

y religioso basado en el poder y los privilegios del padre», que es el principio que sustentaba Layo, el padre de Edipo. Frente a estas leyes de los hombres se rebela Antígona para seguir las leyes del amor y de la sangre, enterrando a su hermano, contra la orden de Creón. Así, dice Antígona, que su ley «no es de hoy ni de ayer, sino de todos los tiempos, y nadie sabe cuándo fue promulgada». «No está en mi naturaleza unirme con el odio, sino con el amor.» Para Creón el principio supremo es la autoridad. Cualquier otro principio debe ceder a la obediencia. Así increpa a su hijo Hemón, que está a favor de Antígona:

«Sí, hijo mío, ésta debe ser la ley fija de tu corazón: obedecer, en todas las cosas, la voluntad de tu padre. Por eso todos los hombres oran pidiendo que los rodeen en sus hogares hijos obedientes, y que paguen con mal a los enemigos de su padre, y honren, como hace su padre, a sus amigos. Pero el que engendra hijos inútiles, ¿qué otra cosa ha sembrado, más que trastornos para sí y muchas ventajas para sus enemigos? A impulsos del placer, hijo mío, no destrones la razón por una mujer; sabiendo que es un placer que no tarda en enfriarse en los brazos apretados de una mala mujer, que comparte tu lecho y tu hogar. ¿Qué golpe puede herir más profundamente a un falso amigo? No, con aversión, y como si fuera tu enemiga, deja a la mujer que vaya a buscar un marido a los infiernos. Porque como la he sorprendido, y es la única de toda la ciudad, no he de mentir a mi pueblo: la mataré.

Que apele entonces, como es su deseo, a la majestad del parentesco de la sangre. Si he de criar a mis parientes en la perversidad, sólo miserias conoceré de los extraños. El que cumpla su deber en su casa, será considerado virtuoso en el estado. Pero si alguien trasgrede y viola las leyes, o pretende dirigir a sus gobernantes, ése no ganará mi alabanza. No; cualquiera que nombre la ciudad, ese hombre debe ser obedecido, en las cosas grandes y en las chicas, en las justas y en las injustas; y estaré seguro de que el que así obedezca sería tan buen gobernante como es un buen súbdito, y en la tormenta de lanzas quedará firme en el sitio donde lo hayan puesto, leal e intrépido al lado de sus camaradas.

*Pero la desobediencia es el peor de los males.* Es lo que arruina las ciudades; devasta al hombre; las filas de los aliados se quiebran en veloz derrota; pero las vidas de línea honesta deben en gran parte su seguridad a la obediencia. *Por eso debemos sostener la causa del orden, y no tolerar de ningún modo que una mujer nos derrote.* Es mejor caer, si es preciso, por el poder de un hombre; y no ser llamado más débiles que una mujer»<sup>96</sup>.

<sup>96</sup> De *Antígona*, cit. por Fromm, *op. cit.*, pp. 167-68.

Autoridad en la familia, autoridad en el Estado. Los hijos son propiedad del padre, y su función es la de serle “serviciales”. Del mismo modo los ciudadanos deben servir y obedecer al gobernante.

Hemón ha entendido la falsedad del argumento paterno, y cuando Creón acusa a Antígona de estar infectada por la “enfermedad de la desobediencia”, Hemón contesta:

«Nuestro pueblo tebano, con una sola voz, lo niega.»

Estableciéndose este diálogo entre padre e hijo:

Creón: «¿Tengo que gobernar esta tierra con otro criterio que no sea el mío?»

Hemón: «Esta no es una ciudad que pertenezca a un solo hombre. Tú serías un buen monarca del desierto.»

Creón: «Este muchacho, al parecer, es el paladín de las mujeres.»

A lo que Hemón, haciendo referencia a las diosas matricales, responde: «Y tuyo y mío y de los dioses de abajo»<sup>97</sup>.

Aquí están definidos *los dos conceptos de razón* que están en conflicto: el orden establecido y la seguridad, frente a las leyes del amor y la naturaleza, con las que está la voz y la voluntad del pueblo.

Hemón ha comprendido que la ley del amor no está dictada por las mujeres y no la defienden con afán de imponer su poder. (Dice Creón: «Ahora realmente ya no seré hombre, ella (Antígona) será el hombre, si se queda con la victoria, sin recibir castigo».) No es el poder lo que representa esa ley, sino la libertad y solidaridad. Cuando las mujeres fueron sometidas, con su prole, al hombre, cuando “los dioses de abajo” fueron derrotados por los dioses celestes, el derrotado fue el hombre (ser humano). Y esto es lo que descubre Edipo al dar solución al enigma de la Esfinge. Lo importante del enigma no es el enunciado: “lo que primero anda en cuatro, luego en dos y finalmente en tres”, sino la solución: “*el hombre*”. La solución está en el hombre mismo, el que dé con esa solución podrá salvar a la humanidad.

Cuando Edipo mata a su padre no conocía la “paternidad” y sus leyes. Tampoco deseaba a su madre: «Tebas me amarró, involuntariamente, a la novia que fue mi maldición.» El error —o la necesidad— de Edipo es que después de eliminar al tirano

<sup>97</sup> Cit. por Fromm, *Lenguaje*, p. 169.

se somete al orden patriarcal ya establecido y se acuesta con la mujer que, por connivencia con su dueño, había querido eliminar al hijo, transgrediendo así las leyes de la naturaleza. Edipo es el defensor del orden anterior, dentro de las estructuras que sostienen el orden actual: el patriarcal. En ese sentido Edipo está ciego. Edipo es vencido por los tabúes del orden nuevo: el parricidio y el incesto, los dos nuevos y terribles pecados que han emergido con el conocimiento de la paternidad. Cuando Edipo descubre que él mismo está siguiendo la misma ley que creyó haber desterrado, abandona su posición, sale de la estructura. Sus hijas le acompañan. Sus hijos se quedan para defender la posesión, el poder, el trono. Sus hijos se matan por ello.

Sófocles es consciente del orden matriarcal y su sentido, cuando hace decir a Edipo:

«¡Oh, auténtica imagen de las costumbres de Egipto que exhiben en su espíritu y su vida! Porque allí los hombres se quedan en las casas tejiendo, y las mujeres salen a ganar el pan de cada día. Y en el caso de ustedes, hijas mías, aquellos a quienes pertenecen estas herramientas cuidan el hogar como niñas, mientras ustedes, en su lugar, cargan con su desventurado padre»<sup>98</sup>.

Y vuelve a comparar a sus hijas con sus hijos:

«Y estas niñas me cuidan, estas mis guardianas, éstas son hombres y no mujeres; pero ustedes son extraños, y no hijos míos»<sup>99</sup>.

Parece que la cualidad de “hombre” corresponde al que posee la razón, es decir, la sabiduría, la verdad, lo que de verdad importa. Para Creón, hombre es aquel que triunfa sobre otro, ése debe tener la autoridad y la “razón”, ése impone su orden. Para Edipo, hombre es el que se ocupa del trabajo productivo y el cuidado de los semejantes: del trabajo y del amor; extraño es el que se ha salido de ese orden necesario para prestar atención a lo marginal: la casa (posesión), el poder, la autoridad. Es extraño a la naturaleza y a sus leyes y, por tanto, al hombre. El que es extraño no es “hijo del hombre”. Es el “secreto” que viene a revelar, una vez más, Cristo.

«El final de Edipo en *Edipo en Colono* aclara aún más el

<sup>98</sup> Cit. por Fromm, *Lenguaje*, p. 163.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

sentido de la conexión de Edipo con las diosas de la tierra», dice Fromm<sup>100</sup>. Veámoslo:

«después de que el coro ha orado a las “diosas invisibles”, la “diosa infernal”, el mensajero informa sobre la muerte de Edipo. Edipo se despidió de sus hijas y acompañado, no guiado, por Teseo se encamina hacia el santo lugar de las diosas. Da la impresión de que no necesita que lo guíen, porque allí se encuentra por fin en su casa y conoce el camino. El mensajero ve a Teseo.

... tapándose los ojos con la mano, *como si hubiese visto algo terrible*, que nadie puede mirar.

De nuevo encontramos una enfática mención de algo pavoroso y terrible. La frase que sigue a las que acabamos de transcribir hace ver con toda claridad de qué modo los restos de la religión matriarcal se combinan con el sistema patriarcal dominante. El mensajero informa que vio a Teseo.

... saludar a la tierra y al hogar superior de los dioses, al mismo tiempo, en una sola oración.

La descripción final de la muerte de Edipo presenta la misma combinación de los sistemas patriarcal y matriarcal. Prosigue el mensajero:

“Pero nadie podría decir, salvo Teseo, de qué forma pereció Edipo. No lo eliminó un rayo flamígero del dios, ni una tempestad desprendida del mar; ni tampoco un mensajero de los dioses, o del mundo de los muertos, el inexorable más allá, partido por él con amor y sin dolor; porque el tránsito del hombre no fue con lamentos, ni en enfermedad, ni con sufrimientos; fue superior al pasmo de los mortales. Y si a alguien le parece que estoy diciendo desatinos, no voy a tratar de convencer a los que me creen tonto.”

“El mensajero se siente intrigado; no sabe si Edipo fue eliminado de la tierra por los dioses de arriba o los de abajo, por el mundo de los padres o el de las madres. Pero podemos estar seguros de que, presentada en un texto que fue escrito siglos después de haber sido conquistadas por los dioses del Olimpo las diosas madres, esa duda sólo puede expresar la secreta convicción de que Edipo fue llevado de vuelta al sitio que le correspondía, que fue devuelto a las madres”<sup>101</sup>.

Hay que considerar que ese final misterioso no tiene un sentido trágico ni radical; todo lo contrario, la incursión de Edipo en el bosque de las diosas madres le devuelve su papel de salvador y benefactor<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Fromm, *Lenguaje*, p. 164.

<sup>101</sup> Fromm, *Lenguaje*, pp. 164-65.

<sup>102</sup> Fromm, *Lenguaje*, p. 160.



En *Edipo en Colono*, Edipo se dirige a las diosas que le darán acogida:

«Reinas de pavoroso aspecto, ya que ocupáis el primer puesto en esta tierra donde doblé la rodilla, no os mostréis duras con Febo o conmigo; quien, cuando proclamó esa sentencia de múltiples calamidades, habló de esto como un descanso para mí después de largos años, al alcanzar mi propósito en una tierra en la que hallaría una sede de las *diosas terribles*, y un refugio hospitalario, aun cuando allí haya de cerrar mi fatigada vida, con beneficio por haber residido allí, para mis huéspedes, pero con perjuicio para aquellos que me despidieron, que me expulsaron»<sup>103</sup>.

¿Por qué llama Edipo “pavorosas” y “terribles” a las que le darán refugio y paz? Fromm interpreta que se debe al hecho, identificado en psicoanálisis, de que es un elemento que no corresponde a la fase de desarrollo actual de la realidad y por ello inspira miedo y veneración, el “miedo a lo desconocido”.

En este sentido de conflicto entre orden matriarcal y patriarcal podemos ver el destino de las hijas de Edipo, Ismena y Antígona. Ismena ha aceptado la derrota como mujer y se entrega al orden patriarcal. En *Antígona*, dice a su hermana:

«Y ahora *nosotras*, a nuestro turno, que hemos quedado solas, imagínate cómo moriremos más desdichadamente que los demás, si en violación de la ley desafiamos el decreto o los poderes del rey. No, debemos recordar, ante todo, que *hemos nacido mujeres, las que no deben disputar con los hombres*; en segundo lugar, que estamos gobernadas por los más fuertes, y debemos obedecer en esto y en otras cosas más dolorosas. Yo por eso, y pidiendo perdón a los *espíritus infernales*, viendo que aquí me obliga la fuerza a obedecer a nuestros gobernadores; porque es una necedad exagerar en la sedición»<sup>104</sup>.

Acepta la sumisión a la autoridad masculina para conservar la vida, pero es consciente de que traiciona una ley superior a aquella que se ve obligada a obedecer.

Fromm apoya su interpretación de los dos órdenes, matriarcal y patriarcal, en los estudios de Bachofen, especialmente *Das Mutterrecht*. La tesis de este estudioso de la mitología griega es que, en los comienzos de la historia, sólo el parentesco materno era incuestionable. La madre era la gobernadora del grupo

familiar y tenía supremacía en la esfera religiosa. Los dioses del Olimpo fueron precedidos por diosas de figura maternal. Bachofen supone que, en el transcurso de los tiempos, los hombres derrotaron a las mujeres. El triunfo del varón trajo la monogamia y la autoridad del pater familias. La sociedad se organiza jerárquicamente y la religión, consecuentemente, se refiere a dioses masculinos. La derrota de las diosas está representada, a juicio de Bachofen, en la *Orestíada*, de Esquilo. Orestes, hijo de Clitemnestra y Agamenón, asesinado éste por la madre para no renunciar a su amante, mata a su madre y al amante para vengar al padre. Las Erinias persiguen al asesino que ha roto el lazo sagrado de la sangre: el matricidio es el más grave crimen. Pero Apolo y Atenea están de parte de Orestes: el deber máximo del hijo es el amor y respeto al padre. El mayor crimen es el de Clitemnestra contra su esposo por la posición superior de éste. Para las Erinias esto no cuenta, puesto que «Clitemnestra no tenía parentesco de sangre con el hombre que había matado». Para el Olimpo, la venganza del padre no es un crimen, aunque para ello haya que asesinar a la madre. Orestes es absuelto. Y las diosas derrotadas aceptan el nuevo orden y se conforman con el papel de diosas protectoras de la fertilidad de la tierra.

Bachofen sostiene que esa supremacía del padre supone diferentes principios.

«La cultura matriarcal se caracterizaba por una prioridad de los lazos de la sangre y del suelo, y una aceptación pasiva de todos los fenómenos naturales. La sociedad patriarcal, en cambio, se caracterizaba por el respeto a la ley del hombre, el predominio del pensamiento racional y los esfuerzos del hombre por modificar los fenómenos naturales»<sup>105</sup>.

En el orden matriarcal todos los hombres son iguales, el objetivo de la vida es la felicidad de los hombres y no hay nada más importante que la vida misma. En el sistema patriarcal se establece un orden jerárquico a favor del “hijo favorito”, de la obediencia, de la posesión de los medios de producción.

Así define Bachofen los dos órdenes:

«La relación con la cual la humanidad arribó a la civilización, comienzo del desarrollo de todas las virtudes y de la formación de los aspectos más nobles de la existencia humana, es el principio matriarcal, que se hace efectivo como principio

<sup>103</sup> Cit. por Fromm, *Lenguaje*, p. 161.

<sup>104</sup> Cit. por Fromm, *Lenguaje*, p. 166.

<sup>105</sup> Fromm, *Lenguaje*, p. 155.



de amor, unidad y paz. La mujer aprende antes que el hombre, cuidando al niño, a traspasar el amor de su propio yo a los demás seres humanos, y a dirigir todas sus facultades y su imaginación al propósito de preservar y embellecer la existencia de otro ser. En ella arraigan el desarrollo de la civilización, la devoción, los cuidados y el duelo por los muertos.

El amor maternal no sólo es más cariñoso, sino también más general y universal... Su principio es el de la universalidad, en tanto que el principio patriarcal es el de la restricción... La idea de la fraternidad universal del hombre radica en el principio de la maternidad, idea que desaparece con la evolución de la sociedad patriarcal. La familia patriarcal es un organismo cerrado y restringido. La familia matriarcal, en cambio, tiene el carácter universal con el que comienzan todas las evoluciones y que es característico de la vida maternal en contraste con la espiritual, con Deméter, la imagen de la madre tierra. Los vientres de todas las mujeres dan hermanos y hermanas a todos los seres humanos hasta que, con el desarrollo del principio patriarcal, esa unidad es disuelta y reemplazada por el principio de la jerarquía. En las sociedades matriarcales este principio tuvo expresiones frecuentes, y hasta legalmente formuladas. Es la base del principio de la libertad y la igualdad universales que encontramos entre los atributos básicos de las culturas matriarcales... La ausencia de desavenencias internas, un anhelo de paz..., un tierno humanitarismo que aún puede verse en la expresión de las estatuas egipcias, impregna el mundo matriarcal...»<sup>106</sup>.

Antes que Bachofen se expresara así, Hegel se refiere al significado de Antígona en estos términos:

«Sin embargo, los dioses que ella adora son los dioses inferiores, los de abajo, los dioses del infierno, los dioses interiores de la emoción, el amor, la sangre, y no los dioses del día, de la vida libre y consciente, de la nación, del Estado»<sup>107</sup>.

Con el concepto de Estado que tenía Hegel no podía ser juzgada de otro modo la postura patriarcal. Para Fromm, sin embargo, esta actitud, que es la mantenida por Creón en el mito griego, no representa la libertad, sino la dictadura, el autoritarismo, la dominación de los hombres por el hombre, del hijo por el padre y del pueblo por el tirano.

Las posturas de Edipo, Hemón y Antígona representan, por el contrario, los principios de la igualdad, la libertad y la democracia.

<sup>106</sup> Bachofen, cit. por Fromm, *Lenguaje*, p. 156.

<sup>107</sup> Hegel, cit. por Fromm, *op. cit.*, p. 170.

Tanto Hegel como Bachofen se ponen del lado de los dioses del Olimpo, triunfantes. Pero Sófocles, en *Creón*, en su final, propone otro tipo de "victoria". Creón vence, efectivamente, a Antígona, enterrándola viva en una cueva. Teresias, el vidente, lo mismo que a Edipo, se le aparece para hacerle saber su crimen. Creón trata de salvar a Antígona, pero ésta ya ha muerto. Hemón, al fracasar en el intento de matar al padre, se suicida, y también su madre Eurídice, la esposa de Creón. Así que la confesión final de Creón es de este tenor:

«¡Ay de mí! ¡Esta culpa no podrá ser adjudicada a ninguna otra especie humana para mi descargo! Yo, yo mismo fui tu matador, infeliz de mí. Debo decir la verdad. Sacadme de aquí, oh, servidores míos, sacadme rápidamente, que mi vida es igual que la muerte...

Sacadme de aquí, os lo ruego; soy un hombre imprudente y estúpido; te he matado a ti, hijo mío, de mala gana, y a ti también, esposa mía, ¡desventurado soy! No sé a dónde dirigir la mirada, en dónde buscar ayuda. Porque todo está fuera de lugar lo que está en mi mano; y también en el más allá. ¡Un destino abrumador cayó sobre mi cabeza!»<sup>108</sup>.

Esta es la triste realidad del principio de autoridad dictatorial, causa de todos los conflictos, y no los celos\*.

Fromm, con muy buen criterio, relaciona el mito clásico con la situación política y cultural de la época en que fue escrito, para concluir que:

«Sófocles se oponía sobre todo a los sofistas que además de sostener la necesidad del despotismo ejercido por una *élite* intelectual proclamaban el egoísmo ilimitado como principio moral. La ética de los superhombres egoístas pregonada por esa facción de los sofistas y su oportunismo sin moral eran el extremo opuesto de la filosofía de Sófocles. Sófocles creó la figura de Creón como representante de esa escuela sofista, y los parlamentos de Creón se parecen al modelo sofista incluso en el estilo y la forma de expresión<sup>109</sup>. (...) Vemos, pues, dice Fromm, que los conceptos de Sófocles, expresados en la trilogía edípica, deben ser entendidos como una mezcla de su oposición a la filosofía sofista de la época y de su simpatía

<sup>108</sup> De *Antígona*, citado por Fromm, *Lenguaje*, p. 169.

\* Esta interpretación del proceso de formación psíquica es la que permite a Fromm considerar la semejanza del inconsciente psíquico y el inconsciente de la historia, cuestión que proponíamos al principio de este capítulo.

<sup>109</sup> Fromm, *Lenguaje*, p. 171.



a las antiguas ideas religiosas no olímpicas. En nombre de ambos sentimientos proclamó el principio de que la dignidad del hombre y la santidad de los lazos humanos jamás deben subordinarse a las exigencias inhumanas y autoritarias del Estado o a consideraciones oportunistas»<sup>110</sup>.

Fromm, para probar que los mitos se refieren a la lucha de estos dos órdenes, se apoya también en otros mitos clásicos como los de la creación, tanto el babilónico como el bíblico. Ellos prueban que el hombre se identifica con la palabra, y con ella se inicia un nuevo estado de cosas, en el que la mujer queda supeditada al varón y la humanidad comienza a manipular el orden natural de los hechos<sup>111</sup>.

Que el hombre vivió la ingerencia instrumental en la naturaleza, probablemente inducido por la mujer según el mito bíblico, como pecaminosa, lo prueba Fromm con el ritual sabático. El séptimo día de descanso no es el descanso del esfuerzo, sino del trabajo que provoca cambios en la naturaleza. Así podría, según Fromm, ser enunciado este aspecto:

«El “trabajo” es una ingerencia del hombre, sea constructiva o destructiva, en el mundo físico. El “descanso” es un estado de paz entre el hombre y la naturaleza<sup>112</sup>. (...) El reposo sabático es la anticipación de la era mesiánica, lo mismo que el período mesiánico es llamado la época del “sábado continuo”. Si todo Israel —dice el Talmud— observara el sábado ampliamente una sola vez, habría llegado el Mesías»<sup>113</sup>.

Ese día en que la humanidad esté unida por la verdad y el amor, en que el hombre esté en paz con el hombre y con la naturaleza, en que las espadas sean rejas de arado, en que se haya cortado la relación de tráfico entre los hombres y entre los hombres y las cosas, ese día de armonía “constituye la meta del proceso histórico”, simbolizada en el Mesías.

Y, diríamos, que también la meta del individuo. Fromm trae a examen, en este sentido, el magistral relato de Kafka, *El proceso*, para poner en evidencia lo que es un hombre “detenido” en su proceso de ser un ser humano; detenido por las relaciones de trabajo estériles, movido sólo por la codicia y las relaciones de dependencia, esperando recibir siempre, sin salir jamás de sí, incapaz de ser activo y productivo. Sólo una ley conocía el

<sup>110</sup> Fromm, *Lenguaje*, p. 172.

<sup>111</sup> Ver ref. a esta interpretación *op. cit.*, p. 185.

<sup>112</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 181.

<sup>113</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 183.

pobre K: “debes obedecer”, no tenía otra clase de conciencia: «la conciencia humanista, que es nuestra propia voz, instándonos a volver a nuestro propio yo»<sup>114</sup>.

Así, cuando K “tenía la vaga impresión de que estaba derrochando su vida y descomponiéndose aceleradamente”, en lugar de esforzarse por comprender la verdadera razón de su “detención”, de reconocer la verdad y *cambiar*, lo que hacía era buscar ayuda fuera, valiéndose de “hábilis abogados” —¿las racionalizaciones?— y acudiendo a las mujeres cuyas “relaciones” pudieran serle provechosas.

Y aquí hemos llegado al centro de la cuestión. Existen dos polos de negación del yo: “debes obedecer” —principio autoritario— y “tu yo es mamá, anúlale en ella” —principio matriarcal—. En torno a ambos peligros gira el ser del niño. El proceso debe ser salir de mamá para “ser capaz”, pero el riesgo, entonces, puede ser “tú no eres tú, cástrate y obedece”. El resultado es la consagración de la negación del sujeto. El autoritario —o autoritaria— que nace con la castración es un sometido —y defensor—, a través de su super-ego, de la “Ley del Otro”, que reinará en su lugar asentada en su deseo de poseer.

“¡Obedece!” —o cástrate— es una máquina inexorable que somete a los hombres y estructura sus relaciones. No importa si el orden es justo o injusto, acertado o falso, conveniente o no, la máquina funciona en virtud de una ley formal a la que no importa el resultado final.

Pero tan castrante es un principio como el otro, pues la identificación total con el cuerpo y el deseo de la madre —que para el niño no es el falo, sino el niño mismo en tanto que niño, es decir, desvalido—, incapacita para salir de sí tanto como la otra orden. Esta castración lleva al sujeto a convertirse obsesivamente en objeto de modelos maternos.

Si por desgracia han operado al mismo tiempo las dos “órdenes”, el resultado —doble castración— es un pobre demente e incapaz. Por un lado es “el niño de mamá”, por otro le reclama la “ley del Orden”, que todo su ser se siente incapaz de cumplir. A este destino cree haber escapado Edipo cuando, consciente de la solución, eliminado el padre, ha tomado su lugar, acostándose con la madre. Pero no es poniendo un principio contra el otro como se resuelve el problema, sino estableciendo un orden nuevo, donde el hombre pueda ser, un orden de iguales.

Nos habíamos planteado en otro apartado el tipo de expe-

<sup>114</sup> Ver Fromm, *Lenguaje*, p. 185 ss.



riencia que tiene lugar. Para los estructuralistas, el deseo del niño es ser el deseo de la madre, que lo remite al falo, esto es, a la "Ley del Padre". Para Fromm, el deseo del niño es su propio deseo: no sentir frío o calor, chupar, ver, oír, moverse, mojarse y hacerse caca, dormir, llorar cuando está fastidiado, no estar solo, imitar, ponerse erecto, curiosar, agarrar, etc., etc. De su deseo procede su placer y su displacer. Necesita desear, o desear es su necesidad.

De ese desear y satisfacer se deriva una experiencia sensorial altamente significativa, es decir, cognitiva. Y por ese camino de "identificación autónoma" de los objetos y las situaciones seguiría si no se interfiriese la experiencia acumulada de la especie para aportar un nuevo significante. La madre y el padre interfieren significativa e imperativamente, pero no por ello se interrumpe el proceso de deseo propio. No por eso deja de experimentar el deseo de ponerse de pie, la emoción de intentarlo, la frustración de no conseguirlo, y la fabulosa felicidad de haberlo logrado: la fabulosa felicidad de reconocer sus propias capacidades. Lo grave en ese proceso es que el adulto se interfiera a tal punto que el niño no sepa si es el que *puede* o sólo puede a través del adulto.

En todo caso, la percatación de sí le viene al niño del hacer, del ejercicio de sus capacidades. Mediante el ejercicio conoce al objeto y se conoce a sí mismo. La palabra le permite la comunicación de deseos y experiencias, pero quizá nunca la palabra llegue a sustituir con ventaja la comunicación de actitudes que el niño es capaz de captar a través de la expresión corporal. (Esto es fundamental a la hora de hacer terapia.) La palabra es un vehículo indispensable para acceder a la experiencia acumulada de la especie, pero interfiere el desarrollo del contacto inmediato con el objeto, la "matriz original". La cuestión es no quedarse encerrado con "los dioses interiores de la emoción" y no perderse en "el segundo sistema de señales". En la conjunción de ambos sistemas estriba la resolución del "complejo de Edipo". Su resolución supone ser capaz como hombre (ser humano).

A través del método psicoanalítico frommiano hemos podido observar cómo, en efecto, el nódulo conflictivo se encuentra siempre en el sentimiento de *no ser capaz*, de no poder serlo, de no tener vida propia, "complejo" que, por supuesto, puede englobar y engloba el aspecto sexual de la existencia humana. El conflicto, se manifieste en el aspecto que se manifieste, es una denuncia de que "algo" que pertenece a la naturaleza en función exige una realización o unas condiciones adecuadas.

"Algo" que es irreductible, puesto que, a pesar de todos los condicionamientos en contra, se manifiesta operativamente, aunque sea como disfunción.

Pero esto nos lleva a un tema que requiere capítulo aparte: la Naturaleza Humana.

Sin embargo, antes de terminar el presente capítulo debemos aclarar cuál es la función del lenguaje en la experiencia humana, según nuestro autor.

#### II.4. LA FUNCIÓN DEL LENGUAJE, SEGÚN FROMM

«Entre las diversas formas de enajenación, la más frecuente es la enajenación en el lenguaje»<sup>115</sup>.

«El peligro de la palabra hablada (es que) amenaza con sustituir a la experiencia vivida»<sup>116</sup>.

Si expreso un sentimiento con una palabra, si digo, por ejemplo, "te amo", la palabra indica la realidad que existe dentro de mí, la fuerza de mi amor, pero tan pronto como se pronuncia tiende a asumir una vida propia, se convierte en realidad. Me hago la ilusión de que el pronunciar la palabra equivale a la experiencia y pronto digo la palabra y no siento nada, salvo la *idea* de amor que la palabra expresa. La enajenación del lenguaje demuestra la gran complejidad de la enajenación. El lenguaje es una de las más preciosas realizaciones humanas. Evitar la enajenación dejando de hablar sería tonto, y, sin embargo, hay que tener en cuenta siempre el peligro de la palabra hablada, que amenaza con sustituir a la experiencia vivida. Lo mismo es válido para todas las demás realizaciones del hombre; «son auxiliares valiosos para la vida y, no obstante, cada uno de ellos constituye también una trampa, una tentación de confundir la vida con las cosas, la experiencia con los artefactos, el sentimiento con la renuncia y sumisión»<sup>117</sup>.

Este es el aspecto fundamental de la enajenación: el producto del trabajo del hombre se convierte en un ser ajeno y llega a dominarlo, constituyéndose en fuerza independiente del productor, de forma que «el obrero existe para el proceso de producción y no éste para el obrero»<sup>118</sup>.

Es el mismo resultado que se hace evidente en el lenguaje

<sup>115</sup> Fromm, *Marx*, p. 56.

<sup>116</sup> Fromm, *Marx*, p. 57.

<sup>117</sup> Fromm, *Ibidem*.

<sup>118</sup> Marx, *El Capital*, cit. por Fromm, *op. cit.*, p. 59.

—y probablemente por los mismos mecanismos—, si nos atenemos a la tesis estructuralista. El lenguaje, que, en sí mismo —separado de la experiencia—, es un “muerto”, adquiere movimiento incardinado al objeto, en su mecánica, y pasa a ser el dictado del hombre enajenado: “su” deseo, con lo cual lo que de por sí es estático vendría a sustituir a lo dinámico, si es que esto puede renunciar a su ser.

Es una disyuntiva humana que Fromm expresa a través de Goethe:

«Lo divino es efectivo en lo que está vivo, pero no en lo que está muerto. Es lo que está en movimiento y en desarrollo, pero no lo que está concluido y rígido. Por eso la *razón*, en su tendencia hacia lo divino, se ocupa sólo de lo que se mueve, de lo que está vivo, mientras que el *intelecto* se ocupa de lo que está concluido y rígido, para utilizarlo»<sup>119</sup>.

Y el pensamiento, en efecto, puede estar tan alejado de la experiencia vital, inmediata, que, creyéndose dinámico, se halle enconado y atascado en la misma ficción. Y es que, si se toma por real lo que es perecedero, la estructura, terminan por ser reales las consecuencias de esta actitud<sup>120</sup>.

Pero ocurre que el lenguaje es necesariamente la puerta de la consciencia. Recordemos que «para advertir cualquier experiencia es preciso que ésta sea comprensible de acuerdo con las categorías en que está organizado el pensamiento consciente»<sup>121</sup>.

Podría pensarse que hay en esta postura una contradicción; sin embargo, no es así. Fromm es consciente de lo que está proponiendo y éste es, además, el centro de su tesis. No existe contradicción porque, como venimos diciendo, la experiencia humana, el contacto sujeto-objeto, es más amplio que la percepción consciente-convencional. Esto supone que hay un nivel de conciencia en que no se perciben símbolos, sino vivencias de las cosas reales que el sujeto vive como referencia, estableciendo así la simbolización. Este fenómeno es más que la percepción del objeto (en cuanto definición y ubicación del mismo), es una percatación evidente de su significado agradable o des-

agradable sin más; es, más propiamente, una identificación con él, no de él.

Aldous Huxley expresa esto mismo en su obra *Las puertas de la percepción*. En ella nos refiere su experiencia perceptiva después de haber ingerido mescalina. Describe su visión de un jarro de flores en estos términos:

«Tomé mi píldora a las once. Hora y media después estaba sentado en mi estudio, con la mirada fija en un florero de cristal. Este florero contenía únicamente tres flores: una rosa Bella de Portugal completamente abierta, de rosado de concha, pero mostrando en la base de cada pétalo un matiz más cálido y vivo; un gran clavel de color magenta y crema; y, pálida púrpura en el extremo de su tallo roto, la audaz floración heráldica de un iris. Fortuito y provisional, el ramillete infringía todas las normas del buen gusto tradicional. Aquella misma mañana, a la hora del desayuno, me había llamado la atención la viva disonancia de los colores. Pero no se trataba ya de esto. No contemplaba ahora unas flores dispuestas de modo desusado. Estaba contemplando lo que Adán había contemplado la mañana de su creación: el milagro, momento por momento, de la existencia desnuda.

—¿Es agradable? —preguntó alguien. Durante esta parte del experimento se registraban todas las conversaciones en un dictáfono y esto me ha permitido refrescar mi memoria.

—Ni agradable ni desagradable —contesté—. Simplemente, es.

*Istigkeit*... ¿No era ésta la palabra que agradaba a Meister Eckhart? “Ser-esencia”. El Ser de la filosofía platónica, salvo que Platón parece haber cometido el enorme y absurdo error de separarlo del devenir e identificarlo con la abstracción matemática de la Idea. El pobre hombre no hubiera podido ver nunca un ramillete de flores brillando con su propia luz interior y punto menos que estremeciéndose bajo la presión del significado con que estaba cargado; nunca hubiera podido percibir que lo que la rosa, el iris y el clavel significaban tan intensamente era nada más, y nada menos, que lo que eran, una transitoriedad que era, sin embargo, vida eterna, un perpetuo perecimiento que era al mismo tiempo puro Ser, un puñado de particularidades insignificantes y únicas en las que cabía ver, por una indecible y sin embargo evidente paradoja, la divina fuente de toda existencia.

Continué en la contemplación de las flores y, en su luz viva, creí advertir el equivalente cualitativo de la respiración, pero de una respiración sin retorno al punto de partida, sin reflujos recurrentes, con sólo un reiterado discurrir de una belleza o una belleza mayor, de un hondo significado a otro todavía más hondo. Me vinieron a las mientes palabras como

<sup>119</sup> Goethe, *Conversaciones de Eckermann con Goethe*, cit. por Fromm, *Marx*, p. 57.

<sup>120</sup> Según el principio sociológico de W. I. Thomas de que «la profecía se cumple a sí misma». Ver «Actitudes y exámenes de la opinión» de Brown, en la obra *La psicología social en la industria*.

<sup>121</sup> Fromm. Remitimos al primer apartado de este capítulo.



Gracia y Transfiguración y esto era, desde luego, lo que las flores, entre otras cosas, sostenían. Mi vista pasó de la rosa al clavel y de esta plúmea incandescencia a las suaves volutas de amatista sentimental que era el iris. La Visión Beatífica, *Sat Chit Anada*, Ser-Conocimiento-Bienaventuranza... *Por primera vez comprendí, no al nivel de las palabras, no por indicaciones incoadas o a lo lejos, sino precisa y completamente, a qué hacían referencia estas prodigiosas silabas.* (Subrayado por mí, F. M.) Y luego recordé un pasaje que había leído en uno de los ensayos de Suzuki: “¿Qué es el Dharma-Cuerpo del Buda?” (El Dharma-Cuerpo del Buda es otro modo de decir Inteligencia, Identidad, el Vacío, la Divinidad.) Quien formula la pregunta es un fervoroso y perplejo novicio en un monasterio Zen. Y con la rápida incoherencia de uno de los Hermanos Marx, el Maestro contesta: “El seto al fondo del jardín.” El novicio, en la incertidumbre, indaga: “Y el hombre que comprende esta verdad, ¿qué es, puede decírmelo?” Groucho le da un golpecito en el hombro con el báculo y contesta: “Un león de dorado pelaje.”

Cuando lo leí, no fue para mí más que desatino con un algo dentro, vagamente sentido. Ahora, todo era claro como el día, evidente como Euclides. Desde luego, el Dharma-Cuerpo del Buda era el seto al fondo del jardín. Al mismo tiempo y de modo no menos evidente, era estas flores y cualquier otra cosa en que Yo —o, mejor dicho, el bienaventurado No-Yo, liberado por un momento de mi asfixiante abrazo— quisiera fijar mi vista<sup>122</sup>.

En este tipo de experiencia en que el poder de la palabra, la consciencia, queda desplazada, las categorías del espacio y tiempo, aunque presentes, no tienen valor:

«¿Qué me dice de las relaciones espaciales? —indagó el investigador, mientras yo miraba a los libros.

Era difícil la contestación. Verdad era que la perspectiva parecía rara y que hubiera dicho que las paredes de la habitación no se encontraban ya en ángulos rectos. Pero esto no era lo importante. Lo verdaderamente importante era que las relaciones espaciales habían dejado de importar mucho y que mi mente estaba percibiendo el mundo en términos que no eran los de las categorías espaciales. En tiempos ordinarios, el ojo se dedica a problemas como ¿Dónde?, ¿A qué distancia?, ¿Cuál es la situación respecto a tal o cual cosa? En la experiencia de la mescalina, las preguntas implícitas a las que el ojo responde son de otro orden. El lugar, la distancia, dejan de tener mucho interés. *La mente obtiene su percepción en*

*función de la intensidad de existencia, de profundidad de significado, de relaciones dentro de un sistema.»* (Subrayado por mí, F. M.)<sup>123</sup>.

«Y junto a la indiferencia por el espacio, había una indiferencia igualmente completa por el tiempo.

—Se diría que hay tiempo de sobra —era todo lo que contestaba cuando el investigador me pedía que le dijera lo que yo sentía acerca del tiempo.

Había mucho tiempo, pero no importaba saber exactamente cuánto. Hubiera podido, desde luego, recurrir a mi reloj, pero mi reloj, yo lo sabía, estaba en otro universo. *Mi experiencia real había sido, y era todavía, la de una duración indefinida o, alternativamente, la de un perpetuo presente formado por un apocalipsis en continuo cambio.»* (Subrayado por mí, F. M.)<sup>124</sup>.

En ese estado de “liberación”, «las impresiones visuales se intensifican mucho y el ojo recobra parte de esa inocencia perceptiva de la infancia, cuando el sentido no está inmediata y automáticamente subordinado al concepto. El interés por el espacio disminuye y el interés por el tiempo casi se reduce a cero»<sup>125</sup>. (Subrayado mío, F. M.)

Huxley evoca la teoría de Bergson acerca de la memoria y la percepción de los sentidos:

«Según estas ideas, la función del cerebro, el sistema nervioso y los órganos sensoriales es principalmente *eliminativa*, no productiva (...). La función del cerebro y del sistema nervioso es protegernos, impedir que quedemos abrumados y confundidos por esta masa de conocimientos en gran parte inútiles y sin importancia, dejando fuera la mayor parte de lo que de otro modo percibiríamos o recordaríamos en cualquier momento y admitiendo únicamente la muy reducida y especial selección que tiene probabilidades de sernos prácticamente útil (...). Para formular y expresar el contenido de este reducido conocimiento, el hombre ha inventado e incesantemente elabora esos sistemas de símbolos y filosofías implícitas que denominamos lenguajes. Cada individuo se convierte en seguida en el beneficiario y la víctima de la tradición lingüística en la que ha nacido: el beneficiario en cuanto el lenguaje procura acceso a las acumuladas circunstancias de la experiencia ajena y la víctima en cuanto le confirma en la creencia de que ese reducido conocimiento es el único conocimiento y en cuanto deja hechizado su sentido de la realidad, en forma que cada cual se inclina demasiado a tomar sus conceptos por datos y

<sup>123</sup> Aldous Huxley, *Las puertas de la percepción*, pp. 16-19.

<sup>124</sup> Huxley, *op. cit.*, p. 20.

<sup>125</sup> Huxley, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>122</sup> Aldous Huxley, *Las puertas de la percepción*, pp. 16-19.





sus palabras por cosas reales. Lo que, en el lenguaje de la religión, se llama "este mundo" es el universo del conocimiento reducido, expresado y, por decirlo así, petrificado por el lenguaje»<sup>126</sup>.

Y no es lo real la palabra, por cuanto «podemos formar un fondo común de información sobre experiencia, pero no de las experiencias mismas». Porque «las sensaciones, los sentimientos, las intuiciones, imaginaciones y fantasías son siempre cosas privadas y, salvo por medio de símbolos y de segunda mano, incomunicables»<sup>127</sup>.

He aquí un cabal y expresivo esbozo del problema que nos ocupa en sus diversas facetas: la doble función del lenguaje, que es la más fundamental paradoja de cuantas constituyen el existir humano. Gracias a la experiencia acumulada de la especie, el ser humano puede independizarse de la naturaleza y crecer como individuo, pero al mismo tiempo esa independencia lograda por la experiencia aprehendida puede hacerle perder su propia capacidad de experimentar la realidad. Esto sin olvidar el problema de la cualidad y viabilidad de la comunicación lograda.

De ningún modo debe deducirse de lo que acabamos de exponer que Fromm ponga en duda la posibilidad de un conocimiento intelectual, únicamente advierte de su deficiencia a la hora de comprender toda la realidad.

Ya hemos hablado de que, para Fromm, el lenguaje, en tanto que definición de la realidad, se convierte en *un filtro social de la experiencia*, en la medida en que nada pasa a la consciencia si no es a su través. Puede decirse que «en términos generales una experiencia que no tenga en el idioma palabra que la designe, rara vez podrá franquear el umbral de la percepción consciente»<sup>128</sup>. Porque «el idioma en total encierra una actitud hacia la vida, es la expresión congelada de una cierta forma de experimentar la vida»<sup>129</sup>. De forma que cada idioma, de acuerdo con la práctica de vida que lo engendró: sus modos de relacionarse, de sentir y percibir —y de subsistir— «elabora un sistema, o unas categorías, que determinan los tipos de percatación»<sup>130</sup>. Así, los distintos idiomas prestan diferente atención a experiencias concretas; en uno puede haber gran cantidad de

<sup>126</sup> Huxley, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>127</sup> Huxley, *op. cit.*, p. 12.

<sup>128</sup> Fromm, *Cadenas*, p. 99.

<sup>129</sup> Fromm, *Cadenas*, p. 100.

<sup>130</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 98.

palabras para expresar un estado, mientras otro debe recurrir a una sola para expresar lo que tiene mil matices. En uno, los verbos (acciones) cobran importancia capital, mientras en otros esa importancia reside en los sustantivos (tener cosas). Unos idiomas se cuidan de expresar la forma en que se experimenta un hecho, así la forma verbal "llueve" se conjuga de forma diversa según que la persona que lo conjuga se esté mojando, esté en el interior de su casa o alguien se lo haya dicho. El hebreo, por ejemplo, se cuida de expresar si la acción verbal es completa o incompleta, en tanto que el tiempo en que esto acaece es secundario. Los habitantes de las islas Salomón, según cuenta Lewis en su obra *Language and Society*, tienen nueve palabras para denominar al coco según sus diferentes grados de maduración, pero no poseen ninguna para el coco en general. Esto es, las palabras delimitan aquellos aspectos que interesan a la práctica de la comunidad.

Aparte este valor positivante relativo de los vocablos, existe otro intencionadamente restrictivo de experiencias: el que ejercen los tabúes, aquellas palabras que encierran acciones o emociones prejuizados antisociales, el incesto, por ejemplo.

El tabú es el eje del sistema de valores establecido. El tabú opera como amenaza de ostracismo por parte del grupo, la amenaza más grave para el individuo, de forma que éste internaliza la prohibición. Si llegara a percibirse un sentimiento prohibido, estos terribles guardianes de la consciencia acudirían inmediatamente a expulsarle. Así, por ejemplo, el "hombre organización" actual, el ejecutivo eficaz, debe estar inmunizado contra el sentimiento del "sinsentido" de la actividad frenética de producir por producir. El efecto del tabú estaba muy bien expresado en el cuento que comentábamos en otro capítulo en que sólo un niño es capaz de percibir que el emperador se paseaba desnudo, contra la "norma social" que suponía que toda persona "honrada" y de "honor" va vestido de hermosos ropajes.

Volvemos, con este ejemplo, a rozar el tema de la percepción infantil o primaria. Ya hemos hablado de la explícita afirmación de Fromm de esta capacidad de percepción inmediata. En favor de su tesis cita Fromm a Schachtel, quien en su obra *Memory and Childhood Amnesia* se expresa en estos términos: «La incompatibilidad de la experiencia infantil temprana con las categorías y con la organización de la memoria del adulto se debe en gran medida a... la convencionalización de la memoria adulta»<sup>131</sup>.

<sup>131</sup> Schachtel, cit. por Fromm, *Cadenas*, p. 98.



Esta convencionalización o socialización del conocer humano ejerce su función restrictiva de la experiencia a través de otra dimensión de gran importancia: «la lógica que dirige el pensar de los individuos de una cultura dada»<sup>132</sup>, que es tomada por ellos como la lógica “natural”. Todo lo que no se ajusta a esa lógica merece la consideración de absurdo. Sin embargo, mientras que para la lógica aristotélica «A no puede ser A y no-A», para la lógica paradójica (que hoy parece que tenía que estar presente en gran parte del pensamiento y el pensar humano) «A y no-A no se excluyen mutuamente como predicados de X». Los enunciados que presiden estos dos modos de enfrentarse a la realidad pueden ser expresados así: «Es imposible para la misma cosa al mismo tiempo pertenecer y no pertenecer a la misma cosa en el mismo aspecto» (Aristóteles). «Las palabras que son estrictamente verdaderas parecen ser paradójicas» (Lao-tse), o bien «Lo que es uno es uno. Lo que no es uno, también es uno» (Chuangtzu)<sup>133</sup>.

Diríamos, sin embargo, que no son dos lógicas excluyentes, sino que corresponden a dos modos distintos de contactar con la realidad. La primera, esencialmente espacio-temporal, es necesaria para la actividad instrumental o manipuladora. La segunda lógica, o paradójica, se sale del tiempo y del espacio, corresponde al eterno presente de la acción-haciendo de un ser-siendo, es la lógica del movimiento absoluto. Corresponde a una experiencia humana en que el sentimiento del objeto no tiene cortapisas, una experiencia como la relatada por Huxley en su estado de amortiguamiento mental; por Fromm, cuando se refiere a la experiencia inconsciente; y, habría que añadir, como la experiencia mística, o la expresada por el lenguaje poético y mítico, y por gran parte del artístico. Una experiencia en que la atención del sujeto es de tal intensidad que, borrándose los límites y deslindes de lo múltiple, puede captarse la profunda realidad de la identidad de Todo; se produce, en definitiva, una toma de conciencia de que «Todo está en todo, de que Todo es realmente cada cosa»<sup>134</sup>. Es la inmensa emoción de sentir el “No-mismo”, como dice Huxley.

Es tan difícil para un pensar aristotélico abandonar el claro deslinde de los objetos y de los conceptos, que bien puede el pensador confesarse dialéctico y estar incapacitado para comprender el verdadero significado —mejor, realidad— de la iden-

<sup>132</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 101.

<sup>133</sup> Ver Fromm, *Cadenas*, p. 101.

<sup>134</sup> Huxley, *op. cit.*, p. 26.

idad de los contrarios, es decir, del concepto matriz del “siendo” (*werden*). Es una grave dificultad para la radical toma de conciencia de la experiencia humana, es decir, del objeto total que constituye la realidad.

A esta dificultad de la lógica instrumental hay que añadir la relatividad de la comunicación, que hace que la experiencia, relativamente positivada, sea parcialmente expresada y, a su vez, relativamente captada en función de la caja de resonancia en la que el mensaje suena. Relatividad que hace que no haya un Espinosa o un Marx absolutos, sino tantos Espinosa y Marx como lectores y sucesivos lectores de lectores. ¿Quiere esto decir que no es posible el conocimiento intelectual? En absoluto, tan es posible como eficaz a la hora de cumplir su función instrumental y de reflejo o aprehensión en el tiempo de la cosa. Lo absurdo es hacer coincidir ese conocimiento con el ser, con la realidad absoluta.

No queremos salir de las dimensiones —en la medida de lo posible— más estrictamente psicológicas de este trabajo, pero no nos resistimos en este momento a reproducir un juicio de Sartre en su obra *Critica de la razón dialéctica*. Para describir lo irracional del pretendido racionalismo de cierto materialismo dialéctico, dice Sartre:

«El movimiento del espíritu consiste en *descubrir* la racionalidad dialéctica en la *praxis*, en proyectarla como una ley incondicionada en el mundo no organizado y en volver *desde ahí* a las sociedades pretendiendo que la ley de naturaleza, en su irracional opacidad, las condiciona, la tenemos por el procedimiento de pensamiento más aberrante; se encuentra una relación que se aprehende porque uno mismo es un hombre, se hipostasía, se le quita todo carácter humano y, para terminar, se sustituye esta cosa irracional y forjada en lugar de la verdadera relación que se había encontrado en primer lugar. Así, en nombre del monismo se sustituye a la racionalidad práctica del hombre haciendo Historia por la ciega necesidad antigua, lo claro por lo oscuro, lo evidente por la conjetura, la Verdad por la ciencia-ficción»<sup>135</sup>.

Ya que hemos citado a este autor —y no seguramente por azar, cuando uno se acerca a las consecuencias filosóficas de la propuesta frommiana—, y sin pretender entrar en la lidia concreta tal como Sartre la plantea en su obra, reproduciremos otro párrafo que nos ayudará a situar nuestro problema en las

<sup>135</sup> Sartre, *Critica de la razón dialéctica*, p. 165.

eternas coordinadas de la acción y la palabra. Dice Sartre a propósito de Hegel:

«La superioridad del dogmatismo hegeliano —a condición de que se crea en él— reside precisamente en lo que hoy rechazamos de él: en su idealismo. En él la dialéctica no tiene necesidad de probarse. (...) Pero además —y sobre todo— el movimiento del ser es uno con el proceso del Saber; entonces, como muy bien lo dice Hyppolite, el Saber del Otro (objeto mundo, naturaleza) es un saber de sí y recíprocamente. Así puede escribir Hegel: “El conocimiento científico exige abandonarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, que se tenga presente y que se exprese la necesidad interior de este objeto.” El empirismo absoluto —continúa Sartre— se identifica con la necesidad absoluta: se toma el objeto tal y como se da, en su momento en la Historia del Mundo y del Espíritu, pero esto quiere decir que la conciencia vuelve al comienzo de su Saber y lo deja que se reconstituya en ella —lo reconstituya para ella— *en libertad*; con otras palabras, que capte la necesidad rigurosa del encadenamiento y de los momentos que constituyen poco a poco el mundo en totalidad concreta porque es ella misma la que se constituye para sí misma como Saber absoluto, en la absoluta libertad de su necesidad rigurosa. Kant puede conservar el dualismo de los nómenos y de los fenómenos porque la unificación de la *experiencia sensible* en él se opera con principios formales e intemporales: el contenido del Saber no puede cambiar el modo de conocer. Pero cuando se modifican juntos la forma y el conocimiento, y uno por el otro, cuando la necesidad no es la de una pura actividad conceptual, sino la de una perpetua transformación perpetuamente total, la necesidad tiene que ser soportada *en el ser* para que sea reconocida en el desarrollo del Saber, tiene que ser vivida en el movimiento del conocimiento para que pueda ser afirmada en el desarrollo del objeto: la consecuencia necesaria de esta exigencia parece ser *en tiempos de Hegel* la identidad del Saber y de su objeto; la conciencia es conciencia del Otro y el Otro es el ser-otro de la conciencia»<sup>136</sup>.

Y Sartre, en su lucha contra el realismo positivista en que ha caído gran parte del marxismo, plantea la cuestión en estos términos:

«La originalidad de Marx es establecer irrefutablemente contra Hegel que la Historia *está en curso*, que *el ser se mantiene irreductible al Saber* y, a la vez, el querer conservar el movimiento dialéctico *en el ser* y *en el Saber*. *Prácticamente*

<sup>136</sup> Sartre, *op. cit.*, pp. 153-54.

tiene razón. Pero la cuestión es que, por no haber *vuelto a pensar en la dialéctica*, los marxistas han hecho el juego de los positivistas...»<sup>137</sup>.

En este fugaz cañamazo en que queda urdido el problema de la identidad posible del ser, del hacer y el saber (forma y contenido), al hilo de la propuesta frommiana, nosotros añadiríamos el *conocer* como único fundamento para mantener la tríada y para dar sentido a la discusión. Volvemos así a encontrarnos en la encrucijada que planteamos al diferenciar conciencia de consciencia. El conocer es la percatación de la relación sujeto-objeto como movimiento en el que el sujeto, parte integrante de la realidad, encuentra *su* necesidad como libertad. En la medida en que metamos la praxis en los límites acotados por el Saber —acotación del objeto—, habremos acotado la necesidad y, con ello, perdido la libertad y el conocer o movimiento. Porque asumir la necesidad no es un acto intelectual especulativo, sino una actividad real de relación dinámica; es un fenómeno, un movimiento, no un concepto. Si ese conocer tiene que apoyarse en el concepto es precisamente para, mediante una crítica dialéctica, destruir su acción restrictiva del objeto.

Volviendo a nuestro plano más “vivencial” o psicológico, tenemos que admitir que esa relativización de la comunicación que impone el lenguaje —el Saber— la encontramos en la comunicación con nosotros mismos. Fromm se refiere explícitamente a ello cuando dice que esta necesidad de recurrir al “filtro social” “es una de las más grandes dificultades de la psicología dinámica”. Dificultad que trata de resolver el psicoanálisis y la lectura del lenguaje simbólico producido por la humanidad desde que existe. El tipo de comunicación que se produce en la situación psicoanalítica y a través del lenguaje inconsciente y simbólico está directamente en la órbita del conocer. Las aportaciones de Fromm al esclarecimiento del lenguaje de comunicación inmediata, cuestión fundamental para la psicoterapia, con ser importantes, son tan restringidas como su análisis de la situación psicoanalítica<sup>138</sup>. Ni una alusión a la participación del cuerpo, ni una alusión a la mirada, a pesar de la disposición del “frente a frente”. Era de esperar que, una vez colocada la palabra en sus verdaderos límites, teniendo en cuenta que de lo que se trata es de sobrepasarla, Fromm hubiese analizado con más profundidad la complejidad de la comunicación no

<sup>137</sup> Sartre, *op. cit.*, p. 155.

<sup>138</sup> Ver cap. I, p. 80 ss.



verbal y su relación con la verbal. De todos modos es un campo que está abierto a la investigación psicológica y en el que ya se ha comenzado a trabajar sistemáticamente.

No queremos decir con esto que la situación humana se reduzca a una cuestión de “señales” (en su sentido etológico), pero es evidente que existen para el hombre infinidad de signos culturalmente inconscientes, que desbordan el lenguaje hablado y que están en la base de un amplio abanico de comportamientos. Estos signos-señales que operan en nosotros de un modo automático e inconsciente, pero muy eficazmente, tienen mucho que ver con la experiencia primaria a la que nos estamos refiriendo en este capítulo, y, desde luego, están cerca, en sus mecanismos y significación universal —con variantes ecológico-situacionales—, del lenguaje simbólico descrito por Erich Fromm.

Recordemos aquí la obra de Mucchielli, *Introducción a la psicología estructural*, en la que, siguiendo las experiencias de la etología animal y humana y la experiencia psicoanalítica, hace un planteamiento magistral del valor de la situación como Gestalt con significación para el sujeto. Así, de unas situaciones vivenciales nodulares, el sujeto extrae un modelo de la realidad que configura todas sus relaciones sucesivas. Respecto al papel y dinámica de las “señales” en esa situación-estructura, elementos clave para comprender el comportamiento animal, Mucchielli subraya el hecho de que la eficacia aparente respecto a la conducta exige unas condiciones internas «que demuestran la existencia de una estructura dinámica del organismo en relación con la cual la señal toma un valor de desencadenante o de orientador del comportamiento»<sup>139</sup>.

A nivel humano, las experiencias con bebés demuestran que la percepción del medio, en sus primeros contactos, tiene también este carácter de selección significativa de estímulos. Pero experiencias en adultos, como las pruebas de reconocimiento de palabras o sílabas que se pasan por un taquitoscopio, comprobando mediante un apartado psicogalvánico la reacción emocional, prueban que los sujetos, sin llegar a la percepción consciente, reaccionan ante las palabras o sílabas que tienen significado para ellos, bien por razones subjetivas (listas de palabras que indiquen triunfo o fracaso) o por condicionamiento anterior. Concluyendo Mucchielli que «se evidencia, por lo tanto, que para la existencia humana hay una posibilidad de diferenciación de datos anterior a la percepción consciente (subrayado por el autor); existe una actividad de análisis de contenido que juega a

nivel no consciente y que parece ser suficiente para distribuir los datos entre dos categorías “peligro-no peligro”»<sup>140</sup>.

Lo interesante en el hecho de la percepción subliminal es su relación inmediata, en cuanto a su significación, con el organismo o con el sentimiento del yo.

Mucchielli llega a afirmar, adentrándose en la conducta humana, que las actitudes tienen una “ligazón necesaria” no sólo con los sentimientos y opiniones, sino también con «las categorías inconscientes de la percepción, con el sistema a priori de codificación puesto en juego por los analizadores de la información»<sup>141</sup>.

Analizadores —sentidos, en relación con el organismo— que son capaces de organizar e integrar los datos en una determinada Forma que tiene un significado-para-el-sujeto y que por eso llamamos *situación*.

Pues bien, esa capacidad del sujeto constituye la “espera” que se pone en juego con los primeros contactos (contactos nodulares) del niño con el adulto, o del niño con la cultura. “Espera” que hace que la estructura social sea también función del sujeto. Estas “condiciones incondicionadas” son las que permiten hablar del “Edipo” en el sentido en que lo hace Fromm. (Que, dicho sea de paso, hubiera sido más oportuno que, ya que se separaba de la interpretación ortodoxa tan diferenciadamente, y teniendo en cuenta que dicha interpretación está bastante arraigada en el contexto cultural, hubiera abandonado también la denominación de “Edipo”, puesto que, en definitiva, lo que importa no es si el padre es el obstáculo a las “esperas” del bebé o lo es la madre. De hecho, con el cambio de costumbres que se está produciendo, el bebé puede recibir cuidados, ternuras, atenciones o prohibiciones, desde los primeros días, tanto del padre como de la madre. Sólo en el caso de la interpretación freudo-lacaniana el padre —o el falo— sigue siendo necesario. Entendemos que con la figura del “Edipo” lo único que hace Fromm es seguir el modelo tradicional cultural de ubicación de los roles facilitador e inhibidor. Es, por tanto, un símbolo relativo, cuya relatividad ha sido denunciada también por los antropólogos que han tenido contacto con culturas diferentes.) El “complejo nodular” es, efectivamente, el encuentro de las “esperas” y capacidades del sujeto, que inicia la vida, con el papel facilitador o inhibidor del medio —de la situación— o con el juego de ambos.

<sup>140</sup> Mucchielli, *op. cit.*, p. 114.

<sup>141</sup> Mucchielli, *op. cit.*, p. 116.

<sup>139</sup> Mucchielli, *Introducción a la psicología estructural*, p. 86.



Dicho “complejo nodular” debía ser un proceso permanente, pero la irrupción del lenguaje delimitando el contacto, y la permanencia en la misma estructura familiar en los años más plásticos o de significación vital primaria, inmediata —que hace que dicha significación sea más duradera por la carga afectiva que conlleva—, tienden a fijar dicho nódulo como matriz de comportamiento y significación.

Por eso es necesario que la situación terapéutica devuelva al sujeto un tipo de relación, un tiempo y un espacio, donde las “esperas” que le son propias vuelvan a ser captadas por el sujeto.

Esas “esperas”, reencontradas, pueden hacer cambiar la significación de las matrices comportamentales, de forma que la *actitud existencial* (la actitud hacia la vida), que se conjuga dialécticamente con la *actitud social* (proveniente del grupo), sea cada vez más satisfactoria para el sujeto, que es tanto como decir que permita experimentarse al sujeto a sí mismo y a la realidad cada vez más ampliamente, con mayor capacidad.

Es evidente que la “espera” o exigencia de *determinada* relación por parte del sujeto, una vez materializada en una actitud, no puede desligarse del contenido de la realidad y, por tanto, tan social es la actitud existencial como la propiamente social, pero estamos destacando precisamente que la actitud de “espera” en sí conlleva un factor dinámico-generatriz que proviene del sujeto y que es tan operante (positiva o negativamente: ambas valoraciones provendrán también de dicho factor) como los factores sociales (grupos de intereses, fuerzas productivas, conocimientos técnicos, ideologías, etc.). En el capítulo que dedicaremos a la Naturaleza Humana veremos cuáles son para Fromm estas exigencias o “esperas” del sujeto.

Veamos antes, a través de la Psicología genética —al fin y al cabo el psicoanálisis es también una psicología genética—, una posible orientación acerca del funcionamiento de este factor psico-biológico que posibilita el contacto originario con el objeto.

Consideraremos las tesis de Wallon y Piaget porque, en el contraste de ambas, podremos encontrar una fisura donde ubicar la tesis de Fromm para que adquiriera una significación psicológica más precisa. Nos va a servir de guía la obra de René Zazzo *Psicología y Marxismo. La vida y la obra de Henri Wallon*, que contiene además un epílogo del propio Piaget contrastando su pensamiento con el de Wallon.

El origen de lo psíquico es para Wallon la emoción como reacción o expresión afectivo-tónica. En el juego del movimien-

to-postural o actitudinal (gestos) del niño y el adulto comienza la acomodación perceptiva y la vida afectiva. Esta psicomotricidad originaria, en la que subyace la necesidad radical del otro, está abocada a imitar al otro, primero de modo automático o mimético, después de forma electiva y ambivalente, pudiendo entonces hacerse diferida, con lo que adquiere categoría de representación del objeto y de imagen. Conlleva, pues, una auténtica función cognitiva. En primer lugar, por medio del movimiento-emoción-imitación, el otro se hace un “otro íntimo”, un socius y, simultáneamente, comienza a diferenciarse un yo. El yo y el socius forman un núcleo de condensación de la experiencia (recuérdese la función metafórica de la condensación), si bien nunca constituya algo fijo o constante. Pero además, en el terreno específico del conocer, el mismo proceso del contacto sujeto-objeto que hemos descrito supone un conocimiento, primero a nivel de “*intuición plástica del instante presente*”: *inteligencia de las situaciones* (recuérdese el funcionamiento del lenguaje simbólico en Fromm) y después, en el paso en que la imitación se hace diferida y permite la distinción e incluso la oposición, comienza la inteligencia discursiva, en cuya aparición el lenguaje juega un rol primordial, si bien siempre como segunda fuente, ya que la primera es la sensorio-motriz. Bien entendido, además, que la primera forma de inteligencia subsiste en la segunda. Digamos a este respecto del conocer que no se trata de una representatividad pasiva, que la vía de conocimiento —el gesto, el movimiento— hace que el sujeto se modifique a sí mismo, sufriendo un cambio en su actitud, de ahí que el núcleo de condensación sujeto-socius no sea constante.

Añadamos que tanto el mito como el rito son auténticas formas de pensamiento colectivo para Wallon, siendo considerado el mito como auténtica ciencia (explicación de lo visible por lo invisible) y el rito como técnica<sup>142</sup>.

Pues bien, Piaget<sup>143</sup> asume este planteamiento como origen del pensamiento figurativo, que es como él define el tipo de representación que tiene lugar en los procesos descritos, cuya finalidad sería la de copiar al objeto, pero nunca la de transformarle. Para transformarle se hace necesario que el sujeto posea los esquemas de la acción sobre el objeto, posesión que le permite generalizar. Este tipo de conocimiento es el que caracteriza al pensamiento científico moderno frente al pensa-

<sup>142</sup> Garaudy, *Perspectivas del hombre*, p. 309.

<sup>143</sup> Piaget, «El papel de la imitación en la formación de la representación», en la obra de Zazzo: *Psicología y Marxismo*, p. 135 ss.

miento científico antiguo, en el que la representación tendía a «suministrar una imagen más o menos conforme con las realidades representadas, que serían las configuraciones», mientras que «al nivel del pensamiento científico moderno, la representación puede también centrarse en las transformaciones como tales, tendiendo menos a copiar que a operar o construir»<sup>144</sup>. No es para Piaget una casualidad que los griegos se centraran en la geometría en vez de en el álgebra.

Es bien sabido que este pensamiento operativo del que habla Piaget está fundado en la sucesiva reconstrucción o reinención de los esquemas o categorías lógicas que subyacen en la constitución de la realidad. Reinención que permite al sujeto, desde los 2 a los 15 años, poseer de forma operativa dichas categorías. En la base, pues, de este conocer debe estar el sistema sensorio-motriz, base de la acción sobre la realidad, no el sensorio-tónico o postural, soporte de la emoción. Es la acción sobre los objetos la que posibilita que éstos sean comparados entre sí mediante un sistema de coordinaciones o equilibraciones sucesivas que posibilita el acceso a los esquemas operantes de la acción.

Piaget cita al mismo Wallon para asignar al movimiento dos funciones: hacia el exterior, origen de la vida mental, y hacia el interior, objetivo, las actitudes del sujeto. En otro aspecto, los esquemas motores, dice Wallon, se acumularían mediante una progresión mecánica «cuya utilidad no se revelaría sino después», mientras que la función postural lleva en sí misma la razón de su progreso<sup>145</sup>.

La posición de Piaget es que la función cognitiva en su totalidad conlleva esta dicotomía entre el aspecto figurativo del conocimiento (percepciones, la imitación y las imágenes mentales en todas sus formas) y el aspecto operativo que «cubre por el contrario el proceso ininterrumpido de conductos que llevan, desde las acciones sensorio-motrices con sus esquemas, a las acciones interiorizadas preoperatorias y, finalmente, a las operaciones que inciden sobre las transformaciones»<sup>146</sup>.

Sin embargo, para Piaget, la inteligencia operativa, aunque tenga que basarse en datos figurativos, supone un salto sobre ellos, ya que estos datos se refieren a «estados» que no adquieren significación sino conectados entre sí por las transformaciones. El hecho, no obstante, es que «es imposible pensar sin un apoyo

simbólico»<sup>147</sup>. De ahí que Piaget haya terminado considerando a su pensamiento complementario del de Wallon, no opuesto:

«En suma, si Wallon y yo hemos llegado a tener discusiones, que nuestro común amigo Zazzo ha comparado recientemente a un diálogo de sordos, ha sido evidentemente porque al emplear las mismas palabras pensábamos cosas distintas. Tras haber buscado (y confieso que con cierta dificultad) un punto de convergencia del que estuviéramos seguros, para hacerlo público en este artículo jubilar, me di cuenta, al releer la hermosa obra de Wallon, que la palabra central de «representación» era justamente uno de esos términos ambivalentes que nos habían separado. Y puesto que el aspecto figurativo y el aspecto operativo de la representación son fundamentalmente complementarios, como lo son ya antes de la representación, el sistema postural y el sistema sensorio-motor, me complace terminar esta breve nota de homenaje a Wallon con la expresión de mi seguridad en la complementariedad de nuestras dos obras»<sup>148</sup>.

No obstante, donde Wallon dice período preoperatorio del niño, Piaget dice preoperatorio. Sin embargo, está claro que la función de las conductas emocionales primarias y su desarrollo es eminentemente de significación, es decir, cognitiva; y que esta «inteligencia de las situaciones» subyace en el pensamiento discursivo. (De ahí que, a efectos terapéuticos —o de cambio de significación— necesitemos encontrar el contraste de esa significación, es decir, el origen del sentido de la emoción.) Lo que no está claro es que el pensamiento operativo, como pretende Piaget, logre cortar y superar la significación que procede de la representación figurativa, es decir, que consiga cibernetzarse totalmente, bien entendido que, aun en este caso, tendría que operar sobre los datos suministrados por la percepción selectiva de la figuración.

De todos modos no es la posibilidad de objetividad de la categorización abstracta del pensamiento operativo lo que nos interesa en este trabajo, sino el fenómeno de la coexistencia de los dos tipos de «representación» —hecho que prueba también la experiencia psicoanalítica— y la presencia necesaria del cuerpo como sustrato del conocimiento. El material constitutivo de la experiencia, por tanto, no es aportado sólo, ni menos apriorísticamente, por el lenguaje, y, en este orden de cosas, bien podría ocurrir que configuraciones formadas en el contacto pri-

<sup>144</sup> Piaget, *op. cit.*, p. 139.

<sup>145</sup> Wallon, cit. por Piaget, *op. cit.*, p. 142.

<sup>146</sup> Piaget, *op. cit.*, p. 140.

<sup>147</sup> *Ibidem.*

<sup>148</sup> Piaget, *op. cit.*, p. 142.



mario no fuesen asumidas por el lenguaje, o que determinadas significaciones emocionales no se correspondiesen con las que el lenguaje asigna a las mismas situaciones.

En definitiva, que la funcionalidad psíquica —o de representación perceptiva—, desde su inicio, es un movimiento afectivo-cognitivo, que, necesariamente, tendrá esas tres caras (afección-cognición-acción), por cada una de las cuales, a pesar de ser un solo fenómeno, se podrá remover la resultante y cada una de las restantes, pero ello ocurrirá, necesariamente también, a partir de un “estado” anterior, jamás en el vacío y tampoco a base de cognición sobre cognición especulativa en una abstracción en la que el sujeto no tiene lugar. No debemos olvidar que el método psicoanalítico persigue el cambio de conducta —o de actitudes—. A este respecto está justificada la postura de no considerar a la palabra como la única vía para remover la experiencia inconsciente. La vía emocional o afectiva, en efecto, se presenta como la vía por excelencia de acceso al “modelo” de interacción sujeto-medio, ya que inter-acción emocional es el tipo de comunicación original entre adulto y niño.

Creemos que puede ser muy oportuno, antes de terminar este tema, y a efectos de desentrañar lo más posible sus implicaciones, citar la obra de Alfred Lorenzer, *Sobre el objeto del psicoanálisis: lenguaje e interacción*, porque entendemos que está en la misma línea del planteamiento frommiano que hemos desarrollado, con la particularidad de que, por haberse propuesto este autor de forma explícita el estudio del objeto del psicoanálisis frente a posiciones estructuralistas o de autarquía del lenguaje, define mejor el proceso de elucidación del inconsciente, proponiendo conceptos útiles para la comprensión de la tarea psicoanalítica.

Estos conceptos son los de *interacción* y *comunicación*, expresión de los dos tipos de procesos que tienen lugar en la relación sujeto-medio, en su origen y en toda situación humana posterior. Doble dimensión que acompaña siempre a las relaciones objeto-método, creando dos tipos de estructuras: las de interacción y las de comunicación, en estrecha conexión.

Dice Lorenzer:

«Justamente porque método y objeto no pueden verse con independencia uno de otro, las determinaciones de ambos se precisan entre sí. El acceso al objeto, a saber, la búsqueda de las estructuras de interacción desfiguradas que provocan sufrimiento individual, no se sitúa en el plano de los datos aseguibles tal como los entiende la ciencia natural; las formas

de interacción desfiguradas sólo pueden descubrirse pasando por la ruptura de formas simbólicas de interacción, vale decir, de formas de interacción “recogidas del lenguaje”. Pero la indagación psicoanalítica conoce el movimiento inverso, en el que va delineando la génesis real: más allá de las formas simbólicas de interacción, retrocede al plano de la dialéctica *práctica* entre naturaleza interior y naturaleza exterior»<sup>149</sup>.

Para Lorenzer, el objeto del psicoanálisis no es aprehender capacidades del yo orientadas a lo picosocial, sino «estructuras relacionales objetivamente condicionadas *dentro* del sujeto. No es una psicología del comportamiento, sino una teoría de la interacción»<sup>150</sup>. «Objeto de indagación psicoanalítica son *las formas determinadas de interacción que constituyen al sujeto*»<sup>151</sup>. La situación psicoanalítica tiene lógicamente carácter “escénico”, donde la conducta individual queda superada por el plano de la conjunción interhumana. «La situación psicoanalítica proporciona, por así decir, la mediación entre lo general y lo particular de esta escena»<sup>152</sup>.

Aunque Lorenzer ve la tarea psicoanalítica como tarea hermenéutica, en la que se dan dos planos, el lenguaje y las formas determinadas de interacción, la tarea en sí consiste en la conexión de los planos, que es lo que la convierte en *praxis transformadora*. Esta conexión supone el reencuentro con la raíz afectiva, sistema expresivo, el más antiguo, “lenguaje privado”, lenguaje del inconsciente, con su peculiar modo de trabajar y su gramática, sistema al que se dirige irrenunciablemente el interés epistémico del psicoanálisis. Sobre este estrato arraiga el lenguaje comunicativo —proceso secundario—, de forma que el yo ha de concebirse como “corteza” del ello, que se manifiesta en la oscilación del lenguaje entre el uso comunicativo y el uso privado. Lorenzer se adhiere así a la posición de Bittner, que mantiene que la catectización afectiva del lenguaje se conserva de todos modos subterráneamente, no siendo el lenguaje formalizado de signos, vacío de afectos, más que la expresión de la enajenación del ser humano, cuando precisamente el lenguaje deviene humano en la tensión entre la referencia a las cosas mismas y la referencia al yo.

Para Lorenzer, las formas de interacción se introducen en el lenguaje con sus contradicciones sociales —que se actualizan

<sup>149</sup> Lorenzer, *Sobre el objeto del psicoanálisis*, p. 10.

<sup>150</sup> Lorenzer, *op. cit.*, p. 82.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> Lorenzer, *op. cit.*, p. 81.

como agravación personal del conflicto social—, bien entendido que «el ello se introduce de antemano como constitutivo en las estructuras y contenidos de interacción»<sup>153</sup>; con lo que también en este autor, como en Fromm, tanto en el origen como en el desarrollo se mantiene una interacción individuo-sociedad.

El ello, en Lorenzer, se presenta como “la privación corporal” concreta que desde el primer instante de la conjugación orgánica, todavía vegetativa, entre el niño y su ambiente, opera como determinante de las estructuras de interacción. Matizando Lorenzer este difícil equilibrio entre naturaleza y sociedad, en los siguientes términos: «Sin duda que no es mera naturaleza que alcanzaría así su expresión, sino en todos los casos un componente natural incorporado a estructuras socialmente determinadas»<sup>154</sup>. De forma que «la dialéctica entre individuo y sociedad se inicia aquí, en concreto, en un proceso de mediaciones que puede mostrarse»<sup>155</sup>. Este enfrentamiento dialéctico entre “naturaleza interior” y “naturaleza exterior”, que constituye la historia, produce la humanización de la naturaleza y la objetivación del hombre, en un proceso en el que base pulsional y formas sociales se fusionan a través de la *necesidad*<sup>156</sup>.

Termina así Lorenzer haciendo de la necesidad el eje de su propuesta, como ocurre siempre que, más acá de planteamientos metafísicos, se quiere salvar una parcela de la acción para el sujeto. También en el sistema frommiano el concepto de necesidad ocupará el lugar medular. En el siguiente capítulo podremos apreciar las similitudes y divergencias esenciales entre estos diferentes enfoques y el frommiano, por cuanto el concepto de necesidad, que trataremos en dicho capítulo, se convierte en el elemento decisivo de determinación del método y de significación del mismo.

Con este fondo de puntos de vista y métodos queremos dejar planteado el tema del inconsciente como una rica hipótesis de trabajo con salida a bien diferentes campos en los que habrá que coordinar objetivos y resultados. El método frommiano, como veremos ahora, toma derroteros más especulativos, que cierran esta hipótesis en sí misma.

<sup>153</sup> Lorenzer, *op. cit.*, p. 134.

<sup>154</sup> Lorenzer, *op. cit.*, p. 134.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> Lorenzer, *op. cit.*, p. 134.

### CAPÍTULO III LA NATURALEZA HUMANA

#### III.1. FUNDAMENTOS DE LA ESPECIFICIDAD HUMANA

Dice Norman O. Brown<sup>1</sup>, dentro de la más estricta lógica freudiana, que la característica específicamente humana es la represión. Si consideramos el concepto de experiencia expuesto en el capítulo anterior y la función de la palabra respecto a esa experiencia, tendremos que asumir la afirmación de Brown. Sin embargo, si bien es cierto que por la palabra o definición el objeto pierde la inocencia que provocaba la emoción original, que ahora resulta reprimida, también lo es que el saber humano tiene una función creativa respecto del objeto y respecto del hombre. Por otro lado, si existe represión como característica esencial, es que hay algo que reprimir, sobre lo que se construye el nuevo tipo de relaciones; esto es, algo que subyace de forma operativa. De ahí que la represión tenga carácter tensional, es decir, de fuerza.

Fromm encuentra, por todo ello, que la naturaleza humana es esencialmente dinámica y dialéctica. El dinamismo propio de la naturaleza humana es la causa de que la dialéctica no se reduzca a una lucha de fuerzas externas al sujeto, sino que sea el sujeto el que confiera el carácter de fuerza a los movimientos del objeto que en él inciden.

El sistema frommiano es un intento más de enlazar las teorías de Freud y Marx para tratar de explicar el qué de la represión —categoría central del psicoanálisis— y el juego de lo social y lo psicológico, o el cómo de la represión.

Freud, por su parte, aboca a un pesimismo radical respecto a la acción de la cultura en el hombre, de forma que, como muy bien concluye Brown, está destinado inexorablemente a desarrollar un tipo de neurosis correspondiente a su cultura, siendo la Historia de la Humanidad la historia de sus neurosis, la historia de “la enfermedad llamada hombre”.

<sup>1</sup> Brown, *Life against death*, Wesleyan University Press, Middletown, 1972.



La base de esta pesimista conclusión está en la radical dicotomía de partida por la que instintos y cultura han de oponerse en dos principios de conducta: el principio del placer y el principio de realidad.

Marcuse quiere salvar la dicotomía a base de una sublimación no represiva que identifique ambos principios. Fromm no juega, sin embargo, con el concepto de sublimación; tampoco lo rechaza; otra vez se coloca intuitivamente ante los extremos de una paradoja. ¿Qué diferencia existe entre sublimar o reprimir un instinto? Sublimar un instinto es hacerlo histórico, labor de la que se encarga la acción represiva de la cultura. De forma que, si tomamos como salida la que propone Marcuse, optaríamos por una represión no represiva. Lo que no es ningún absurdo si aceptamos el pensar dialéctico. Pero Fromm rechaza de partida la dicotomía entre biología e historia. Los instintos humanos son históricos desde que son humanos. Desde que hay cultura hay, pues, represión del contacto espontáneo con el objeto. El problema no está en el hecho de la represión, sino en su finalidad. Es esta finalidad la causa de las dicotomías. La finalidad impuesta a la nueva relación es la que puede hacer que ésta se oponga al hombre, provocando su enajenación. Y puede oponerse al hombre porque, ya lo hemos dicho, si la represión es esencial y constante, también lo es aquello que es reprimido. Es precisamente la existencia de este negado o negativo, que, de ser un contrario dialéctico de idéntica naturaleza, pasa a ser dicotómico respecto al positivo histórico, lo que permite juzgar la finalidad impuesta a la relación con el objeto.

La cuestión está entonces en ver qué es ese “algo” reprimido. ¿Es acaso una determinada forma de sexualidad: polimorfa, como propugna Marcuse, o genital, como quiere Reich? (Por citar a los freudomarxistas más cercanos a Fromm.) ¿Procede todo el proceso de la lucha dialéctica entre Eros y Tánatos, como quiere Freud? ¿O existe un principio operativo en la naturaleza humana que exige una dirección o modalidad al hacer del hombre en cualquier plano que se tome?

En principio diremos que, si partimos de la historicidad inevitable de lo biológico, será absurdo plantearse el problema como una cuestión de liberalización o represión del sexo, aunque la represión lo incluya. En este sentido también será absurdo plantearse el problema en términos de “placer” o “realidad”, cuando el placer también ha quedado sometido a la acción de la cultura, de forma que nunca sabremos si lo que deseamos liberar es un tipo de placer que pide la naturaleza originaria o el que pide la naturaleza enajenada, como le recri-

mina Fromm a Marcuse<sup>2</sup>. Mientras no resolvamos —o si no podemos resolver— el problema de la finalidad introyectada a la represión, no tiene sentido la solución, o no tiene más sentido que el propio de la represión, con lo cual no saldremos del círculo vicioso.

Por eso es preciso que partamos del instinto como impulso de relación, como fuerza motriz, y sigamos sus vicisitudes por causa del contacto real con el objeto a nivel humano. Damos así a la palabra “*Trieb*”, empleada por Freud para denominar a los instintos, su acepción más primaria de “*treiben*”: empujar, impeler, impulsar; o de la inglesa “*drive*” en el sentido de “energía” e “impulso”, es decir, principio de acción o potencial de reacción, como se quiera. Así lo ha visto también Marcuse: «El psicoanálisis ha subrayado correctamente que la última metapsicología de Freud está basada en un concepto esencialmente nuevo de los instintos: los instintos ya no son definidos en términos de su origen y su función orgánica, sino como una fuerza determinante que otorga al proceso de la vida una “dirección” (*Richtung*) definida, considerándolos como “principios de vida”»<sup>3</sup>.

Fromm, a través de Freud, de su método, persigue la presencia de dicho impulso motriz en el proceso existencial del sujeto, y, a través de Marx, trata de explicarse sus disfunciones y contradicciones, provenientes del orden social.

El objeto antropológico se sitúa así en un eje de coordenadas que apuntan al principio operativo de la realidad y al resultado de dicha operatividad. El hombre es, pues, causa y resultado en un proceso de acción sobre el objeto, que constituye su historia, es decir, su ser.

Precisamente la explicación del cómo y el porqué de ese proceso constituye la tarea de la psicología social que Fromm se propone elaborar. No interesa sólo la operatividad psíquica referida al contenido o resultado, sino en tanto elemento dinámico subyacente a las “fuerzas productivas que forjan el proceso social”; entendiendo así “fuerza productiva” no sólo como categoría económica, sino también como psíquica.

Fromm intenta apartarse de todo reduccionismo: tanto del biologismo, como del psicologismo o del sociologismo. Su propósito es compaginar el carácter dinámico y dialéctico de los

<sup>2</sup> Ver Marcuse, «Crítica del revisionismo neofreudiano», en *Eros y Civilización*. Respuesta de Fromm en *Esperanza*, p. 20.

<sup>3</sup> Marcuse, *Eros y Civilización*, p. 39.



factores psico-biológicos con el carácter dialéctico de los socio-económicos.

Así plantea Fromm el problema: «Aun cuando no exista una naturaleza humana prefijada, no podemos considerar dicha naturaleza como infinitamente maleable y capaz de adaptarse a toda clase de condiciones sin desarrollar un dinamismo psicológico propio. La naturaleza humana, aun cuando es producto de la evolución histórica, posee ciertos mecanismos y leyes inherentes, cuyo descubrimiento constituye la tarea de la psicología»<sup>4</sup>.

De lo que se deduce que, para Fromm, la naturaleza humana no presenta una determinada forma, ni tampoco la impone, pero pone condiciones a los factores externos que en ella inciden. Condiciones que se manifiestan en la reacción consiguiente al resultado de la incidencia.

Fromm explica dichos mecanismos reactivos como una “adaptación dinámica” a las circunstancias, por la cual el sujeto no sólo se estructura de un modo determinado, sino que, al hacerlo, surgen en él impulsos coercitivos nuevos de diferente cualidad. La neurosis no es más que un tipo de adaptación dinámica. La presencia de impulsos destructivos es la resultante de esta adaptación no pasiva. La existencia de tales mecanismos supone además un límite a la adaptabilidad o flexibilidad de la naturaleza humana. ¿Cuál puede ser el factor causante de tal limitación?

Hay dos tipos de necesidades que son ineludibles. Por un lado, la necesidad de vivir o necesidad de autoconservación, que, entre otras cosas, obliga a aceptar las condiciones concretas de trabajo, y por otro lado: «Hay otra parte (de la naturaleza humana) que es igualmente compulsiva, una parte que no se halla arraigada en los procesos corporales, pero sí en la esencia misma de la vida humana, en su forma y en su práctica»<sup>5</sup>.

Son estas últimas, pues, condiciones ineludibles de la situación humana; lo cual no quiere decir que de hecho se cumplan siempre; pero, si esto no ocurre, su presencia negada se hará notar de modo operativo.

En el esquema freudiano estas condiciones vendrían determinadas por la lucha dialéctica de dos impulsos básicos: el impulso de vida (Eros) y el de muerte (Tánatos). Mientras Eros tiende a integrar y conservar, el instinto de muerte tiende a

desintegrar y destruir. La destructividad se eleva así a la categoría de instinto primario, junto con los instintos del yo y los sexuales: «El hombre no puede dejar de querer destruir, pues la tendencia destructiva se encuentra arraigada en su constitución biológica»<sup>6</sup>, como bien concluye Fromm, evidenciando la consecuencia de afirmar tal instinto.

Esta formulación, en tanto enfrenta a dos contrarios, es defendida por gran parte de freudomarxistas, en su afán de salvar la dialéctica de lo psíquico. Los más cercanos a Fromm, que ya hemos citado, Marcuse y Reich, mantienen respecto a la destructividad posturas contrarias; su estudio, aunque sea breve, nos puede orientar sobre la significación de tal instinto.

Marcuse afirma la existencia del instinto de muerte como impulso básico, y, por lo que se refiere a su dinámica histórica, considera que «el trabajo en la civilización es en gran parte *utilización social* de los impulsos agresivos y es así trabajo al servicio de Eros»<sup>7</sup>. El hecho de estar al servicio de Eros no impide a Marcuse hacerse esta reflexión: «En la civilización, la destructividad, en extensión e intención, parece ser satisfecha más directamente que la libido»<sup>8</sup>. Sin embargo, Marcuse aclara: «Esta satisfacción es un “sustituto” de la verdadera satisfacción de este instinto, es propiamente su represión o inhibición de sus propósitos, que ahora son dirigidos al objeto, cuando “su fuerza destructiva debe llevarlos más allá de esta servidumbre y sublimación, porque su meta no es la materia, ni la naturaleza, ni ningún objeto, sino la vida misma”»<sup>9</sup>. Así, ambos instintos, de vida y de muerte, son de común naturaleza. No es aniquilación de la vida lo que busca el instinto de muerte, sino «una compulsión inherente a la vida orgánica que tiende a restaurar un estado anterior de cosas que la entidad viviente ha sido obligada a abandonar bajo la presión de fuerzas externas y perturbadoras»<sup>10</sup>. El principio del placer estaría gobernado, en consecuencia, por dos impulsos: uno que responde al «libre flujo de las cantidades de excitación» y otro cuyo «cuyo propósito es liberar enteramente al aparato mental de excitación»<sup>11</sup>. «El propósito primario del aparato mental, en su lucha por la gratificación integral, parece estar fatalmente undo al “empeño más universal de toda sustancia viviente: regresar a la quietud

<sup>6</sup> Fromm, en *Crisis*, p. 58.

<sup>7</sup> Marcuse, *Eros y Civilización*, p. 87.

<sup>8</sup> Marcuse, *op. cit.*, p. 89.

<sup>9</sup> Marcuse, *op. cit.*, p. 89.

<sup>10</sup> Marcuse, *op. cit.*, p. 36.

<sup>11</sup> Freud, citado por Marcuse, *op. cit.*, p. 37.

<sup>4</sup> Fromm, *Miedo*, p. 40.

<sup>5</sup> Fromm, *Miedo*, pp. 44-45.



del mundo inorgánico»<sup>12</sup>. El principio del placer es así una expresión del principio del Nirvana. ¿Acaso habrá que entender ahora que la naturaleza orgánica está presidida por un monismo instintivo dirigido en última instancia a la muerte? Lo que parece evidente —y Marcuse se apoya ahora en Fenichel— es que «el mismo Freud dio un paso decisivo en la dirección del origen común de los dos instintos, “asumiendo la existencia de una energía desplazable, que es en sí misma neutral, pero que es capaz de unir sus fuerzas, ya sea con un impulso erótico o con uno destructivo»<sup>13</sup>. Esa energía sería la “compulsión regresiva”, la lucha por la “quietud integral” o el “alivio de una tensión”: «si la “compulsión regresiva” en toda vida orgánica está luchando por una quietud integral, si el principio del Nirvana es la base del principio del placer, la necesidad de la muerte aparece bajo una luz completamente nueva. El instinto de la muerte es destructividad no por sí misma, sino para alivio de una tensión. El descenso hacia la muerte es una huida inconsciente del dolor y la necesidad»<sup>14</sup>. «Por supuesto, el análisis de la compulsión repetitiva y regresiva, y “esencialmente” los constituyentes sádicos de Eros, restauran la maltratada concepción dualista: el instinto de la muerte llega a ser, por derecho propio, el compañero de Eros en la estructura instintiva primaria, y la perpetua lucha entre los dos constituye la dinámica primaria», afirma Marcuse<sup>15</sup>, que concluye así: «Sin embargo, el descubrimiento de la común “naturaleza conservadora” de los instintos milita contra la concepción dualista y conserva la metapsicología final de Freud en este estado de suspensión y profundidad que la hace una de las grandes aventuras intelectuales en la ciencia del hombre»<sup>16</sup>.

Y nosotros nos preguntamos ¿cómo es que lo indiferenciado en origen se aparece como diferente? Porque, si bien se quiere identificar el instinto de muerte con la lucha por un estado de vida en que la tensión se mantiene en equilibrio (Nirvana), la verdad es que en sus manifestaciones se nos aparece como auténtica destructividad, dirigida tanto al exterior como al propio organismo. ¿No se está evidenciando la aparición *histórica* de una perversión del instinto unitario? ¿Qué es lo que hace que el impulso a permanecer se vea obligado a salir del estado de autosatisfacción del Nirvana y con ello a “pervertirse” hacia un

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Fenichel, citado por Marcuse, *op. cit.*, p. 40.

<sup>14</sup> Marcuse, *op. cit.*, p. 40.

<sup>15</sup> Marcuse, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

cambio de dirección y finalidad? Marcuse, efectivamente, dirige su atención al principio de realidad: «La modificación de los instintos bajo el principio de realidad afecta tanto al instinto de la vida como al instinto de la muerte»<sup>17</sup>. ¿En qué se apoya para mantener el dualismo?: El desarrollo del instinto de muerte «sólo llega a ser completamente comprensible a la luz del desarrollo del instinto de vida y, por tanto, de la *organización* represiva de la sexualidad». Esta organización orientada a la primacía genital, y sometida a la función de la procreación, ha separado «la libido de nuestro cuerpo para dirigirla hacia un objeto ajeno del sexo opuesto (el dominio del narcisismo primario y secundario)»<sup>18</sup>.

No hace al caso plantearse la cuestión de la primacía de la sexualidad a la hora de hacer referencia a la historicidad de los instintos, ni tampoco la defensa del narcisismo como tendencia primaria de la vida, puntos en los que Fromm difiere abiertamente; lo que me interesa es destacar si esta posición que mantiene la dualidad instintiva, no viene a concluir en que la oposición o diferenciación dicotómica procede sólo de la incidencia del orden social, o lo que es lo mismo, que el instinto de muerte tiene, en definitiva, carácter secundario.

Esta es la posición de Wilhelm Reich: «El instinto de destructividad es, en mi opinión, una formación tardía, secundaria del organismo, formación que está determinada por las condiciones en que se satisfacen el instinto de alimentación y la sexualidad»<sup>19</sup>. «Nunca pude encontrar en mi trabajo clínico —dice Reich— una voluntad de morir, un instinto de muerte como impulso primario, correspondiendo al instinto sexual o a la necesidad de alimento. Todas las manifestaciones psíquicas susceptibles de interpretarse como “instinto de muerte” demostraban ser *producto* de la neurosis»<sup>20</sup>. Dice Reich, refiriéndose a Freud y a su captación de la paralización de la energía vital:

«Hoy día sé que él tenía la sensación de que algo letal había en el organismo humano. Pero discurría en términos de instintos. Así halló el término “instinto de muerte”. Esto era un error. Porque no es algo que quiera el organismo. Es algo que sucede al organismo. Por tanto, no se trata de un “instinto”»<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Marcuse, *op. cit.*, p. 50.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Reich, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, p. 16.

<sup>20</sup> Reich, *La función del orgasmo*, p. 126.

<sup>21</sup> Reich, *Reich habla de Freud*, p. 94.



Por lo demás, según Reich, Freud no pasó de considerar al instinto de muerte como mera hipótesis especulativa, fuera del alcance de la clínica.

Para Reich, el “instinto de muerte” es idéntico a deseo de alivio o descarga tensional: «El hecho de que el miedo a la muerte y a morir es idéntico a la inconsciente angustia de orgasmo, y de que el supuesto instinto de muerte, el anhelo por la disolución, la nada, es un anhelo inconsciente de alivio orgásmico de la tensión, no se me hizo claro hasta ocho años más tarde»<sup>22</sup>. Lo que ocurría era que los analistas confundían angustia e instinto. Bajo ese síndrome denominado angustia de muerte no se encuentra la agresividad como medio, sino la destructividad como fin, porque en ella se encuentra placer. Esto es una adquisición del género humano. «Cada tipo de acción destructiva es por sí mismo la reacción del organismo a la ausencia de gratificación de alguna necesidad vital, especialmente la sexual»<sup>23</sup>. Más propiamente habría que decir, si nos situamos en el centro del sistema de Reich, que la destructividad es la respuesta a la frustración exclusivamente sexual. Así, hay una estrecha correlación entre disminución de odio, crueldad, sadismo, etc., y aumento de satisfacción sexual. También en el reino animal encuentra Reich que la agresividad aumenta por insatisfacción sexual. «Los perros son peligrosos cuando están encadenados, pues les resulta imposible el ejercicio y la satisfacción sexual»<sup>24</sup>, llega a afirmar. La parálisis de la energía sexual es el origen de la destructividad, que sólo el orgasmo o movilización de dicha energía hacia el exterior puede curar. El estasis \* sexual se convierte en el eje de toda disfunción psíquica. Lo malo en la clínica de Reich es que no se puede saber por dónde se empieza a romper el círculo, si por el cambio de actitud ante la situación de libertad creada por el papel, casi mágico, del analista, o por el fluir del sexo; con lo cual tampoco se puede afirmar cuál sea el origen de la disfunción psíquica.

No tenemos intención de entrar en un estudio comparativo de las teorías de Reich y Fromm. Luigi de Marchi, comentarista italiano de Reich<sup>25</sup>, ha mostrado la similitud entre bastantes conceptos formales de ambos pensadores: desde el mismo intento de coordinación del freudismo y marxismo, pasando por

<sup>22</sup> Reich, *La función del orgasmo*, p. 127.

<sup>23</sup> Reich, *op. cit.*, p. 128.

<sup>24</sup> Reich, *op. cit.*, p. 129.

\* En el sentido médico del término: detención de algo que debe estar circulando.

<sup>25</sup> Marchi, *Wilhelm Reich, biografía de una idea*, p. 7 ss.

ideas tales como “la estructura de carácter”, la de “carácter social” o “personalidad básica”, la terna “amor-trabajo-conocimiento”, el sentido de la vida como “la función misma de vivir”, la idea de “el miedo a la libertad”, hasta la negación de una destructividad primaria, idea que acabamos de exponer. Marchi aporta datos sobre la prioridad del pensamiento de Reich, acusando a Fromm de oportunista por no haberse molestado siquiera en citar la fuente original. No tenemos datos para entrar en esa discusión. Hay que tener en cuenta, en todo caso, que ambos pensadores son coetáneos y partícipes en una misma experiencia cultural e histórica, tanto antes de su emigración —momento de las similitudes— como después. También el pensamiento de Fromm está impregnado de conceptos de la Escuela de Sociología Crítica de Frankfurt, con la que estuvo relacionado. Las ideas tienen su momento histórico, se dan en un contexto. En todo caso, el pensamiento de Fromm tiene su propia peculiaridad, que le hace, no sólo diferente, sino radicalmente diverso de sus supuestas fuentes. Esto es lo que a nosotros nos interesa. De todos modos, como seguiremos analizando el concepto de impulsos primarios y secundarios, el lector podrá juzgar y tomar partido a efectos de hacer justicia a la “originalidad” de la idea.

El hecho es que el destino del impulso primario es para Fromm similar, en su mecánica, al que defiende Reich: puede, por la presencia de condiciones desfavorables, convertirse —o pervertirse— en un impulso contrario de carácter secundario o reactivo.

La sumisión del principio vital al orden social no es, por tanto, ciega ni pasiva. Los “impulsos relativos” \* no pueden prescindir de la referencia a los “fijos” o constantes, ni éstos transformar su modalidad en el vacío. La ubicación del sujeto en el medio, aloplástica y autoplástica, no es sólo receptivo-reactiva, sino dinámica. El sujeto no es un mero resultado pasivo del proceso económico, sino un elemento sustancial, operante en dicho proceso.

Fromm confiesa que es el pensamiento de Marx el que le sirve de base para establecer los principios de una psicología social de carácter dinámico:

\* Concepto tomado de Marx, quien distingue entre impulsos fijos y relativos; radicados en la naturaleza biológica los primeros, originados en las condiciones sociales los segundos. Entre los primeros estarían el sexo y el hambre; entre los segundos, la ambición, por ejemplo.



«Ahora estamos preparados para una de las afirmaciones más fundamentales de Marx acerca de la naturaleza de los impulsos: “La pasión consiste en las facultades del hombre que se esfuerza por lograr sus objetivos.” En esta afirmación, la pasión se considera como un concepto de relación. No es, como en el concepto de instinto o impulso de Freud, un ansia interior, producida químicamente, que necesita un objeto como medio para su satisfacción, sino las propias facultades del hombre, su *Wesenskraft*, dotadas de la facultad dinámica de tener que esforzarse para lograr un objeto con el cual puedan relacionarse y al cual puedan unirse. *El dinamismo de la naturaleza humana está arraigado ante todo en esta necesidad del hombre, de expresar sus facultades ante el mundo, antes que en su necesidad de usar el mundo como medio para la satisfacción de sus necesidades fisiológicas.* Marx cita el dicho: como tengo ojos necesito ver; como tengo oídos necesito oír; como tengo cerebro necesito pensar; y como tengo corazón necesito sentir. En una palabra, como soy hombre, necesito al hombre y al mundo. De paso, sería útil advertir, si se tiene en cuenta la actual popularidad de la denominada psicología psicoanalítica del yo, que cuando Marx habla de las facultades y de su expresión, no habla del yo, sino de la pasión, de los “poderes y facultades naturales que existen en el hombre como tendencias y capacidades, como impulsos”; de la energía invertida en la necesidad de expresarse de cada facultad.

Existen muchas afirmaciones de Marx que representan variaciones del tema de la pasión como categoría de relación del hombre consigo mismo, con los demás y con la naturaleza, y de realización de sus poderes esenciales. El espacio sólo me permite citar algunas. Marx deja establecido con mucha claridad lo que entiende por “facultades humanas”, que se vinculan con el mundo en forma intensa: “sus relaciones humanas con el mundo: ver, oír, saborear, tocar, pensar, observar, sentir, desear, actuar, amar; en una palabra, todas las partes de su individualidad son la... expresión activa (*Betätigung*) de la realidad humana”. Precisamente porque el objeto es una expresión de la realidad humana, él mismo se vuelve humano, o como dice Marx, “en la práctica sólo puedo relacionarme en forma humana con una cosa, cuando la cosa está relacionada en forma humana con el hombre” (...).

*Los “impulsos” del hombre, pues, son la expresión de una necesidad fundamental y específicamente humana, la necesidad de relacionarse con el hombre y la naturaleza, y de confirmarse en esa relación.* (Subrayo yo, F. M.) El objetivo es el de “obtener la unión del hombre con la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza”. La necesidad de autorrealización en el hombre es la raíz del dinamismo específicamente humano. El hombre

rico es al mismo tiempo el que necesita un “complejo de manifestaciones humanas de vida, y cuya autorrealización existe como una necesidad interior”<sup>26</sup>.

La naturaleza del impulso primario, la “*Wesenskraft*” del hombre, es, pues, una necesidad de relación activa con el objeto (hombre-naturaleza). Las facultades del hombre necesitan expresarse y a ello dirigen su *esfuerzo*. La necesidad de la facultad de expresarse es una manifestación energética.

Esto es la libido para Fromm. Porque el sexo no es el único aspecto del contacto al que tiende el sujeto, ni siquiera a nivel animal. Más tarde trataremos todo esto, pero valga ahora como referencia crítica al pansexualismo el ejemplo del perro atado y furioso, que nos proponía Reich, para reflexionar sobre todo lo que está incapacitado de hacer el animal amarrado, y entender así cuál sea la verdadera causa de su agresividad.

En definitiva, el hombre, dadas sus facultades, es un ser de actividad o para la acción, con la particularidad, además, de que en esa acción el hombre se hace. Fromm expresa esto a través de Goethe:

«El hombre se conoce sólo en la medida en que conoce al mundo. Conoce al mundo sólo dentro de sí, y tiene conciencia de sí dentro del mundo. Cada nuevo objeto realmente conocido abre dentro de nosotros un nuevo órgano»<sup>27</sup>.

En la medida en que la relación con el mundo pierde esta función o característica de relación activa, el hombre “se pierde” en el objeto, se animaliza, se enajena.

Dada esta condición generatriz de la actividad, podría pensarse que la actividad en sí misma es la esencia del ser humano, radicalmente histórico, o mero resultado, por consiguiente.

El mismo Goethe ha planteado en pocas palabras y profundamente la cuestión:

«Está escrito: “En el principio fue la palabra...” Aquí empiezan mis dudas. ¿Cómo dar un valor tan sublime a la palabra? Iluminado por el Espíritu Santo, pienso que lo que quiere decir es: “En el principio era el concepto...” No pasemos adelante, no corra vanamente la pluma. ¿No es el pensamiento el que todo lo crea? “En el principio era la fuerza...” Tal vez sea esto; pero hay algo que no me convence. Calla... Siento

<sup>26</sup> Fromm, *Crisis*, pp. 80, 81.

<sup>27</sup> Ver Fromm, *Crisis*, p. 82.



que el Espíritu acude en mi auxilio. Ya está la solución, esto es así: "En el principio era la acción..."<sup>28</sup>.

Este discurrir de la palabra y la idea a la acción, pasando por la fuerza, por lo dinámico, es el mismo camino que sigue el conocimiento terapéutico u operativo desde el punto de vista vital o psicológico. Es el camino de vuelta del resultado a la matriz originaria, para encontrar así el verdadero ser de la palabra.

La extrapolación de la palabra como significado, y su posterior deificación fetichista como significante exclusivo, ha hecho que aparezca como origen lo que sólo es resultado: que aparezca antes el saber intelectual que el conocer de la experiencia.

Donde Goethe dice "fuerza" nosotros pondremos necesidad. Entendemos "necesidad" como la entiende Sartre: "carencia que intenta negarse" \*; como la venimos describiendo: exigencia de relación activa; o como quiere Espinosa: el esfuerzo de la cosa por mantenerse en su ser. Tres enfoques de una misma realidad: "estar necesitado de" como impulso ineludible. Este es el dinamismo que está en la base del hacer y conocer humanos; bien entendido que, aunque triada en apariencia (concepto, acción e impulso), constituyen una unidad sin solución de continuidad; lo que significa que uno de los aspectos de dicha unidad no puede suplantar a los otros sin entrar en contradicción consigo mismo. De hecho, el que la no realización de la *necesidad de actividad específicamente humana* origine un tipo de hombre "mental y físicamente deshumanizado", "mutilado", "simple fragmento de hombre", en expresiones de Marx, y el hecho de que el mismo Marx pueda hablar de explotación, alienación, fetichización... y, sobre todo, de clase social como categoría operativa, significa que la presencia referencial y operante de dicha necesidad es ineludible \*\*.

A partir del ejercicio de la necesidad fundamental de relación activa surge el lenguaje y surge la conciencia, es decir, surge el pensamiento: «y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de intercambio con los demás hombres»<sup>29</sup>. No es la lógica del resultado consciente la que pre-

<sup>28</sup> Goethe, *Fausto*, Ed. Edime, Caracas, 1964, p. 32.

\* «La necesidad es en su pleno desarrollo trascendencia y negatividad (negación de negación en tanto que se produce como carencia que intenta negarse), luego *superación hacia* (proyecto rudimentario)». Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963, t. I, p. 134, n. 1.

\*\* Trataremos este tema más ampliamente en el capítulo IV.

<sup>29</sup> Marx, citado por Fromm, *Marx*, p. 32.

side el proceso histórico, sino la lógica de la necesidad esencial, que se imbrica en la otra y obra a espaldas del sujeto, sirviendo de bastión y referencia a la determinación social, haciendo así que ésta sea dialéctica: la presencia de la "*Wesenskraft*" del hombre activa las contradicciones sociales.

Así hay que entender la interpretación frommiana del inconsciente de la Historia. Ya tratamos el tema en el capítulo correspondiente y vimos cómo la lógica de esa funcionalidad inhibida (pero operante) es paradójica, autorreferente y metafórica. Su acción hace que la funcionalidad humana tenga dos dimensiones: la cognitivo-valorativa y la cognitivo-instrumental. Ambas, sin embargo, funcionan como unidad, sin poder evitar que el resultado en una dimensión vaya impregnado de las exigencias funcionales de la otra. Y no creemos que esto sea abrir el campo de la acción a un irracionalismo, como piensan los más acerbos críticos de Fromm. En todo caso, es poner los límites que por necesidad conlleva la objetividad humana y al mismo tiempo conocer las exigencias de esta objetividad, ya que cuando el eje de la acción pasa por la relación cognitiva, no suponen restricción, sino construcción de la realidad.

Ya hemos tratado suficientemente de las características propias de la relación sujeto-objeto. Recordemos la necesidad, para la relación inmediata, de excluir intereses o fines ajenos a la relación en sí.

Le acusan a Fromm también de haber olvidado la lucha de clases. Sin embargo, nosotros creemos que lo que intenta es encontrar precisamente el norte de esa lucha. Todos los análisis que se arrojan el carácter en exclusiva de marxistas se han centrado en las exigencias del objeto una vez extrapolado de la acción y abstraído en la disciplina de las leyes del mercado, de forma que, aunque consideren a la acción —fundamentalmente política— del grupo social explotado como la dirección del proceso, a la postre esta misma acción se ve atrapada por las necesidades "estructurales" de la economía. Fromm trata de llenar la laguna que se refiere a las exigencias funcionales del sujeto para entender así la dirección hacia la relación inmediata sujeto-objeto a la que se supone llegará el proceso histórico cuando hayan desaparecido los intereses particulares, al servicio de los cuales está la economía política, cosa que, por su parte, demostró Marx.

No se puede decir que el planteamiento de la cuestión por parte de Fromm sea ni idealista ni irracional cuando considera como centro de la terapia y de la práctica de vida considerada como normal la destrucción de las ilusiones o falsa conciencia,

lo cual exige y conlleva un análisis de la realidad social y una toma de conciencia que no sólo supone conocimiento de la estructura y funcionamiento del objeto, sino el encuentro con el norte de la propia experiencia, experiencia de la especie y centro de la relación, que debe ser asumido y puesto en práctica.

No es contemplativa la posición de nuestro autor, al menos teóricamente. Veamos varias citas que lo confirman:

«La destrucción de ilusiones y el análisis de la conciencia —es decir, conciencia de la realidad de la cual el hombre no es consciente— son las condiciones para el cambio social»<sup>30</sup>.

Y cita a Marx:

«La exigencia de abandonar las ilusiones sobre la propia situación es la exigencia de abandonar las situaciones ilusorias»<sup>31</sup>.

El hombre debe convertirse —sigue citando Fromm— en

«un hombre desilusionado que ha vuelto en sí, a fin de poder moverse en torno de sí mismo y por consiguiente en torno de su verdadero sol»<sup>32</sup>.

Porque es el hombre, a la postre, el que provoca el cambio:

«La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación *olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado*. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella (como un todo)»<sup>33</sup>.

La toma de conciencia que exige el tipo de relación que conlleva el cambio social e individual se constituye de hecho en una auténtica práctica revolucionaria. Así lo entiende Fromm cuando recurre sin ambages a Marx:

«La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*»<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Fromm, *Crisis*, p. 92.

<sup>31</sup> Marx, citado por Fromm en *Crisis*, p. 92.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Marx, citado por Fromm en *Marx*, p. 34 (subrayado por Fromm).

<sup>34</sup> Ver *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, 1970, p. 666.

La identidad entre práctica o acción y esencia la atribuye Fromm, y la toma, de Hegel: «En el proceso de la existencia se realiza la esencia y, al mismo tiempo, existir significa retornar a la esencia»<sup>35</sup>, cita Fromm, asumiendo el análisis de Marcuse en *Razón y Revolución*. Este proceso de volver la cosa a sí misma constituye la esencia. Es un proceso en el cual «todas las cosas resuelven sus contradicciones inherentes y se revelan como resultado... La esencia es, pues, tanto histórica como ontológica. Las potencialidades esenciales de las cosas se realizan a sí mismas en el mismo proceso comprensivo que establece su existencia. La esencia puede realizar su existencia cuando las potencialidades de las cosas han madurado en y a través de las condiciones de la realidad. Hegel describe este proceso como la transición a la realidad (al acto)»<sup>36</sup>.

De forma que «El mundo es un mundo extraño y falso mientras el hombre no destruye su objetividad muerta y se reconoce a sí mismo y a su propia vida “detrás” de la estructura fija de las cosas y las leyes. Cuando alcanza finalmente esta *conciencia de sí*, está en el camino no sólo hacia la verdad de sí mismo, sino también de su mundo. Y con el reconocimiento va el hacer. Tratará de poner en práctica esta verdad y de *hacer* al mundo lo que es *esencialmente*, es decir, la realización de la conciencia de sí del hombre»<sup>37</sup>.

Estamos, pues, ante la emergencia de la subjetividad, no como algo separado del objeto, sino como el resultado de una inmediata apropiación del mismo.

El pensamiento de Fromm, en este punto central de la relación sujeto-objeto, se hace sumamente resbaladizo o ambiguo, precisamente por este reenvío del pensamiento de Marx a Hegel sin plantearse de forma explícita si Marx no “dio la vuelta” al pensamiento de Hegel. Así, la introducción del concepto de potencialidades inherentes a las cosas como categorías que presiden el proceso de vuelta a sí mismas, en el que dichas potencialidades se realizan, muy bien puede hacer pensar si Fromm no estará interpretando todo el planteamiento marxiano —y en cierto modo la elección de citas apoyaría esta sospecha— como un desarrollo práctico del idealismo hegeliano. Por nuestra parte pensamos que el contexto total de su pensamiento y el hecho de ser Fromm el patrocinador de la introducción en Estados Unidos de los *Manuscritos* de Marx, que aunque sean mirados

<sup>35</sup> Fromm, *Marx*, p. 38.

<sup>36</sup> Marcuse, citado por Fromm, *op. cit.*, p. 39.

<sup>37</sup> Marcuse, *cit. por Fromm, op. cit.*, p. 38.



con desconfianza por gran parte de los marxistas “ortodoxos”, como obra que contiene conceptos esencialistas, contiene, a su vez, en embrión, todos los planteamientos cuyo desarrollo constituye el materialismo dialéctico, hace pensar que, sin rechazar este desarrollo, lo que le interesa a Fromm es demostrar que Marx jamás renunció a los conceptos humanistas en cuyo seno nació su pensamiento y cuya defensa da sentido a su obra en tanto que “crítica de la Economía Política”<sup>38</sup>.

Fromm, efectivamente, niega que haya ruptura en el pensamiento marxiano. Sin embargo, sí la hay respecto de Hegel. No obstante, como decimos, Fromm no se refiere a ello y, en este punto vertebral, dice abiertamente que «la culminación de todo el pensamiento de Hegel es el concepto de potencialidades inherentes a una cosa, del proceso dialéctico en el que se manifiestan y la idea de que este proceso es un proceso de movimiento activo de estas potencialidades»<sup>39</sup> porque «las potencialidades esenciales de las cosas se realizan a sí mismas en el mismo proceso comprensivo que establece su existencia»<sup>40</sup>, siendo esta potencialidad o esencia «la unidad del ser, la identidad a través del cambio»<sup>41</sup>.

Cierto que la realidad aparece íntimamente unida al sujeto, pero, a través de estas citas, cabría pensar si no son ahora unas categorías previas, incluso al sujeto, las que presiden el proceso, de forma que tanto podrían abstraerse de la realidad subjetivada unos contenidos ideales concretos, que, hipostasiados, se convertirían en la esencia, como podrían abstraerse las materializaciones concretas de la operatividad humana: la lógica o lenguajes, para, a su vez, sacarlos del proceso real y convertirlo en el metafísico “vacío”; con lo que lo real, o bien se vería manipulado por un sujeto “interesado” en el proceso, o bien “liberado” de todo sujeto, lo real obraría a su ciego y necesario “albedrío”.

Pero queda una tercera interpretación, salvando las connotaciones culturales del concepto de potencialidad. Si seguimos leyendo a Fromm, veremos que *identifica el concepto de potencialidad con la capacidad de actividad genérica del hombre*, actividad que va de dentro a fuera, entendiendo por ello lo contrario a pasividad o simple receptividad. Fromm se refiere constantemente a esa acción del hombre sobre la realidad, denominándola *productividad*.

<sup>38</sup> Fromm, *Marx*, p. 38.

<sup>39</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 39.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

Productividad sería enfrentarse a la realidad con “afectos activos —cita a Spinoza— (acciones, generosidad y fortaleza) en los que el hombre es libre y productivo”, lo contrario de enfrentarse con «afectos pasivos (pasiones), a través de los cuales el hombre sufre y no tiene una idea adecuada de la realidad»<sup>42</sup>. A ese concepto de actividad como “afecto activo hacia”, añade Fromm suficientes precisiones —a través de Goethe— como para dejar claro que el objetivo de esa actividad es “apropiarse el mundo y expresarlo”. Sólo por este camino se enriquece el hombre y se conoce a sí mismo, porque, repetimos: “cada nuevo objeto verdaderamente reconocido abre un nuevo órgano en nosotros mismos”. Esta relación activa con el mundo supone un tipo de “apropiación” del objeto por la que el sujeto no busca *tenerlo* o poseerlo para sí, sino conocerlo en su mismidad y, al hacerlo, *ser*: ser sujeto y ser con el objeto. Porque conocer el objeto supone conocer una nueva dimensión de sí mismo, es decir, una nueva *capacidad*. Esto lo expresa Marx muy bien con el ejemplo del oído musical:

«La música más bella no tiene sentido para un oído que no sea musical, no constituye un objeto para éste, porque mi objeto sólo puede ser la confirmación de una de mis propias facultades»<sup>43</sup>.

Lo que Fromm entiende por hombre productivo es lo que Marx entiende por hombre social. La superación del *tener* hace que el hombre encuentre el carácter humano de los sentidos (no sólo de los cinco, sino también de los llamados espirituales), ya que descubrirá *su* objeto a través de la naturaleza humanizada. El cultivo de los sentidos es la obra de la historia, primero dando satisfacción a las necesidades primarias, condición indispensable para desarrollar lo humano del objeto: «Para un hombre hambriento no existe la forma humana de alimento, sino sólo su carácter abstracto de comida»<sup>44</sup>, y luego, objetivando la esencia humana: «Así, la objetivación de la esencia humana, teórica y prácticamente, es necesaria para *humanizar los sentidos* del hombre y también para crear los *sentidos humanos* correspondientes a toda la riqueza del ser humano y natural»<sup>45</sup>.

El hombre social —el hombre productivo— se enfrenta a la

<sup>42</sup> Fromm, *Marx*, p. 39.

<sup>43</sup> Marx, *Manuscritos*, en la obra de Fromm citada, p. 142.

<sup>44</sup> Marx, *ibidem*.

<sup>45</sup> Marx, *op. cit.*, p. 142.





realidad como un todo —sociedad: humanidad: hombre—, no supeditándose a las necesidades que le imponen un rol y un status que determinan al objeto y la forma de poseerlo, de modo que «el comerciante en minerales ve sólo su valor comercial, no su belleza ni sus características particulares; no tiene sentido mineralógico»<sup>46</sup>. Sólo un contexto y concepto social elimina las viejas antinomias de actividad y pasividad, objetivismo y subjetivismo, materialismo y espiritualismo, porque en ese contexto teoría y práctica coinciden:

«La solución de las contradicciones *teóricas* es posible sólo a través de medios *prácticos*, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es pues, de ninguna manera, sólo un problema de conocimiento, sino un problema *real* de la vida, que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque sólo veía en él un problema puramente teórico»<sup>47</sup>.

Es este tipo de praxis —productiva o social, para contraponerla a posesiva— la que conlleva un conocimiento desinteresado del objeto y un subjetivismo centrado en la realidad, pleno de capacidades y rico en objetos, y, con ello, verdaderamente dueño de sí y del objeto.

En esta relación abierta, libre e inmediata con el objeto no tiene sentido hablar de prioridades: ni es antes el espíritu, ni el objeto, ni la acción es anterior a ambos: potencialidad y acción pertenecen a una unidad de proceso sin prioridades. Sólo la mentalidad propietaria o posesiva puede —y no sólo como método— hacer antinomias tanto en la teoría como en la práctica.

Se van así concretando las peculiaridades de la actividad propia del hombre: sobre una base de afectividad activa o productiva —una actitud social que está en íntima relación con los condicionamientos sociales— se genera una praxis que se dirige a todo el objeto humanizado, que trae consigo un cono-

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Marx, *op. cit.*, p. 143.

«Man sieht, wie die Lösung der theoretischen Gegensätze selbst nur auf eine praktische Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist, welche die Philosophie nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als nur theoretische Aufgabe fasste.» Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844). Marx-Engels Werke. Dietz Verlag, Berlin, 1968. Ergänzungs Band, 542. (Reproducimos la cita en el original por considerarla esencial, también de cara al método terapéutico, y para que se vea que Marx no duda al emplear la palabra energía para referirse al hombre.)

cimiento de sí y de la realidad, y el desarrollo de las capacidades propias de la naturaleza humana. Este tipo de praxis supone, pues, una auténtica transformación o conversión interior y conlleva una actitud y conducta éticas, que es en definitiva lo que constituye la actitud del hombre social o universal, o, lo que es igual, la especificidad humana.

El principio ético es, pues, la atención desinteresada al Otro, que al mismo tiempo es mi cuerpo y expresión de mis capacidades. Esta relación inmediata o humana con el Otro es así expresada por Marx al hablar del papel de interferencia que juega el dinero\*:

«Supongamos que el *hombre es hombre* y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza, etc. Si quieres gozar del arte tienes que ser una persona artísticamente cultivada; si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una *expresión específica*, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu *verdadera vida individual*»<sup>48</sup>.

En la situación social con rango de humana tiene lugar la relación inmediata con el objeto y la identificación del conocer y el conocerse:

«Por una parte, es sólo cuando la realidad objetiva se convierte en todas partes para el hombre en sociedad, en la realidad de las facultades humanas, en la realidad humana y, por tanto, en la realidad de sus propias facultades, cuando to-

\* Dice Marx acerca del papel que juega el dinero: «Si no tengo dinero para viajar, no tengo *necesidad* —una necesidad real y realizable— de viajar. Si tengo *vocación* para el estudio pero carezco del dinero para estudiar, entonces *no* tengo *vocación*, es decir, no tengo una *vocación efectiva, verdadera*. A la inversa, si realmente *no* tengo *vocación* para el estudio, pero poseo el dinero y la voluntad para hacerlo, tengo una *vocación efectiva*. El *dinero es medio* y el *poder* externo, universal (no derivado del hombre como hombre ni de la sociedad humana como sociedad) para transformar la *representación* en *realidad* y la *realidad* en una *mera representación*. Transforma las *facultades humanas reales y naturales* en simples representaciones abstractas, es decir, en *imperfecciones* y *quimeras* torturadoras; y, por otra parte, transforma las *imperfecciones reales y las fantasías*, facultades que son en realidad impotentes y que sólo existen en la imaginación del individuo, en *facultades y poderes reales*. A este respecto, pues, el dinero es la inversión general de las *individualidades*, convirtiéndolas en sus opuestos y asociando las cualidades contradictorias con sus cualidades». Marx, *Manuscritos*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>48</sup> Marx, *Manuscritos*, *op. cit.*, p. 175.



dos los *objetos* se convierten para él en la *objetivación de él mismo*. Los *objetos* confirman entonces y realizan su individualidad, son sus *propios* objetos, es decir, el hombre mismo se convierte en objeto»<sup>49</sup>.

En la praxis humana, inmediata, no debe haber ni más ni menos términos que el objeto y la facultad correspondiente:

«La manera en que estos objetos se convierten en suyos (del sujeto) depende de la *naturaleza del objeto* y de la naturaleza de la facultad correspondiente; porque es precisamente el *carácter determinado* de esta relación lo que constituye el modo *real* específico de afirmación»<sup>50</sup>.

Marx insiste en este contacto directo con la «esencia característica de cada facultad» precisamente para que no se pierda el pensamiento (léase lenguaje), para que no se separen teoría y práctica: «Es, pues, no sólo en el pensamiento, sino a través de *todos* los sentidos cómo el hombre se afirma en el mundo objetivo»<sup>51</sup>.

En las «Tesis sobre Feuerbach» repite:

«La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* (Objekt) o de la *contemplación* (Anschauung), no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva* (gegenständliche)»<sup>52</sup>.

Pues bien, este tipo de conocimiento encarnado es el único verdadero también para Fromm. El único que supone creci-

<sup>49</sup> Marx, *Manuscriptos*, op. cit., p. 141.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

«Wie sie ihm als seine werden, das hängt von der Natur des Gegenstandes und der Natur der ihr entsprechenden Wesenkraft ab; denn eben die Bestimmtheit dieses Verhältnisses bildet die besondere, wirkliche Weise der Bejahung.» Marx, op. cit., p. 541.

<sup>51</sup> Marx, *Manuscriptos*, op. cit., p. 141.

«Nicht nur im Denken, sondern mit allen Sinnen wird daher der Mensch in der gegenständlichen Welt bejaht.» (Marx, op. cit., p. 541.)

<sup>52</sup> Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 665.

miento (producción) o desarrollo de capacidades. Bien entendido que este crecimiento del individuo es el mismo que el crecimiento del objeto, de forma que la identificación del sí mismo conlleva la identificación del ser social, y que el hombre plenamente desarrollado es el hombre social o universal: aquel cuyo ser es el ser de su prójimo.

Creemos que está bastante claro que esta forma de aproximarse al Otro, e incluso ese Otro, tiene aquí una dimensión de operatividad y presencia de lo humano que está totalmente ausente en el estructuralismo, donde el objeto, separado e hipostasiado, gobierna al sujeto. Es esta separación la que provoca la represión contraria a la naturaleza del sujeto.

A nuestro juicio es así como hay que entender el concepto frommiano de potencialidades inherentes a las cosas. No hay en este concepto nada metafísico, aunque sí ontológico o esencial, en el sentido de que la cosa tiende a permanecer en su ser y en ello se esfuerza. Así parece confirmarlo el mismo Fromm al referirse a Marx: «Para Marx, el hombre se caracteriza por el “principio del movimiento” y es significativo que cite al gran místico Jacob Boehme en relación con este punto. El principio del movimiento no debe entenderse mecánicamente sino como un impulso, vitalidad creadora, energía; la pasión humana, para Marx “es la fuerza esencial del hombre buscando enérgicamente su objeto”»<sup>53</sup>.

Esta concepción de la potencia, entendida como poder de acción o impulso, es una clara referencia al concepto de “*conatus*” de Spinoza: «*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*»<sup>54</sup>.

El «esfuerzo por perseverar en su ser» es, pues, el poder o el ser de cada cosa; lo mismo que “La potencia de Dios es su esencia misma”<sup>55</sup>.

Pero Fromm entiende al mismo tiempo, como patentizó su referencia a Hegel, que lo esencial a este poder es el devenir, el “venir” constantemente a su esencia. Y es así porque la naturaleza de esa esencia es precisamente la actividad generativa del ser humano. Es una actividad que se refiere siempre a un objeto y que se materializa en un resultado: un producto, unas

<sup>53</sup> Fromm, *Marx*, p. 41.

<sup>54</sup> Spinoza, *Ethica* III, prop. VI, en «Benedicti di Spinoza Opera...», M. Nijhoff, La Haya, 3ª ed. 1914, tomo I, p. 127. («Cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.») (Traducción de Vidal Peña.)

<sup>55</sup> Spinoza, *Ética* I, prop. XXXIV. Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 93.



capacidades personales y unas relaciones sociales, que concretan el ser del hombre y que pueden, respecto del individuo concreto, sin perder éste un ápice de su potencia sustantiva, estar "en potencia", es decir, "todavía no ser", siendo sin embargo expresión de su poder activo. Contradicción ésta introducida por el orden social, que le impide apropiarse del resultado de su actividad\*.

Del hecho de que el hombre pueda actualizar o no sus poderes se deduce que existen diversos estados de la naturaleza humana, que van de una mayor a menor perfección, entendiéndose por tal la mayor o menor capacidad de obrar; lo cual produce a su vez mayor o menor satisfacción psíquica y, por ende, salud o enfermedad.

De todos modos debe quedar claro que la esencia humana reside para Fromm tanto en el principio de acción como en el resultado de esa acción, porque no se entendería lo uno sin lo otro. Frente al criterio que coloca la esencia humana en el resultado, Fromm opone el principio dinámico de que «la naturaleza humana tiene unos mecanismos y unas leyes que *le son inherentes*»<sup>56</sup>. (Subrayo yo, F. M.)

Este principio de actividad específica esencial y su posible perfección o entorpecimiento permite a Fromm referirse al concepto de *virtud*: «Por virtud y poder entiendo lo mismo», dice Fromm, sirviéndose de Spinoza<sup>57</sup>. Y continúa con Goethe: «Goethe propone que la única respuesta a la pregunta del hombre es la actividad productiva, que se identifica con virtud»<sup>58</sup>.

De aquí puede deducirse fácilmente su principio ético: es bueno aquello que favorece al poder del hombre y procura su bienestar y es malo aquello que se lo impide. Pero más tarde volveremos sobre ello.

Lo que intentamos en este capítulo es explicar el principio de acción. De todo lo expuesto debe concluirse que no está proponiendo Fromm un modelo energético-biológico frente a otro de comunicación. Tanto el principio energético como su concreción y operancia en la comunicación están en el mismo plano ontológico. Quedamos en que en la práctica no existen dicotomías. Esta posición teórico-práctica la hemos analizado en el método psicoanalítico frommiano, que, lejos de reducir la labor terapéutica a una hermenéutica del lenguaje, consiste

\* En el capítulo siguiente trataremos esto.

<sup>56</sup> Fromm, *Miedo*, p. 40.

<sup>57</sup> Fromm, *Ética*, p. 107.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

en crear una situación de interacción entre la personalidad del analista y la del analizado, que a través de la vivencia de dicha situación llega al conocer y a la realidad.

### III.1.1. *Actividad humana: el conocer*

Por cuanto venimos diciendo, *un modo determinado de acción* expresa la virtud del hombre y la hace crecer. Ya habíamos puntualizado que dicho crecimiento consiste en la incorporación del objeto humanizado, que es la materialización del hacer humano. La transformación dimensional del hombre supone, pues, la incorporación de un contenido mental, referido a la realidad, y el desarrollo de las facultades.

A ello accede el hombre a través del trabajo. El trabajo determina la interacción entre sujeto y objeto. Y aquí está la cuestión. La actividad humana puede estar mediada por una finalidad ajena a la relación en sí, con lo que el sujeto termina reduciendo cuanto le rodea a objeto de consumo, viéndolo el trabajo como el medio de satisfacción de las necesidades más primarias. O puede enfrentarse a la realidad con un interés inmediato sobre ella, provocando la comunicación significativa, por la que el sujeto expresa necesidades y desarrolla capacidades, conociendo así, en el producto de su actividad, su propia entidad. Este proceso de trabajo comunicativo genera conocimiento y amor. El otro provoca separación, aislamiento y enajenación.

La doble naturaleza que puede afectar a la actividad humana está en el fondo de la teoría marxista. El concepto de trabajo enajenado que aparece en los *Manuscritos* de 1844, así como el de trabajo abstracto y su contrario de trabajo concreto desarrollado más tarde, responde a esta doble posibilidad. Dice Marx en los *Manuscritos*:

«La actividad vital consciente distingue al hombre de la actividad vital de los animales. Sólo por esta razón es un ser genérico. O más bien, es sólo un ser con conciencia de sí, es decir, su propia vida es un objeto para él, puesto que es un ser genérico. Sólo por esta razón es su actividad una actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, en tanto que el hombre como ser con conciencia de sí hace de su actividad vital, de su *ser*, sólo un medio para su *existencia*»<sup>59</sup>.

«Porque el trabajo —dice también—, la *actividad vital*, la *vida productiva*, aparecen ahora ante el hombre únicamente

<sup>59</sup> Marx, *Manuscritos*, p. 111.



como *medios* para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de mantener su existencia física. La vida productiva es, sin embargo, vida de la especie. Es la vida que crea vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter de especie; y la actividad libre, consciente, es el carácter de los seres humanos como especie. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*»<sup>60</sup>.

El trabajo enajenado «No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer otras necesidades»<sup>61</sup>. Esta definitiva afirmación puede ser considerada la expresión de cuanto venimos diciendo en este capítulo dedicado a la concepción antropológica de Fromm; es esa necesidad de relación inmediata y concreta la que la fundamenta.

El resultado de la actividad enajenada es así expresado por Marx:

«Llegamos al resultado de que el hombre (el trabajador) se siente libremente activo sólo en sus funciones animales —comer, beber y procrear o, cuando más, en su vivienda y en el adorno personal—, mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición animal. Lo animal se vuelve humano y la humano se vuelve animal.

Comer, beber y procrear son también, por supuesto, funciones humanas genuinas. Pero consideradas en abstracto, aparte del medio de las demás actividades humanas y convertidas en fines definitivos y únicos, son funciones animales»<sup>62</sup>.

De esta forma el hombre queda separado de su ser: la conciencia (el conocer) y la libertad. No vamos a entrar en el análisis de las dimensiones de esta separación ni tampoco en el del origen y consecuencias socio-económicas de la misma. No nos interesa en este trabajo entrar en el estudio de las causas y modos de negación del trabajo humano, sino el fundamento mismo de ese trabajo, aquello que puede ser negado. No hacemos más incursiones en la sociología que aquellas que se imbrican en la fundamentación antropológica humanista. Esto no quiere decir que se supedite un enfoque a otro (psicológico o sociológico), sino que nosotros nos movemos en el plano de los fundamentos de ambos enfoques.

No obstante, como hemos hecho referencia a la diferencia que hace Marx entre trabajo abstracto y concreto en la obra

<sup>60</sup> Marx, *op. cit.*, pp. 110-11.

<sup>61</sup> Marx, *op. cit.*, p. 108.

<sup>62</sup> Marx, *op. cit.*, pp. 108-9.

posterior a los *Manuscritos*, conceptos estos de decidida fundamentación socio-económica, diremos que sin embargo sigue latiendo en la diferenciación la misma idea fundamental. El considerar al trabajo como fuerza abstracta, objeto de intercambio mercantil, supone, efectivamente, arrastrar al trabajador-persona dentro del mismo criterio; el trabajo se iguala a dinero, y toda actividad, incluida la educativa, se orienta, desde este punto de vista “profesional” —actividad a través de la cual el hombre debía entrar en contacto con el objeto social y la humanidad—, a ganar el máximo dinero y conseguir el máximo de poder. Pero frente a este hecho está la posibilidad irrenunciable del hombre al trabajo concreto, o actividad humana considerada en sí misma, en la que sujeto y objeto quedan esencialmente vinculados, acrecentándose ambos, enriqueciéndose hombre y sociedad, hasta que ambos sean un todo —el hombre-ser social— en el que las relaciones sociales o de producción sean realmente humanas, es decir, no mediatizadas por ninguna finalidad exterior a la acción.

En el plano de la fundamentación del modo de actividad adecuado a la naturaleza humana se debate de hecho una teoría del conocimiento.

Existen dos modos de contacto con la realidad que suponen dos formas de conocerla. El hombre puede conocer la realidad de un modo meramente instrumental y pasivo que origina una pseudo-conciencia de la realidad: lo aparente y circunstancial es tomado por lo real. Es el modo que corresponde a un contacto con la realidad que responde a una motivación extrínseca a la acción.

El hombre puede conocer también la realidad de un modo operante: el sujeto está interesado de un modo inmediato en el objeto, de forma que la acción dimana de la atención prestada a la situación y la ampliación del objeto supone la ampliación del sujeto.

Aunque Fromm no hace referencias explícitas al proceso de conocimiento en cuanto tal, recogiendo todo lo relativo a este aspecto de su método psicoanalítico, debemos decir que el sujeto se enfrenta a la realidad con una actitud —y capacidad— eminentemente valorativa, de significación autorreferente, que lo lleva a estructurar la realidad en “situaciones”. Estas situaciones se constituyen en modelos generalizables, metafóricamente, a otras situaciones de la misma constelación emocional. En el origen, el conocimiento opera por condensación estructural, en torno a un afecto, de todos los datos que concurren en la situación del sujeto. Este conocimiento se traduce en una imagen



de la realidad de carácter simbólico —como propone Wallon y admite Piaget<sup>63</sup>—. Este proceso se complica cuando esa imagen se identifica con una palabra que, a su vez, contiene una significación dada socialmente, constituyendo el tipo de interacción que analiza en su citada obra Alfred Lorenzer<sup>64</sup>, a través del cual la situación madre-hijo, con toda su significación para el sujeto, en vez de imagen resulta ser denominada y “sustituida” por la palabra “mamá”.

En el origen, en todo caso, no existe todavía el mecanismo lingüístico de la metonimia o desplazamiento, que va a permitir al sujeto independizarse de los datos físicos. Es precisamente cuando aparece la palabra cuando el sujeto puede saltar a la experiencia acumulada de sus semejantes. Con ello el proceso de interacción sujeto-objeto puede verse interferido o incluso cortado desde fuera, con lo cual la dinámica del objeto —ciega por esta interrupción— vendría a sustituir a la interacción. La incorporación del lenguaje al conocer es un arma de dos filos: le da un inmenso poder sobre el objeto, pero le puede llevar a separarse radicalmente de él, con lo cual el sujeto pierde la conexión con lo humano del objeto, que es tanto como decir consigo mismo.

Recordemos que, sin embargo, el conocimiento originario sigue subyaciendo en el intelectual y operando a pesar de éste, como lo demuestra el psicoanálisis. De ahí la dinámica y dialéctica entre los dos tipos de conocimiento, con cuya conjunción, a nivel consciente, el sujeto llega al conocimiento verdadero de la realidad y de sí mismo como centro y eje de experiencia. En esta conjunción el sujeto vuelve a encontrar la unidad originaria, se identifica con la acción, sin perder la propia identidad.

Esta es la vuelta a sí misma de la esencia humana. Algo que Fromm considera, como ya hemos visto, de igual naturaleza que el proceso que, en lenguaje teológico, es denominado como vuelta a Dios.

Para Fromm está claro que la introducción del signo convencional en la comunicación humana es algo consustancial o coesencial a dicha naturaleza: su propio desarrollo lo exige. Pero introduce un factor de riesgo que va dejando hombres mutilados a lo largo de su devenir; hombres que contemplan in-

<sup>63</sup> Ver cap. II, pp. 270 a 277.

<sup>64</sup> Ver cap. II, pp. 277 ss.

Lorenzer, *Sobre el objeto del psicoanálisis: lenguaje e interacción*, 4.2, pp. 85 ss.

conscientes —e impotentes— una realidad envolvente que no es ni más ni menos que «la expresión congelada (para ellos) de sus propias facultades»<sup>65</sup>.

Dice Fromm, a propósito de este “riesgo”:

«Los filósofos idealistas han creído que la autorrealización puede alcanzarse por medio de la intuición intelectual. Han insistido en la división de la personalidad humana, suprimiendo la naturaleza y conservando la razón. La consecuencia de esta separación fue la de frustrar no solamente las facultades emocionales del hombre, sino también las intelectuales. La razón, al transformarse en guardián de su prisionera, la naturaleza, se volvió ella misma cautiva, frustrándose de este modo ambos lados de la personalidad humana: razón y emoción. Creemos que la realización del yo se alcanza no solamente por el pensamiento, sino por la personalidad total del hombre, por la expresión activa de sus potencialidades emocionales e intelectuales. Estas se hallan presentes en todos, pero se actualizan sólo en la medida en que se lleguen a expresar»<sup>66</sup>.

Es evidente que esto es posible sólo porque la emoción tiene capacidad expresiva y operancia antes de que el lenguaje se interfiera. Sólo así se entiende la función de la represión, a la que está haciendo referencia el anterior párrafo de Fromm. El problema está en que la matriz resultante de la emocionalidad “denominada” y dominada, que constituye el carácter de cada individuo —y aún del grupo social—, «determina el pensamiento, la acción y la vida emocional de los individuos»<sup>67</sup>.

El problema se complica si tenemos en cuenta que el carácter «es la forma específica impresa a la energía humana por la adaptación dinámica de las necesidades de los hombres a los modos de existencia peculiares de una sociedad determinada»<sup>68</sup>.

Resulta, en definitiva, erróneo creer en el carácter puramente intelectual del acto de pensar, «especialmente cuando nuestros pensamientos se refieren a problemas filosóficos, políticos, psicológicos o sociales, más que al manipuleo empírico de objetos concretos. Tales pensamientos, abstracción hecha de los elementos puramente implícitos en el acto de pensar, se hallan en gran parte determinados por la estructura de la personalidad del que piensa. Esta afirmación tiene validez para toda una doctrina o sistema teórico, así como para un concepto aislado,

<sup>65</sup> Fromm, *Marx*, p. 63.

<sup>66</sup> Fromm, *Miedo*, p. 302.

<sup>67</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 323.

<sup>68</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 323.



como *amor, justicia, igualdad, sacrificio*. Cada concepto o cada doctrina se origina en una matriz emocional arraigada en la estructura del carácter del individuo»<sup>69</sup>.

(Por si se corre el peligro de atribuir a Fromm aquí un reduccionismo psicologista, hemos intercalado su concepto de carácter, adelantando un tema que es objeto de otro capítulo, para que quede patente el origen social del mismo. No obstante, lo que interesa en este momento es que esa impronta social se hace —“dinámicamente”— sobre la “energía humana”).

Pues bien, el problema se hace aún más complejo si tenemos en cuenta que «la estructura del carácter no determina solamente los pensamientos y las emociones, sino también las acciones humanas»<sup>70</sup>.

Todo hace pensar en un círculo vicioso en el que la dinámica propia del objeto social se ve reforzada incluso desde dentro del hombre. Sólo un elemento puede romper el círculo. Ese elemento es lo que subyace en el hombre de su contacto original y originario con la naturaleza: su conocer autorreferente, su eje medular, su peculiar forma de operatividad: la espontaneidad, la motivación intrínseca, absoluta y envolvente, el interés total por el estímulo, la unidad absoluta de la acción.

La toma de conciencia de esta capacidad humana de actividad hace que se produzca «el más alto grado de integración de la personalidad, y esto significa también, máximo de transparencia para sí mismo»<sup>71</sup>. Este proceso constituye el derribo de muletas ilusorias sobre las que se apoya la estructura emocional hasta llegar a “conocerse a sí mismo”, su propia fuerza emocional y activa liberada.

Este tipo de conocer, base de la objetividad humana posible, tiene, como sabemos por el método psicoanalítico, parte intelectual y parte afectiva. Es decir, el análisis en sí (afectivo-emocional y dinamizador de la consciencia o modificador de palabras) acompaña una reflexión sobre la realidad, su estructuración y el significado de la ubicación del sujeto en la misma. La operatividad de este conocer se vierte sobre la realidad. Es este encuentro con la propia dinámica y fuerza el que espolea al sujeto para que se plantee su modo de estar en contacto con la realidad, modo que, en definitiva, “controla” y determina a dicha fuerza. La toma de conciencia de las propias fuerzas supone la exigencia de una relación vinculante, consciente, amo-

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 327.

<sup>71</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 293.

rosa, activa, libre y justa con la realidad. Esto no va a incidir en dicha realidad como lo hace la técnica, pero se va a constituir en elemento de juicio sobre su estructuración social. Desde esa instancia crítica el hombre se puede convertir en factor de cambio de estructuras o de métodos. Y naturalmente que esto incide de modo sustancial en el contenido mental por lo que se refiere a la interpretación de los datos reales.

A este nivel de conocimiento teórico la verdad para el hombre radica en el encuentro fundamentalmente activo con su propia potencia o virtud. Encontrarse con ello es encontrar el Ser. (Y no como algo extrapolado o metafísico, sino como inmanente a la misma realidad con la que me identifico.)

Pues bien, esa Función reveladora no es la lógica del pensamiento instrumental, no es la resolución intelectual de contradicciones entre los términos de significación; estas operaciones son parte de esa función de relación que es más, al poder tomar conciencia de sí y con ello de la unidad del ser. Es la fuerza motriz que hace que lo uno sea múltiple sin dejar de ser un todo: es movimiento afectivo, es decir, integrador, autorreferente.

Respecto a la posible interpretación del conatus —potencia o virtud— como inercia, habría que decir que se podría comparar la citada ley física con la tensión o esfuerzo que mantiene a la cosa en su centro si la miramos desde fuera, como resultado, pero desde el centro mismo de la cosa —o de la realidad como un todo— el esfuerzo adquiere una entidad específica y definidora que no puede descomponerse en la relación de los elementos entre sí. Es precisamente por esa unidad central, dinámica e idéntica, es decir, funcional, por lo que los elementos cobran entidad y funcionalidad respecto al todo al que pertenecen.

Si nos empeñamos en congelar esa fuerza o dinamismo autorreferente en una de sus manifestaciones —en una figura geométrica, por ejemplo—, ya no podremos hablar de relación generatriz entre los elementos y el resultado, siendo así que sólo en la acción constituyente —relación generatriz— es donde se puede percibir la realidad de la unidad entre las partes y el todo: sólo en la acción integradora puedo comprender la naturaleza última del ser. En la pura acción no hay partes ni momentos. En la autorreferencia no hay contradicciones, aunque a ella se llegue por su resolución.

Si me enajeno de la actividad generatriz o productiva para centrarme en las materializaciones de esa actividad no dejo de participar en la misma, pero el centro de estructuración pasa



ahora a la relación que mantienen las materializaciones, cuyo dinamismo, aún supuestamente conocido, se me impone como centro. Es decir, mi deseo pasa a ser el deseo del objeto, siendo así que yo también tengo mi propio centro de funcionalidad que puede modificar las relaciones del objeto.

Según algunas teorías de la percepción y de la conducta parecería que el acto humano no consiste más que en relacionar cosas entre sí, cuando no hay relación real que no constituya una relación para el propio sujeto. Precisamente el peligro que aquí se denuncia es el de, a fuerza de abstraer la cosa, perder el contacto con su dinámica real. Lo que en otro orden ya está denunciado como el peligro de separar la teoría y la práctica.

El conocimiento intelectual es, pues, necesario y fundamental a efectos de manipular la realidad, pero es insuficiente per se (ateniéndose a la mera lógica interna de los "datos") para definirla. La definición pasa por el encuentro con la Función; bien entendido que definir es un acto.

Dice Fromm, refiriéndose al conocer que proporciona la experiencia zen del satori (de la que ya hablamos en el cap. I): es «una experiencia que ninguna medida de explicación ni argumentación puede hacer comunicable a otros, a no ser que ellos mismos la hayan tenido previamente. Si el satori puede reducirse al análisis en el sentido de que, al hacerlo, resulta perfectamente claro para otro que nunca lo ha experimentado, ese satori no será el satori. Porque un satori convertido en concepto deja de serlo; y dejará de ser una experiencia zen»<sup>72</sup>.

Porque «la idea básica del zen es entrar en contacto con los funcionamientos interiores del propio ser y hacerlo de la manera más directa posible, sin recurrir a nada externo ni sobreadañado»<sup>73</sup>.

Es un conocimiento referido a la propia naturaleza del que conoce. En este sentido debe entenderse el "Conócete a ti mismo". No es, pues, un conocimiento científico. Es «un conocimiento no intelectual, no enajenado, es la plena experiencia en la que el conocedor y lo conocido se vuelven uno solo»<sup>74</sup>.

Como ya hablamos en su momento de esa experiencia, no vamos a insistir. Sólo recordar que Fromm, a diferencia del zen, no se separa de la realidad en este proceso, ya que en él hay que vencer la interferencia de los signos y significados que se imponen al sujeto (represión), dificultando el contacto in-

mediato con la realidad. Es esa imposición la que hace que el sujeto y el objeto queden separados como dicotomías. Por eso es preciso vencer en primer lugar la primacía obsesiva de lo externo para reencontrarse. En este encuentro «hay una cualidad vital completa y la síntesis es de subjetividad-objetividad»<sup>75</sup>. Las distorsiones paralizantes —el miedo y la codicia, según Fromm— han de ser descubiertas, iluminadas. Este estado (productividad) «es el estado de más alta objetividad; veo al objeto sin distorsiones debidas a mi codicia y a mi miedo»<sup>76</sup>. Significa al mismo tiempo «el pleno despertar de la personalidad total a la realidad»<sup>77</sup>.

No es, pues, un estado subjetivo, sino una conversión, «la adquisición de un nuevo punto de vista». Lo que significa para Fromm: «no relacionarse uno mismo con el mundo receptivamente, con un sentido de explotación, de atesoramiento o con un sentido mercantil, sino creadora, activamente (en el sentido de Spinoza)»<sup>78</sup>. Huelga decir que no se está refiriendo Fromm a ningún tipo de solipsismo intimista de carácter "religioso"; actitud ésta que ha hecho perder con mucha frecuencia la verdadera esencia de la experiencia religiosa o de religión amorosa con la realidad.

La diferencia fundamental entre la experiencia verdadera y la pseudoexperiencia es que por la primera se toma conciencia de las propias capacidades referidas a la realidad, y por la otra se toma conciencia de una "idea" sacada de la realidad en la que se proyectan los propios poderes e incluso las acciones que, como consecuencia lógica de la toma de conciencia, deberían tender a realizar dichos poderes, paralizando al sujeto en un círculo de ilusión subjetiva que, además de ser muy difícil de mantener, puede llegar a tal desconexión de la realidad que el sujeto quede prisionero de un egotismo complaciente y paratáxico que le haga caer finalmente en el más inmoral de los individualismos, con el sufrimiento consiguiente a tal enajenación (o si se prefiere enfermedad).

El conocimiento en este sentido moral, no técnico, más que una definición estructurada, comporta una actitud hacia la realidad plena de sentido e interés inmediato. Esta actitud constituye el *status virtutis* o, si se quiere, la "cura" o salud. Aunque no es un conocimiento intelectual, es la base de la objeti-

<sup>75</sup> Fromm, *Budismo*, p. 127.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 126.

<sup>78</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 127.

<sup>72</sup> Suzuki, citado por Fromm, *Budismo*, p. 129.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Fromm, *ibidem*.



alidad del mismo. Por otro lado, a efectos críticos y éticos, se constituye en criterio de valoración, por cuanto todo lo que favorezca ese estado es bueno para el hombre y todo cuanto le entorpezca es malo. De forma que «lo que es bueno o malo para el hombre no constituye una cuestión metafísica, sino empírica, y puede ser resuelta analizando la naturaleza del hombre y el efecto que ciertas condiciones ejercen sobre él»<sup>79</sup>.

Podemos ahora sistematizar el proceso de conocimiento en tres tipos de experiencia cognoscente que pueden superponerse e interaccionarse de forma resolutive para las tres fuentes o de forma restrictiva, es decir, a base de negar o impedir que alguna de ellas tenga lugar a efectos del conocer. La primera fuente de experiencia es la primaria, esencialmente emocional, espontánea, inmediata, activa y reactiva, en la que el sujeto es el centro de referencia comprensiva e indiferenciada. La representación mental es figurativa y concéntrica respecto a la emoción. Hay comunicación también emocional en forma de actitudes expresadas por medio del sistema motriz. El segundo tipo de experiencia viene dado por la diferenciación y la posesión de instrumentos de representación mental que permiten la separación del objeto físico y la comunicación a niveles pragmáticos o de finalidad. Este segundo tipo, montado sobre el primero, puede sin embargo, tanto en el plano filogenético como ontogenético, reprimir el tipo de contacto autorreferente y comprensivo que suponía la experiencia primaria, con lo que se corre el riesgo de que la fuente emocional —irrenunciable— se separe del contenido mental e incluso se contraponga, obligando al pensamiento instrumental a elaborar teorías que justifiquen la represión para que el sistema siga funcionando como tal, es decir, como unidad. Este peligro constituye la vía subjetiva de conocimiento, la “falsa conciencia”. La forma de superación de este conflicto es el ejercicio de ambas fuentes al unísono, con lo que se llega a una tercera forma de experiencia cognoscente que incluye la discriminación instrumental y la función autorreferente y unitiva en un mismo momento.

En el segundo tipo de experiencia cognoscente, esencialmente intelectual o instrumental, también puede intervenir la función de relación inmediata —*insight* o intuición— que aparece en el momento en que se resuelve una contradicción, percibiendo así el sujeto la unidad funcional y la propia capacidad de funcionalidad. Sin embargo, en el tercer tipo de experiencia acontece el *insight* del *insight* y el conocimiento de la unidad sus-

<sup>79</sup> Fromm, *Miedo*, p. 311.

tancial de todo: la unidad sujeto-objeto y, en definitiva, la íntima Relación Universal que constituye la realidad. Conocimiento activo, como hemos dicho, que para el hombre es el conocimiento de sí mismo y del sentido de la vida. Es en este tipo de conocimiento donde realidad constituida y función se encarnan en un solo momento y en un solo lugar, conscientes de sí.

Esta definición del conocer en su radical dimensión se opone, naturalmente, a las interpretaciones del pensamiento de Spinoza, que atribuyen al tercer nivel del conocimiento la categoría de pensamiento “geométrico-racional”, es decir, la categoría de pensamiento formal. Es claro que la Funcionalidad o Movimiento que en ese nivel se conoce no es una rígida percepción de relaciones necesarias entre determinados elementos, sino la propia actividad cognitivo-afectiva como capacidad y necesidad, como propio poder, y mejor, puesto que en este movimiento cognoscente los límites de lo múltiple se pierden, como Potencialidad Universal o como Necesidad Universal. De forma que el resultado no es un esquema lógico de aplicación instrumental, sino una actitud, disposición hacia la existencia y realidad que se traduce en un “punto de vista” o cosmovisión, es decir, un contenido mental por el que la realidad es *valorada*. *Es un conocimiento ético referido al sentido de la existencia.*

Este conocer supone la con-moción del sujeto, que, a su vez, repercute en el objeto, produciéndose una interacción entre ambos. En dicha interacción el sujeto pone al objeto cada vez más en función del mayor número de necesidades, con lo cual crece en dimensión y libertad hasta hacerse universal o social. Sus deseos adquieren entonces la cualidad moral y racional que es inherente a su esencia funcional.

Fromm identifica sin ambages esta experiencia con la experiencia mística y asume que su resultado sea la unión con Dios, aunque niega a la idea de Dios cualquier prioridad o sustancialidad fuera de la realidad. Dios, para Fromm, como para Spinoza, es inherente a la Naturaleza. Pero si en Spinoza, por su método y sus modelos de realidad, puede haber una posibilidad de identificar a Dios con el espacio vacío que permite que se formen todos los espacios particulares que acoten las leyes lógico-matemáticas de relación, convirtiéndose así en un contenido infinito e indefinido<sup>80</sup>, en Fromm, que no parte de un modelo de conocimiento racional —figurativo más que lingüístico, por otro lado—, sino de un método de transformación

<sup>80</sup> Ver Windelband, *Historia de la Filosofía Moderna*, p. 170.





de la conducta, encuentra que Dios es, sin lugar a dudas, un principio de movimiento, un conatus o exigencia que se debe cumplir —o negar— con necesidad inexorable. La diferencia es bien notable: en el primer caso son los elementos los que determinan la relación, o espacio, viéndola como resultado; en el segundo, la relación —dinamismo— es una exigencia operante, una exigencia de relación.

En la naturaleza humana esto supone un modo de relación específico que se sitúa en el centro del objeto-para-el-sujeto, codeterminando la conjunción.

La actitud resultante del modo de contacto impuesto al sujeto tiene, como sabemos, tres dimensiones: la cognitiva, la afectiva y la operativa. A través de cualquiera de ellas podremos saber el nivel de contacto con la realidad, es decir, la amplitud de este contacto. Este análisis puede hacerse tanto diacrónica como sincrónicamente y tanto desde el punto de vista filogenético como ontogenético. La gran cantidad de referencias de Fromm a obras literarias —e incluso filosóficas— son análisis de este tipo.

Dado el papel restrictivo que juega el segundo nivel de conocimiento, o conocimiento instrumental, es lógico que la evolución cultural dificulte el tipo de experiencia inmediata que encierra el sentido. Y es que la emergencia del segundo nivel, a base de reprimir el primero, en que el sujeto permanece inmerso en la naturaleza, ha hecho de la actitud del sujeto — eminentemente “racional” o positivista— haya sido de recusación del contacto espontáneo con la naturaleza, que constituye su propio cuerpo, con lo que se ha visto obligado a dividir la unidad funcional en dos principios operativos: cuerpo y alma, materia y espíritu, sujeto y objeto, experiencia y palabra..., teoría y práctica, para imponer uno sobre otro, para dominar el movimiento espontáneo, para dominarse a sí mismo, con lo que a la postre el dominado es, efectivamente, el propio sujeto.

Toda la tradición cultural de nuestra constelación histórica está llena de rechazos del estadio natural, que se ponen de manifiesto en los mitos fundamentales, y más concretamente en el concepto —o actitud— del hombre —o de la cultura— acerca de la mujer. En este concepto que, queriendo ser racional, no es más que la proyección de la significación que se ha dado al contacto con la naturaleza, se manifiesta la posición real del sujeto frente a la realidad.

El hombre, efectivamente, ha “controlado” —el psicoanálisis nos demuestra lo ilusorio de esta pretensión—, mediante la palabra, el sistema emocional o de movimiento inmediato hacia la

realidad, pero en un aspecto de ésta, el sexual, la tarea se presenta compleja, no sólo por el deseo sino por las consecuencias del acto. Ante estas dificultades, el sexo es extrapolado como dimensión aislada, sometido a tabúes, controlado y, en gran parte, recusado como actividad esencialmente mala. Con ello, el sexo —y la mujer, puesto que la cultura, por los mismos condicionamientos, la hacía el varón, proyectando la “culpa” sobre ella— cobra una significación negativa, unilateral y equívoca, que, al mismo tiempo, favorece la exacerbación del poder atribuido a la actividad sexual, manteniendo extrapolado y diferenciado —a efectos de significación— lo que es indiferente en la Funcionalidad Total. Es sólo el control o intención explícita de separar —o de castrar— lo que mantiene al hombre prisionero de lo recusado. Con esta actitud, en la práctica, se somete a media Humanidad a permanecer en exclusiva al servicio de un aspecto parcial de la funcionalidad, negándole los demás, con lo que, a la postre, se pervierte dicha funcionalidad en todas sus dimensiones, incluida la sexual, tanto para la hembra como para el varón. El hombre quería salvar con ello la posesión del objeto y ha pasado a ser poseído por él, quería dominar la funcionalidad y la ha perdido.

Del mundo concreto se ha saltado al abstracto, en el que las cosas están separadas, medidas, divididas, contadas, clasificadas, siendo así que, «considerado como una reunión de cosas separadas, el mundo es (así) una creación del pensamiento»<sup>81</sup>. Con esto el mundo ha pasado a estar en el cerebro, camino de elaboración por el que se cierra el círculo vicioso.

El acercamiento actual al pensamiento oriental nos ayuda a comprender mejor esta actitud cultural y sus consecuencias. Oigamos a Alan W. Watts, uno de los críticos de nuestra cultura estudioso del pensamiento oriental:

«Ahora la sexualidad es abstracta en este sentido (que acabamos de exponer) siempre que es explotada o forzada, cuando es una búsqueda deliberada, autoconsciente e incluso compulsiva de éxtasis, enmascarando la total ausencia de éxtasis en todas las demás esferas de la vida. El éxtasis, o transcendencia de uno mismo, es el acompañamiento natural de una relación plena en la que experimentamos la “identidad interna” entre nosotros y el mundo. Pero cuando esa relación se oculta y el individuo siente ser una reducida isla de conciencia, su experiencia emocional es en buena medida una experiencia de restricción, y es tan estéril como la abstracta persona que

<sup>81</sup> Alan W. Watts, *Naturaleza, hombre y mujer*, p. 181.



él cree ser. Pero el acto sexual sigue siendo la única salida fácil de tal conflicto, el único breve intervalo en que se transciende y se rinde conscientemente a la espontaneidad de su organismo. Así pues, cada vez más, se espera que este acto compense la espontaneidad que falta en todas las demás direcciones, y es por tanto abstraído o separado de las demás experiencias como *el gran deleite*.

Semejante sexualidad abstracta es así el resultado de un estilo de personalidad forzado y estudiado, y de una espiritualidad confundida con el simple poder de la voluntad, una confusión que dura incluso cuando está dispuesto a ceder su voluntad a Dios<sup>82</sup>.

«Pues cuando la sexualidad es mantenida aparte como un comportamiento especialmente bueno o especialmente malo de la vida, ya no funciona en plenas relaciones con todo lo demás. En otras palabras, pierde universalidad. Se convierte en una parte que cumple su deber para el conjunto, la idolatría de una criatura venerada en lugar de Dios, y una idolatría que perpetra tanto el asceta como el libertino»<sup>83</sup>.

Recordemos la cita de Lacan, referida a la sexualidad femenina, y la referencia que hacía al “desvelamiento del Misterio”, y terminemos este inciso —capital por otra parte para situarse en el centro de la teoría del conocimiento que aquí se expone— con estas palabras de Van der Leeuw que cita Watts: «el misterio de la vida no es un problema a resolver, sino una realidad a experimentar»<sup>84</sup>.

Así como la cultura necesita replegarse sobre sí misma hasta descubrir sus contradicciones que la hagan despertar de su nefasta inconsciencia, porque inconsciencia es la del consciente (como nos decía Fromm), así el hombre tiene que ir y venir del origen al resultado para reencontrarse en su unidad.

Sólo por el camino de reencuentro entre teoría y práctica, palabra y experiencia, podrá salir el conocimiento del estado de ficción que se justifica a sí mismo. Incluso el saber técnico se ve inevitablemente acompañado, por mor de la dimensión psíquica —nadie puede salirse de su sombra—, de una cosmovisión o interpretación del saber, que las más de las veces no se justifica en buena ley científica. Y es que continuamente hay un transvase y comunicación entre las dimensiones de la actividad. Por ello es necesario que el segundo nivel de conocimiento se encuentre con el primero, tomando así conciencia de su

<sup>82</sup> Alan W. Watts, *op. cit.*, p. 183.

<sup>83</sup> Alan W. Watts, *op. cit.*, p. 186.

<sup>84</sup> Alan W. Watts, *op. cit.*, p. 189.

real operatividad y significado. El conocimiento de la funcionalidad en su totalidad es así la base indispensable de toda objetividad. El saber tendrá así una orientación que incluirá al propio sujeto y que hará que la actividad humana toda se ponga en función de él. Porque el conocimiento de la funcionalidad supone la toma de conciencia de las exigencias ineludibles de la naturaleza humana.

A estas exigencias, que en otro capítulo definíamos como “esperas” de funcionalidad determinada, Fromm las llama condiciones de la existencia humana. Veamos en qué consisten.

### III.2. LAS CONDICIONES DE LA EXISTENCIA HUMANA

#### III.2.1. Fundamentos metodológicos

##### Premisas:

Recordemos, en primer lugar, que el concepto de naturaleza humana en Fromm, por lo que respecta a su fundamento sustancial, se refiere a los “mecanismos y leyes” que le son inherentes, y no a una concreción del hombre a priori. Oigamos al propio Fromm:

«Los pensadores autoritarios han asumido por conveniencia la existencia de una naturaleza humana, a la cual consideraron fija e inmutable. Esta presunción les sirvió para demostrar que tanto sus sistemas éticos como sus instituciones sociales eran necesarias e inmutables por estar edificados sobre la alegada naturaleza del hombre. No obstante, aquello que ellos consideraron como la naturaleza del hombre fue un reflejo de sus normas —e intereses— y no un resultado de una investigación objetiva»<sup>85</sup>.

La postura de Fromm, en síntesis, es que «Aun cuando no exista una naturaleza humana prefijada, no podemos considerar dicha naturaleza infinitamente moldeable y capaz de adaptarse a toda clase de condiciones sin desarrollar un dinamismo psicológico propio»<sup>86</sup>. De forma que «*La naturaleza humana, aun cuando es producto de la evolución histórica, posee ciertos mecanismos y leyes inherentes*, cuyo descubrimiento constituye la tarea de la psicología»<sup>87</sup>. Así, pues, «Antes que nada conviene

<sup>85</sup> Fromm, *Ética*, p. 33.

<sup>86</sup> Fromm, *Miedo*, p. 40.

<sup>87</sup> Fromm, *Miedo*, p. 40.

dejar sentado que el concepto de la maleabilidad infinita de la naturaleza humana conduce fácilmente a conclusiones que son tan insatisfactorias como el concepto de una naturaleza humana fija e inmutable. Si el hombre fuera infinitamente maleable, entonces las normas e instituciones desfavorables para la prosperidad humana tendrían, en verdad, la oportunidad de moldear al hombre para siempre según sus patrones, sin la posibilidad de que fuerzas intrínsecas a la naturaleza del hombre se movilizaran y tendieran a modificar dichos moldes. El hombre sería únicamente el títere de los órdenes sociales y no —como lo ha demostrado ser en la historia— un agente cuyas propiedades intrínsecas reaccionan estruendosamente contra la poderosa presión de los modelos sociales y culturales desfavorables»<sup>88</sup>.

El principio que opera en la naturaleza humana es así definido por Fromm:

*«Algo, digamos X, reacciona ante las influencias ambientales en formas, susceptibles de averiguación, que derivan de sus propiedades»*<sup>89</sup>.

Así, por ejemplo,

*«El hombre puede adaptarse a la esclavitud, pero reacciona frente a ella disminuyendo sus cualidades intelectuales y morales; puede adaptarse a una cultura saturada de desconfianza y hostilidad mutuas, pero reacciona a esta adaptación transformándose en un ente débil y estéril»*<sup>90</sup>.

En definitiva, que el hombre «puede adaptarse a casi cualquier tipo de cultura, pero en tanto ésta se contraponga a su naturaleza, desarrollará perturbaciones mentales y emocionales que lo obligarán, con seguridad, a modificar tales condiciones puesto que no puede modificar su propia naturaleza»<sup>91</sup>.

El método de la “Ciencia del Hombre” consiste, como puede deducirse de lo anterior expuesto, en «observar las reacciones del hombre frente a diversas condiciones individuales y sociales, y hacer sugerencias acerca de la naturaleza del hombre a partir de tales reacciones»<sup>92</sup>.

«La naturaleza humana como tal nunca puede ser observada,

<sup>88</sup> Fromm, *Ética*, p. 34.

<sup>89</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 35.

<sup>90</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 35.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 36.

sino únicamente en sus manifestaciones específicas en situaciones también específicas»<sup>93</sup>.

Así, «la Historia y la Antropología estudian las reacciones del hombre ante condiciones culturales y sociales diferentes a las nuestras; la Psicología Social estudia sus reacciones a distintas situaciones sociales dentro de nuestra propia cultura. La Psicología Infantil estudia las reacciones del niño en desarrollo frente a varias situaciones; la psicopatología trata de llegar a conclusiones acerca de la naturaleza humana estudiando sus distorsiones bajo condiciones patógenas»<sup>94</sup>.

De forma que el concepto de Naturaleza Humana de Fromm pretende ser «una construcción teórica que puede inferirse del estudio empírico de la conducta del hombre»<sup>95</sup>.

Ya tenemos, pues, el procedimiento para llegar al objetivo propuesto. No todas las fuentes de observación que acabamos de mencionar son utilizadas por Fromm. A ellas, sin embargo, hay que añadir la fuente más utilizada por él: la autoexperiencia o introspección, vía psicoanálisis o vía literatura. La descripción de experiencias en la literatura es aducida frecuentemente: relatos de Kafka, Ibsen, Dostoievski..., se convierten en frecuentes “pruebas” a favor de las hipótesis frommianas.

En esta misma línea podemos incluir como fuente de observación —la venimos utilizando constantemente— toda la mitología y libros sagrados de la Humanidad, así como la literatura que se refiere a la experiencia religiosa y mística en general. Podríamos incluso añadir que Fromm utiliza los escritos filosóficos en este mismo sentido, buscando aquello que subyace en un sistema como su intuición motriz, donde se revela la actitud existencial. La filosofía así considerada estaría al mismo nivel que la literatura y, sobre todo, que la poesía.

El peligro de subjetivismo en el que puede caer este método, en el que se mezcla la interpretación del pensamiento humano con la introspección del propio autor, es evidente.

En todo caso hay que admitir que el principio operativo del que se parte —válido a nuestro juicio— tiene efectivamente posibilidades reales de observación y comprobación empíricas en los dos únicos campos de experimentación utilizados por Fromm: el psicoanálisis y la psicología social o sociología analítica. Entendemos, pues, que sus incursiones en los otros campos citados son una forma de utilizar discursos humanos ya emitidos

<sup>93</sup> Fromm, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>94</sup> Fromm, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>95</sup> Fromm, *op. cit.*, p. 37.