbal si el niño, en sí, o en un objeto, no ha experimentado la matriz “quemar”, que luego podrá generalizar.

El tipo de aprendizaje que proponen los lacanianos, como la escuela conductista, o determinadas interpretaciones del condicionamiento pauloviano, así como las propuestas de la escuela de psicología genética, se refieren precisamente al conocimiento verbal o intelectual, al aprendizaje del aprendizaje de la especie traducido en términos y significados convencionales e instrumentales. Es un aprendizaje real y necesario, pero ese aprendizaje no es toda la experiencia humana, y, por ende, no constituye todo el aprendizaje.

Pretender que en la realidad psico-física se producen cortes por los que lo mental cobra independencia y trascendencia sobre lo físico, por lo que se deduce de la evolución de las distintas escuelas de psicología, no deja de ser una mera hipótesis. Hasta ahora ninguna psicología del aprendizaje ha podido explicar de forma científica la naturaleza total de su objeto de estudio. Sus métodos son útiles como técnicas concretas de aplicación a la relación entre determinadas causas y efectos. En buena ley no se pueden hacer generalizaciones que abarquen

⁸⁸ *Ibidem*. (Ver tema en Cap. I.)



todo el funcionamiento del objeto. ¿A dónde nos conducirá la noción de “variables intermedias” en el conductismo? ¿A qué concepto de estímulo? ¿Y qué experiencia en psicología del aprendizaje demuestra que se corta toda relación entre estímulo condicionado e incondicionado? La presencia constante de la necesidad de refuerzo, ¿no habla, a su vez, de la necesidad de una referencia significativa para el aparato biológico que aprende? Es más, como dice Le Ny⁸⁹, incluso en el caso del primer condicionamiento, todavía cercano al incondicional —comida—, la respuesta que se produce no es idéntica a la que se produce en el contacto con la comida. A la “vista” o al “oído” (campana) corresponde una respuesta de segregación de jugos, no de comer, es decir, una respuesta con significación para el organismo. En otro plano —psicología genética—, ¿qué decir, a pesar de la supremacía absoluta del aprendizaje verbal o cadena de significación cultural, de la motivación —o refuerzo— que propone Piaget frente a Skinner, esto es, el placer de actuar, la acción por sí misma como refuerzo, etc.?

Aunque el presente trabajo no esté centrado en cuestiones de psicología del aprendizaje, como en psicología no hay islas —o no debe haberlas—, me voy a permitir traer brevemente mi propia experiencia de tres años en tareas de aprendizaje con animales. No puedo naturalmente reproducir el proceso, sólo destacaré que, tras los sucesivos registros del aprendizaje de estos animales, tuve que admitir que se estaban produciendo dos tipos de aprendizaje: el que se refería al problema propuesto (tipo laberinto) y otro referente a la ubicación del sujeto en la situación experimental, que le permitía una cierta independencia o perspectiva cognitivo-emocional que redundaba en la afloración de un cada vez más amplio componente motivacional. De forma que, al evaluar los resultados del aprendizaje —la experiencia se hacía con animales normales y oligofrénicos (provocados)—, era evidente que, paralelo al aprendizaje instrumental —claramente evaluable—, había otra variable que hacía referencia a una relación entre “mente” y motivación; relación más definitiva a la hora de comparar las conductas de ambos tipos de sujeto: normal y oligofrénico. Esta variable introduce un concepto de aprendizaje por el cual el sujeto cambia en su conducta; se comporta de modo tal que su “situación” es cada vez más amplia, adquiriendo mayor autonomía respecto al medio, pasando de depender de los estímulos más primarios

⁸⁹ Le Ny, *El condicionamiento*, Ed. Península.

o perentorios a otros más “marginales”, aparentemente improductivos desde el punto de vista de la economía biológica⁹⁰.

En cualquier caso es evidente el papel fundamental del aprendizaje social instrumental. Se trata solamente de ver si la realidad —la naturaleza— se puede realmente desdoblarse en el nivel humano de forma tal que una ley formal y trascendente ocupe el lugar del sujeto, desplazándolo —o mejor, destituyéndolo— como punto de referencia psicofísico y como registro de la relación de lo múltiple con lo único, de lo infinito con lo finito, del tiempo con el momento, de la duración con el acto: del movimiento y el cambio, esto es, del sentido.

A este respecto tenemos que afirmar que hacer coincidir el conocimiento, la acción y la realidad misma con la mecánica instrumental de retención de la cosa, no deja de ser una mera hipótesis especulativa sin base en los hechos, como lo es la propuesta freudiana del mecanismo de desplazamiento.

Y bien, ¿qué quiere decir que el único mecanismo de elaboración del lenguaje simbólico inconsciente sea la condensación metafórica? Si tenemos en cuenta que la condensación se produce por semejanza de vivencias, quiere decir que el contacto primario sujeto-objeto, que es el que se pone de manifiesto en el sueño a través del lenguaje inconsciente, se da de hecho, y conlleva una significación intrínseca que viene determinada por la cualidad de lo experimentado por el sujeto a nivel de emoción, sensación y sentimiento. Quiere decir que la cualidad de la experiencia constituye un primer momento del conocimiento, tanto sincrónica como diacrónicamente —en el inconsciente no existen direcciones en el tiempo— y que este tipo de conocimiento, si bien se somete a la influencia y supremacía del conocimiento social y consciente, permanece y subyace en él como el lastre que mantiene a la nave en la línea de flotación.

A su vez este tipo de contacto subyace en las “relaciones sociales” que estructuran la realidad. Subyace como exigencia del sujeto humano; exigencia operante, sea el sujeto consciente de ella o no; exigencia que forma parte de la realidad en el mismo plano de realismo que el resto de exigencias de relación provenientes del medio.

No hay, pues, rupturas radicales en la realidad para nuestro autor, porque jamás separa los momentos del conocer; los ve interactuando siempre, siendo la meta de su método que el mismo sujeto llegue a percatarse de dicha interacción en un

⁹⁰ Ver, sobre el tema, mi artículo «Aprendizaje y factor mental», en *Revista de Psicología General y Aplicada*, mayo-junio 1973.



tercer momento en que la relación del sujeto con el objeto se hace mediata e inmediata, percatándose con ello de la función, de la identidad de libertad y necesidad.

Digamos, por último, que este primer momento del conocer, vivencial, no es pasivo o paciente, sino que tiene una función activa y transitiva por la cual el objeto es captado, buscado y significado. Significado de dentro afuera, que procede de la funcionalidad y que sólo por contraste de *experiencias* puede ser cambiado.

II.3. EL "EDIPO", COMO PROCESO DE FORMACIÓN PSÍQUICA, EN FROMM

Veamos ahora cuál es para Fromm el drama originario de la persona, o cómo entiende él el "complejo de Edipo". De esta forma podremos observar el modo en que los dos momentos del conocer, las dos formas de contacto con el objeto, entran en juego dialéctico.

Fromm no rechaza el concepto de "complejo" y la denominación que le da su creador, pero se separa radicalmente de la interpretación freudiana en lo esencial: no es un problema sexual el que tiene lugar en el triángulo padre-madre-niño. La rivalidad padre-niño no se base en un problema de celos. Edipo no se acuesta con su madre por amor, sino porque, al resolver el enigma, la mujer del rey le llegaba como parte del premio. Lo único cierto es que el mito expresa una rivalidad padre-hijo. La tesis de Fromm es ésta: «... el mito puede ser entendido no como un símbolo del amor incestuoso entre madre e hijo, sino de la rebelión del hijo contra la autoridad del padre en la familia patriarcal; que el matrimonio de Edipo y Yocasta no es más que un elemento secundario, uno de los símbolos de la victoria del hijo, que toma el lugar del padre y con él todas sus prerrogativas»⁹¹.

Veamos su interpretación del drama clásico.

En primer lugar hay que decir que Fromm considera también las versiones del mito anteriores a Sófocles, y, por lo que se refiere a este autor, no se limita al examen de *Edipo rey*, sino que sigue el destino de Edipo y los demás personajes que con él se relacionan, a través de las otras dos partes de la trilogía, *Edipo en Colono* y *Antígona*: «No tiene sentido presumir que Sófocles describió el destino de Edipo y de sus hijos en

tres tragedias sin tener en cuenta la coherencia interna del conjunto»⁹².

De acuerdo con ello, Fromm pone en evidencia:

1) «... en las antiguas versiones del oráculo, la predicción del matrimonio con la madre sólo es mencionada una sola vez en la de Nicolás de Damasco, versión que, según Carl Robert, se remonta a una fuente relativamente nueva»⁹³.

2) En las tres tragedias de Sófocles el conflicto padre-hijo está presente.

En *Edipo en Colono*, cuando su hipo Polinices, que ha sido derrotado por su hermano en la lucha por el trono, viene a pedir perdón a su padre por no acompañarle en el destierro y a demandarle ayuda para volver contra su hermano, Edipo le contesta, "inexorable en su odio":

«Y tú, ¡vete! ¡Abominado por mí, hijo desnaturalizado! ¡Vete, vil de viles! Y llévate contigo estas maldiciones que invoco contra ti. Que no venzas jamás en la tierra de tu raza. ¡No! Ni vuelvas jamás a la Argos rodeada de lomas, sino para morir a manos de un pariente, y matar a aquel por quien fuiste ofendido. Esa es mi oración; y conjuro las tinieblas paternas del venerable Tártaro a que te lleve a otro hogar; conjuro a los espíritus de este lugar; conjuro al dios destructor, que les instiló a los dos ese odio tremendo. Ve, con estas palabras resonando en tus oídos. Ve, y di a los cadmeos, a todos, y también a tus adictos aliados, que Edipo dividió esos honores con sus hijos»⁹⁴.

En *Antígona*, el conflicto tiene lugar entre Creón, el tirano, que representa el principio de autoridad en el Estado y la familia, y su hijo Hemón, que le reprocha su crueldad y despotismo con Antígona. Hemón trata de matar al padre, pero, al fracasar, se quita la vida.

«Interpretando *Edipo rey* a la luz de toda la trilogía, parece plausible suponer que también en *Edipo rey* el tema es el conflicto de padre e hijo, y no el problema del incesto»⁹⁵.

Freud interpretó este conflicto como una rivalidad inconsciente causada por los impulsos incestuosos del hijo.

Fromm investiga la naturaleza del conflicto. Así, ve que en *Antígona* el conflicto está originado por el principio rigidamente autoritario que mantiene Creón para defender un «orden social

⁹² Fromm, *Lenguaje*, p. 152.

⁹³ Fromm, *op. cit.*, p. 151.

⁹⁴ De *Edipo en Colono* de Sófocles. Cit. por Fromm, *Lenguaje*, p. 152.

⁹⁵ Fromm, *op. cit.*, p. 153.

⁹¹ Fromm, *Lenguaje*, pp. 151-52.

