

por el "hombre universal" que expresan lo mismo que expresa el "hombre concreto" que Fromm encuentra en la observación empírica.

El resultado teórico de este método, la ética de Fromm, no constituye un discurso filosófico-racional (desarrollado a partir de axiomas lógicos), sino el despliegue de una pragmática que encierra una demostración empírica.

Entendemos que Fromm, en su constante vagabundeo por los más diversos métodos, además de ser un investigador del hombre, es un hombre que tiene prisa por denunciar y avisar del peligro que corre, no sólo la esencia, sino la existencia de la humanidad, y es esa prisa —no injustificada— la que le hace salir y entrar en los más diversos campos de la forma no suficientemente fundamentada, que tanto perjudica, desde el punto de vista científico, a su teoría. Es un defecto del que adolecen muchas propuestas humanísticas actuales.

Entendiendo por nuestra parte, sin embargo, que tanto en el punto de partida del método como en el procedimiento —procediendo a delimitar los campos de observación— existe una base de trabajo eficaz y científico que fundamentaría efectivamente un humanismo, queremos añadir como muy importante otra fuente, no sólo de observación empírica, sino de experimentación, que Fromm rechaza. Nos referimos a la experiencia recogida por la psicología animal.

Hablando Fromm de que el hombre no es una hoja en blanco sobre la cual la cultura escribe su texto, sino «una entidad cargada de energía y estructurada en formas específicas que, al adaptarse, reacciona en formas también específicas, susceptibles de investigarse, frente a las condiciones externas»⁹⁶, aduce que «si el hombre se hubiera adaptado autoplásticamente a las condiciones externas, alterando, al igual que un animal, su propia naturaleza, y fuera apto para vivir bajo un solo conjunto de condiciones ante las cuales desarrollaría una adaptación especial, habría alcanzado ese callejón sin salida de la especialización que es el destino de toda especie animal, haciendo de ese modo imposible la historia»⁹⁷. «Si, por otra parte, el hombre pudiera adaptarse a todas las condiciones sin combatir aquellas que van contra su naturaleza, carecería también de historia. La evolución humana tiene su raíz en la adaptabilidad del hombre y en ciertas cualidades indestructibles de su naturaleza que le impulsan a no cesar jamás en la búsqueda de

condiciones más ajustadas a sus necesidades intrínsecas», concluye Fromm⁹⁸.

Pues bien, no hay razones suficientes desde el campo científico para separar, en esta dimensión esencial de adaptabilidad condicionada, a la naturaleza humana del resto de la naturaleza. Existirán diferentes niveles de adaptabilidad y diferentes condiciones, pero es difícil objetivamente poder diferenciar "mecanismos y leyes". Digamos que nosotros hemos llegado al encuentro del mismo "principio operativo" como definición de la naturaleza biológica, partiendo precisamente de la psicología animal.

Aunque no sea éste el momento de exponer nuestra experiencia al respecto, diremos solamente que el hecho de que cambiar las condiciones de vida de unas ratas haga que se las pueda definir —a simple vista— como animales agresivos o no agresivos, o haga que la rata se comporte de forma "desordenada" o neurótica o por el contrario de forma "normal", habla a favor de una generatriz funcional como referencia, que no permite definir al organismo que se conduce ni por el medio ni por las reacciones únicamente.

Fromm, aunque esporádicamente las cite, se pierde la oportunidad de haber aprovechado en favor de su proposición central las experiencias de investigadores que, aunque han dirigido sus trabajos a otros objetivos, se han topado, sin embargo, con la misma funcionalidad. Citaremos, por ejemplo, a Pavlov. Todo su sistema del condicionamiento se basa en la existencia del reflejo incondicionado; sin éste no hay cadena de condicionamiento ni hay, por tanto, "segundo sistema de señalización". La actividad motriz como expresión de necesidades que vienen del interior del organismo son aquí también la base del proceso. Una base que se constituye en principio operativo: excitación, lo llama Pavlov⁹⁹; potencial excitativo, dice Le Ny; potencial de reacción, podríamos decir. Sin ese potencial no hay aprendizaje posible. Dicho potencial se traduce en determinados reflejos: «Los reflejos incondicionados especiales constituyen la base esencial de la actividad externa del animal»¹⁰⁰. Bien entendido que, «en los seres superiores, si no añadimos nada a estas actividades, si permanecen solas, los instintos son insuficientes

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ «Excitación. Uno de los conceptos fundamentales de la teoría del condicionamiento, proceso activo que se supone origina una reacción o, en general, una actividad del organismo.» (Le Ny, *El condicionamiento*, p. 182.)

¹⁰⁰ Pavlov, citado por Cuny, *Ivan Pavlov*, p. 114.

⁹⁶ Fromm, *Ética*, p. 36.

⁹⁷ Fromm, *Ética*, p. 36.



para conservar al individuo y a la especie»¹⁰¹; de ahí la importancia del medio social en el hombre y la necesidad de saltar de método, pero sin rechazar —cosa harto frecuente— las “exigencias” que inician y mueven el proceso. Y dichas exigencias, denominadas reflejos (*refleks*) por Pavlov (Le Ny prefirió traducir *refleks* por “reacción” para hacer referencia al organismo total y al medio que lo estimula), son más complejas que el mero mecanismo que nos evocan los reflejos incondicionados típicos: hambre, sexo, defensa.

El mismo Pavlov —siguiendo las obras de Cuny y Le Ny, ya que en lo que a este aspecto concreto se refiere no hemos podido manejar textos directos— cita entre estos reflejos el de investigación, que denomina metafóricamente *reflejo de “¿qué es esto?”*, para significar la conducta de exploración ante un cambio en el medio. Este incondicionado es recogido por Le Ny al hablar de la motivación:

«Hoy tendemos a conceder una importancia muy grande (...) a las reacciones de orientación-investigación, o a actividades afines. Además, algunas de éstas tienen carácter de motivaciones o de necesidades. Este es el caso de la “necesidad de exploración” que se observa en la mayoría de los animales colocados en una situación nueva, y que se manifiesta por una serie de reacciones diversas: mirar, reconocer todas las partes del lugar en que se encuentran, alzarse apoyadas en las paredes, husmear, etc. Estas necesidades parecen crecer cuando nos elevamos en la escala animal; son particularmente fuertes en los monos, sobre todo los antropoides; y comparable a la “necesidad de manipulación”, tan manifiesta en estos animales. Los comportamientos que se derivan están ligados a otras necesidades —como las que conducen a una consumición—. La actividad exploradora o manipuladora es sensiblemente más elevada cuando el animal está sediento o hambriento, por ejemplo, que cuando está harto.

Sin embargo, esta dependencia no es absoluta. En las especies más elevadas, con un desarrollo máximo en el hombre, aparte de cualquier carencia, existe una necesidad de recibir estimulaciones; las experiencias que se han realizado sobre los efectos del confinamiento —especialmente en relación con los proyectos de vuelos interplanetarios— muestran que el hombre experimenta extremas dificultades para soportar condiciones en las que recibe un mínimo de estímulos. Naturalmente hay mucha similitud, en las condiciones ordinarias, entre estas necesidades y la *curiosidad*; experimentos realizados en el hombre, en el mono, e incluso en el ratón, muestran que se pueden

¹⁰¹ *Ibidem*.

elaborar aprendizajes dando como recompensa una simple estimulación, sin implicar ninguna reducción de la necesidad, por ejemplo la visión de un estímulo nuevo para el individuo.

Desde hace algún tiempo —concluye Le Ny— se ha concedido un interés creciente a estas actividades y a su papel en el condicionamiento. Es posible que una investigación profunda, psicológica y neurofisiológica, de estos fenómenos diversos de activación, de vigilancia, ligados a la vez a la motivación y a la atención, permitirá sobrepasar la oposición existente entre las teorías que conceden una eficacia reforzadora a la única reducción de un móvil y (las) que dan el papel principal a actividades originales de tipo cognoscitivo»¹⁰².

Le Ny nos introduce así, partiendo de la experiencia animal, con toda lógica y naturalidad, en el mundo de la motivación humana, en cuyo campo de experimentación se ha encontrado repetidamente el “principio operante” descrito por Le Ny. Recordemos los estudios de Hebb en Estados Unidos realizados con estudiantes que voluntariamente se sometían a un aislamiento casi total de toda fuente de estímulos¹⁰³. Experimentos que tienen su paralelo en monos, como en el caso de los trabajos realizados por Harlow, también en Estados Unidos¹⁰⁴. En el primer caso los investigadores concluyen que «el medio ambiente sensorial cambiante (es esencial). Sin él, el cerebro deja de funcionar de manera adecuada y se desarrollan anomalías de conducta»¹⁰⁵. En el segundo caso, los monos separados de su medio social mostraron una conducta anormal para el resto de sus vidas:

«Entre las alteraciones de conducta figuraban el mirar fijamente al espacio, los movimientos estereotipados, el sostener la cabeza entre las manos, el mecerse durante largos periodos de tiempo, el desarrollo de hábitos compulsivos, las tendencias autoagresivas, que llegaban a producir daño corporal, y una sexualidad anormal con torpes intentos de copulación»¹⁰⁶.

En el mismo campo de experimentación de la psicología animal también hubiera encontrado Fromm la confirmación de la segunda parte de su proposición acerca del funcionamiento de la naturaleza humana, es decir, el hecho de que de los potenciales de reacción primarios se derivan, por la acción inadecuada del

¹⁰² Le Ny, *El condicionamiento*, pp. 140-41.

¹⁰³ Ver José M. R. Delgado, *Control físico de la mente*, p. 83.

¹⁰⁴ Delgado, *op. cit.*, p. 75.

¹⁰⁵ Delgado, *op. cit.*, p. 75.

¹⁰⁶ Delgado, *op. cit.*, p. 75.

medio, otros potenciales secundarios contrarios a los primeros. Pero veremos esto más tarde.

Siguiendo con las aportaciones de Pavlov en este orden de cosas, podríamos citar el enunciado de otros dos “reflejos” que consideramos de capital importancia. Se refiere a ellos Cuny en estos términos:

«Al final de su vida (de Pavlov), después que hubo recogido suficiente material en sus experimentos con animales, empezó a transponer a lo humano sus hallazgos. Desgraciadamente, la muerte acabó con este trabajo de síntesis. Tiempo atrás había comprobado la existencia, tanto en el hombre como en el animal, de dos importantes reflejos innatos generales que podían servir como puntos de partida a una gran cantidad de actividades y de reacciones integradas en un cuadro más preciso de reflejos o rebasarle.»

«Elegiremos dos de ellos, dice Cuny: *el reflejo de finalidad* y *el reflejo de libertad*, haciendo notar que Pavlov no hizo más que esbozarlos»¹⁰⁷.

No obstante, las precisiones de Pavlov al respecto son bastante claras y verosímiles: en el reflejo de finalidad veía el punto de partida de la actividad de acaparamiento en el animal y en el hombre. El reflejo de libertad se le apareció como elemento de interferencia grave en los experimentos con perros, de forma que dicho reflejo era incluso más fuerte que el reflejo alimenticio, siendo así que este último es tan acuciante que llega a inhibir el reflejo dolorífico. Es un reflejo, además de intenso, duradero, difícil de condicionar, volviendo a aparecer en el momento que desaparece el refuerzo condicionante, de forma que el «el regreso de este reflejo —precisa Pavlov— da razón de su arraigo, y nos muestra su naturaleza innata, eliminando cualquier otra interpretación»¹⁰⁸. Muy interesante también es su observación sobre una posible dialéctica entre estos dos reflejos, de finalidad y de libertad: para evitar su aniquilación el animal o el hombre desarrollan un “reflejo de sumisión” o de esclavitud que inhibe el reflejo de finalidad¹⁰⁹.

Este tipo de exigencias de la naturaleza activa, condiciones previas al aprendizaje, están en la base de la motivación humana a la que se refería Le Ny, que hace que las operaciones mentales sean agradables en sí mismas, como también considera Piaget.

¹⁰⁷ Cuny, *op. cit.*, pp. 131-32.

¹⁰⁸ Cuny, *op. cit.*, p. 138.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

Incluso dentro del campo de experimentación conductista, admitiendo el esquema E-R como base metodológica, la realidad es que, en la conversión de un estímulo “apetecido” en “aborrecedo”, juega un papel, no sólo la cantidad de estímulo recibido, sino un estado fisiológico determinado que hace que la cantidad se transforme en cualidad. Aunque este tipo de motivación, más “mecánica”, hace pensar en una homeostasis organismo-medio por la cual la necesidad se satura y desaparece momentáneamente, nos está indicando que ni siquiera el estado de saturación es pasivo, sino activo, y que, efectivamente, el traspasar los umbrales puede llevar al sujeto a una actitud de aversión operativa respecto del estímulo correspondiente. Esto quiere decir que el potencial de reacción está operando en dos sentidos: uno positivo, que hace que el estímulo tenga valor de refuerzo hasta un determinado nivel, llegado el cual aparece un sentido negativo, contrario al anterior, que hace que el estímulo pase de indiferente a aversivo. Naturalmente que la presencia del estímulo es causa indiscutible en el proceso, pero a su vez la significación de dicha presencia —que determinará la fuerza y el sentido de la respuesta— procede indiscutiblemente —como proceso— de dentro afuera. Lo cual no quita para que, a nivel humano, los estímulos posean también una significación previa; lo que queremos poner en evidencia es que en el origen de la experiencia de todo organismo hay una significación que se refiere necesariamente al propio sujeto. De ahí que, en el terreno de la motivación humana, haya que hablar de interacción organismo-medio, ya que la primera significación, como demuestra hasta la saciedad el psicoanálisis y —añadimos— la psicología animal y la genética, sigue operando durante toda la historia del sujeto a través de la estructura de personalidad resultante.

Para terminar estas precisiones respecto a las fuentes de información que convienen o no a una teoría antropológica, diremos que también en la psicología animal es evidente que el organismo se enfrenta a la situación (mejor que medio; el medio del animal, igual que el del sujeto humano, tiene una estructura-para-el-sujeto en la que éste se *sitúa*) no como un organismo infinitamente adaptable, sino que, al igual que el hombre, se presenta con unas exigencias de funcionamiento cuya transgresión le lleva a la disfunción. Son de sobra conocidas las situaciones de experimentación que llevan al animal a la neurosis, así como los efectos de la cautividad en determinadas especies.

El hecho es que resulta indiscutible que el organismo —ani-



mal y humano— se enfrenta al medio de forma específica y necesaria y que, al hacerlo, es parte determinante de ese mismo medio-para ese sujeto.

Y con esto volvemos a Fromm. ¿En qué se traducen esos “mecanismos y leyes” que constituyen lo específico de nuestra naturaleza, referidos a la “situación humana”, y cómo operan en ella?

III.2.2. *Eros y Tánatos: potencialidad primaria y secundaria. Divergencias respecto al concepto freudiano de libido*

Ya que Fromm parte del psicoanálisis podría pensarse que éste es el momento de introducir la base pulsional del freudismo ortodoxo, como hacen otros freudomarxistas, para después compaginar dichas categorías biológico-energéticas con la teoría socio-económica dialéctica de Marx. Podríamos así enfrentarnos ahora con la antinomia pulsional de Eros y Tánatos y su supuesta función dialéctica respecto a la realidad represiva. Sin embargo, Fromm se separa una vez más de Freud en otra cuestión fundamental. Ni acepta Fromm que el componente fundamental de la libido sea sólo el sexo, ni acepta en absoluto que la vida conlleve en su dinamismo un instinto de muerte ni que, por tanto, la agresividad destructiva sea una tendencia natural.

No existe antinomia connatural para Fromm. Si efectivamente se constata la presencia de una carga de agresividad destructiva (destrutividad, dice Fromm, para diferenciarla de la agresividad reactiva de tipo defensivo), es como consecuencia de la obstaculización a «la tendencia de la vida por crecer y por ser vivida; entonces la energía así bloqueada se ve sometida a un proceso de *modificación* y se transforma en energía destructora de la vida»¹¹⁰. Incluso de la propia vida, como en el caso del síndrome sadomasoquista. El hecho de que «la destructividad sea el resultado de la vida no vivida»¹¹¹ está diciendo que, en definitiva, estamos ante «una potencialidad congénita de la naturaleza del hombre»¹¹². Sin embargo, este mismo hecho indica también que lo esencial al concepto de potencialidad es su actualización como posibilidad que depende de que se cumplan ciertas condiciones. «De hecho —dice Fromm—, el concepto de potencialidad carece de significado, a menos que se le

¹¹⁰ Fromm, *Ética*, p. 234.

¹¹¹ Fromm, *Ética*, p. 234.

¹¹² *Ibidem*.

relacione con las condiciones específicas necesarias para su actualización»¹¹³.

De aquí se deduce una de las partes esenciales de la propuesta antropológica de Fromm: la presencia o ausencia de las condiciones específicas y necesarias para que una potencia se actualice, trae como consecuencia que *la potencialidad sea doble: ser y no ser*; teniendo en cuenta que el “no ser” también existe, es un proceso real. Estas dos dimensiones de la potencialidad son así definidas por Fromm: «la primera, una *potencialidad primaria* que se actualiza si se cuenta con las condiciones apropiadas; la otra, una *potencialidad secundaria* que se actualiza si las condiciones son opuestas a las necesidades existenciales»¹¹⁴. En todo caso, «tanto la potencialidad primaria como la secundaria forman parte de la naturaleza de un organismo. Las potencialidades secundarias llegan a hacerse manifiestas tan necesariamente como las primarias. Los términos “primaria” y “secundaria” se emplean con el fin de indicar que el desarrollo de la llamada potencialidad “primaria” ocurre bajo condiciones normales, y que la potencialidad “secundaria” llega a una existencia manifiesta únicamente en caso de haber condiciones anormales, patógenas»¹¹⁵.

Sin embargo, ambas denominaciones, primaria y secundaria, conllevan, de hecho, una prioridad desde el momento que la actualización de la potencialidad secundaria no supone la aparición de un nuevo ente, sino que dicha entidad se cifra en la ausencia de lo potencialmente primario. Así, «la maldad no tiene por sí misma existencia independiente, es la ausencia de lo bueno, el resultado del fracaso en la realización de la vida»¹¹⁶. Fromm, una vez más, se inspira en Spinoza: «La virtud, según Spinoza, es idéntica al uso que el hombre hace de sus propios poderes y el vicio es su fracaso en este uso; la ausencia de lo malo, para Spinoza, es la impotencia»¹¹⁷.

Apoyan esta afirmación evidencias empíricas en la observación de procesos patógenos, porque «el individuo normal posee dentro de sí la tendencia a desarrollarse, crecer y ser productivo», mientras que «la parálisis de esta tendencia constituye en sí misma el síntoma de una enfermedad mental». Ya que «la salud mental, al igual que la salud física, no es un fin para cuyo logro el individuo debe ser forzado desde fuera, sino uno de los

¹¹³ Fromm, *op. cit.*, p. 235.

¹¹⁴ Fromm, *Ética*, p. 235.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Fromm, *op. cit.*, p. 236

¹¹⁷ Fromm, *Ética*, p. 107.

incentivos que están dentro del individuo y cuya supresión requiere el que intensas fuerzas circunstanciales operen en su contra»¹¹⁸. «De la misma naturaleza del hombre se desprende el principio de que *el poder para actuar crea una necesidad para usar este poder y que el no usarlo origina trastornos e infelicidad*»¹¹⁹.

El acto humano no radica, pues, en una entrega pasiva a la acción del medio (a la cultura, como se atribuye a los “culturalistas”, entre los que se quiere ubicar a Fromm). Si es cierto que el medio proporciona las condiciones favorables o adversas para que se desarrollen los poderes humanos, también es cierto que poder se identifica con necesidad y como tal es una exigencia del hombre hacia ese mismo medio. En todo caso son las peculiaridades de la ubicación del sujeto humano en el medio las que le obligan a desarrollar sus poderes mediante su ejercicio. La conjunción de necesidades esenciales y circunstancias conforman esas peculiaridades que se traducen, en última instancia, en dicotomías existenciales.

III.2.3. Las dicotomías existenciales

«No existe ningún “impulso de progreso” inscrito en el hombre; es la contradicción inherente a su existencia la que lo hace seguir adelante»¹²⁰.

En la capacidad de asumir las contradicciones radica, efectivamente, el despegue de la naturaleza humana respecto de la animal.

La dicotomía esencial surge en el momento en que la advertencia de sí mismo como entidad separada, la razón y la imaginación rompieron la “armonía” que caracterizaba la existencia animal¹²¹. El organismo humano se encuentra desde ese momento en un constante e inevitable desequilibrio. El hombre no dispone de patrones de conducta (o instinto) para vivir: “él debe vivir”. Con la peculiaridad de que su capacidad de discernimiento le pone en evidencia constantemente las dicotomías existenciales —la primera de ellas, que debe morir—, las cuales son parte inexcusable de su existir. A estas contradicciones hay que añadir las de origen histórico, que se refieren a la base

¹¹⁸ Fromm, *op. cit.*, p. 236.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Fromm, *Etica*, p. 54.

¹²¹ Ver Fromm, *op. cit.*, p. 52.

material de la existencia, y que, al contrario que las existenciales, son susceptibles de resolución en tanto que obra de los propios hombres.

Pues bien, es el enfrentamiento del hombre con estas contradicciones el que genera el acto humano:

«Una de las peculiaridades de la mente humana es que, al enfrentarse con una contradicción, no puede permanecer pasiva, sino que entra en acción a fin de resolverla. Todo progreso humano se debe a este hecho»¹²².

Añadiríamos nosotros que todo aprendizaje, al nivel que sea, se debe a la resolución de contradicciones. La cuestión estriba en que en cada nivel se cuenta con medios diferentes para resolverlas. La diferencia entre el perro y el mono radica sustancialmente en que éste tiene manos y el perro no las tiene, como bien dice Pavlov. La diferencia entre el animal y el hombre viene así a centrarse en la capacidad de lenguaje que le permite separarse de la realidad, lo que hace que las contradicciones se den a otro nivel y se resuelvan por otros medios. Pero esta capacidad también supone que el sujeto pueda escapar a la contradicción, negándola, función que desempeñan las racionalizaciones o ideologías. Sólo si el hombre se enfrenta con la realidad de un modo activo —«solamente usando sus propios poderes puede dar significado a su vida»— puede resolver las contradicciones existenciales e históricas.

«Todo aquello que el hombre posee lo dará por su vida (y) el hombre sabio —como dice Spinoza— no piensa en la muerte, sino en la vida»¹²³. No es resolución teórica de contradicciones lo que busca Fromm; no es certeza, sino operatividad: «la exigencia de certeza obstaculiza la búsqueda del significado de la vida»¹²⁴. Pero es la necesidad de salir de la incertidumbre, con sustancial a la contradicción, lo que impulsa al hombre a despegar sus poderes. La postura de Fromm es la de aceptar esta incertidumbre como connatural: «El hombre no cesará jamás de asombrarse, de quedar perplejo y plantearse nuevos problemas»¹²⁵. Sólo reconociendo la condición humana, sus dicotomías y sus poderes, admitiendo su soledad fundamental y aceptando la responsabilidad de sus actos será capaz de alcanzar su meta: vivir productivamente y ser feliz.

¹²² Fromm, *Etica*, p. 57.

¹²³ Spinoza, citado por Fromm, *Etica*, p. 55.

¹²⁴ Fromm, *op. cit.*, p. 58.

¹²⁵ *Ibidem*.



La resolución que hace crecer al hombre no está, pues, en la verdad intelectual, sino en el significado. Aparecen así, otra vez, enfrentados dos modos de conocer. El conocimiento que importa a la vida es el que permite la realización plena de aquellas facultades que son inherentes al nivel humano: la razón, el amor y el trabajo productivo. La meta del conocer es, por tanto, un *proceso* de acción cognoscente en todas sus dimensiones. En esta acción radica el significado o sentido de la vida.

Para completar lo que Fromm entiende por funcionamiento adecuado de la naturaleza humana volvamos al aspecto que se convertía en generador de su peculiaridad: la situación del sujeto en la realidad o sistema que forman sujeto y medio. Veamos cómo entiende Fromm la presencia del sujeto en esa conjunción:

«Me permitiré repetir que, al decir que la estructura socio-económica de la sociedad moldea el carácter del hombre, hablamos sólo de uno de los polos de la interconexión existente entre la organización social y el hombre. El otro polo que hay que tener en cuenta es la naturaleza humana, que a su vez moldea las condiciones sociales en que vive»¹²⁶.

«Necesidades como la felicidad, armonía, amor y libertad son inherentes a su naturaleza (del hombre); y son también factores dinámicos del proceso histórico que, si se frustran, tienden a producir reacciones psíquicas y a crear, en definitiva, las mismas condiciones adecuadas para los impulsos originarios»¹²⁷.

«El conflicto existencial del hombre produce ciertas necesidades psíquicas comunes a todos los hombres. (...) Su satisfacción es necesaria para que el hombre se mantenga sano, del mismo modo que es necesaria la satisfacción de las pulsiones orgánicas para que se mantenga vivo»¹²⁸.

Seguidamente vamos a ver cuáles son estas necesidades que entran en interacción con el medio. Antes queremos hacer constar que, aunque de forma implícita, Fromm distingue dos tipos de necesidades esenciales: las que tendrían su origen en la naturaleza humana, con su arraigo en la naturaleza biológica en general, y las que se derivan de la específica ubicación del sujeto humano en la realidad. No las ha diferenciado de forma explícita ni sistemática, y no lo ha hecho porque cree que las segundas han superado a las primeras, aunque no se plantee el cómo. Así resulta que en la enumeración de las necesidades básicas

¹²⁶ Fromm, *Sociedad*, p. 73.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Fromm, *Destructividad*, p. 231.

de la existencia humana van a estar jugando, de forma asistemática, los dos planos. Entendemos que esto es un fallo grave de la teoría frommiana que, implícitamente, asume los dos planos de necesidades y explícitamente supone haber superado uno de ellos, con lo cual introduce una ruptura o separación en la naturaleza, que no explica.

III.2.4. Necesidad de un marco de orientación y devoción. (Necesidad de estructura.)

Como consecuencia de la toma de conciencia de sí mismo como un ente separado de la realidad, el hombre «requiere un cuadro del mundo y de su lugar en él que esté estructurado y tenga cohesión interna»¹²⁹. Esto le permite orientarse respecto a un punto fijo para organizar todas las impresiones que le llegan. Por los ejemplos que pone Fromm, ese «punto fijo» debe ser entendido como una «cosmovisión», una creencia. Si el plano está equivocado respecto a la realidad es igualmente eficaz de cara a su función psíquica. Se trata de un marco ideológico que, según Fromm, «nunca estuvo completamente equivocado ni tampoco completamente acertado. Siempre ha sido una aproximación suficiente a la explicación de los fenómenos que sirva para el fin de vivir. La imagen teórica corresponde a la verdad sólo en el grado en que la *práctica* de la vida está libre de sus contradicciones y de su irracionalidad»¹³⁰.

Además de situarse en un plano como guía para la acción, el hombre necesita una meta. El animal tiene resuelto el problema gracias a su equipo instintivo; sólo tiene que dejarse vivir. El hombre puede elegir muchas direcciones, necesita, entonces, un punto focal de su actividad. Este punto lo denomina Fromm objeto de devoción. Su función es «coordinar sus energías en una dirección», además de elevarlo por encima de su existencia aislada, con sus dudas e inseguridades. Se trata de un punto por encima de su ego aislado; es un fin superior por el que se trasciende a sí mismo, saliendo del infierno del ego-centrismo.

Estamos, pues, ante una necesidad de estructura que gire en torno a un punto focal. No es sólo una ordenación de «datos», sino un sistema en el que cada elemento cobra significado referido a la figura central que define el sistema: su dirección, su sentido, su meta.

¹²⁹ Fromm, *Destructividad*, p. 235.

¹³⁰ *Ibidem*.



No hay cultura que no posea esta estructura, dice Fromm. Los niños muestran igualmente esta necesidad y se fabrican su marco de orientación utilizando los pocos datos con que cuentan¹³¹.

Se ha encontrado Fromm con una necesidad que, si es evidente a nivel humano con sus específicas características, lo es en cualquier aspecto funcional de dicha realidad. No en balde es el tema central del pensamiento actual. Piaget ha puesto en evidencia¹³² cómo todas las escuelas psicológicas han abocado a este aspecto como punto central de sus respectivas posiciones. No vamos a entrar a comparar los distintos tipos de estructuración propugnados, que, en definitiva, vienen determinados por el distinto enfoque metodológico y el aspecto de los procesos psíquicos que se considere. El hecho es que en todo proceso psíquico, en efecto, existe una exigencia de estructuración, de “patrones”, “patterns” o “señales” para conducirse. Al nivel que se coloca Fromm, dicha estructuración responde a la necesidad de que “todo el sujeto” comprenda —estructure— “todo el objeto” del modo que le permiten y exigen sus capacidades, entre las cuales está la capacidad teórica.

A efectos de juzgar la posible verdad de esta estructuración, conviene tener en cuenta —siguiendo el criterio de Fromm que antes hemos visto— la función que debe desempeñar: proporcionar la referencia acerca de la ubicación del sujeto que permita su actividad en el medio, con sentido de unidad, y el ejercicio de las potencialidades y la unión práctica con el objeto, ya que la necesidad parte del sentimiento angustioso de separación. Esta necesidad de unión está en el centro de los distintos “puntos focales” propuestos a lo largo de la cultura humana.

Es tal la importancia psicológica de la función que viene a desempeñar el marco de referencia, que se hace difícilmente evitable la reacción meramente emocional y actitudinal ante cualquier dato nuevo que ponga en peligro la verosimilitud del marco y la unidad de la realidad y del grupo social que se rige por dicho marco. Sólo así se explica que históricamente se haya respondido con la violencia a argumentos meramente teóricos o incluso científicos. La obra de C. F. von Weizsäcker, *La importancia de la ciencia*, contiene interesantes argumentos a favor de cuanto decimos¹³³.

¹³¹ Ver Fromm, *Destructividad*, p. 235.

¹³² Ver Piaget, *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, cap. I.

¹³³ Weizsäcker, *La importancia de la ciencia*, Ed. Labor. Barcelona, 1968.

También la etología ha puesto en evidencia la importancia de esta unidad estructural con el medio al que el animal es accesible. Recuérdese la existencia del “territorio” como delimitación del habitat. El mismo reflejo de orientación-investigación de Pavlov, así como su concepto de unidad funcional del cortex; los esquemas espacio-temporales o *patterns* por los que todo animal se conduce, etc. Toda la obra de Mucchielli, *Introducción a la Psicología estructural*, a la que ya hemos hecho referencia, es una demostración de la necesidad de funcionamiento estructural de todo organismo, sin solución de continuidad entre los diferentes niveles.

La específica aportación de Fromm, al referirse sólo al nivel humano, es que el propio sujeto es parte de los datos a estructurar por él mismo. No en balde la necesidad —consciente— de unidad surge de la percepción de sí como entidad separada. Este hecho, irrenunciable, hace que la conjunción con el medio sea interactiva, no reactiva. El medio impone unas condiciones para la satisfacción de las necesidades, pero las necesidades inciden a su vez en la estructuración de ese medio, tanto si son satisfechas como si son negadas. Del contacto con el medio el hombre adquiere una segunda naturaleza, o carácter, pero siempre referida a la primera, que no desaparece. Por ello no sólo las contradicciones históricas, sino las existenciales, seguirán operando.

Con todas las reservas que supone el pasar al campo fisiológico, queremos recoger aquí, a propósito de lo que acabamos de decir, unas precisiones de Le Ny acerca de la función del reflejo condicionado (RC). Y lo recogemos porque precisamente se utiliza este mecanismo para afirmar la total condición de adquirida de la naturaleza humana. Dice Le Ny¹³⁴ que entre la respuesta condicionada y la incondicionada existe una diferencia: la RI consiste en la conducta “comer” (se refiere a los clásicos experimentos de Pavlov en los cuales el estímulo incondicionado sería, naturalmente, la comida) y está integrada por los movimientos de masticación y deglución, mientras en las RC sólo se produce la salivación. ¿Por qué el EC evoca sólo la reacción salival?, se pregunta Le Ny. Porque sólo ella tiene un valor biológico, al *preparar* el acto nutritivo: la salivación condicional anticipada *es útil al animal*; por el contrario, la anticipación de la masticación y la deglución no tiene sentido, sería inútil e incluso desventajosa. Por eso, dice Le Ny, el estímulo condicionado no es una simple sustitución del estímulo incondicionado,

¹³⁴ Le Ny, *El condicionamiento*, p. 22 y ss.

teniendo en cuenta además que la supresión del EI provoca la extinción de la RC. Esto supone que el EC opera como una *señal* del otro, que es como lo denomina a menudo Pavlov.

«En este sentido —concluye Le Ny—, la concepción pavloviana del condicionamiento como *señalización* se opone radicalmente al esquema de sustitución: el EC no toma el lugar del EI, sino que establece con él una relación original, un *enlace*, en el sistema nervioso del sujeto, y esta estructura, que engloba a la vez los dos acontecimientos del medio (los estímulos incondicional y condicional) y la reacción adaptada del organismo, es lo que constituye el condicionamiento»^{134 bis}.

La presencia de la necesidad y las exigencias funcionales del organismo a cada nivel es evidente, pues, en el origen y en la evolución del significado de los estímulos. Pretender que una señal es sustituida por otra: que el lenguaje —o segundo sistema de señalización—, o el carácter —o segunda naturaleza—, se ha librado de las exigencias de funcionamiento de toda naturaleza primaria, creemos que es algo fuera de toda prueba empírica o experimental.

Fromm, consciente de esto, afirma decididamente:

«La posición que aquí tomamos es que el hombre tiene un objetivo inmanente, que la constitución biológica del hombre es la fuente de las normas para la vida»¹³⁵.

III.2.5. Necesidad de relación, raigambre o “pertenencia”

Decíamos, al plantear el tema de la naturaleza humana, que la necesidad fundamental del hombre era la de relacionarse con sus semejantes y con la naturaleza, como única forma de satisfacer las exigencias de sus potencialidades: actualizarse. Esto es lo mismo que decir que la necesidad fundamental es la de ser activos. En realidad, todas las diferenciaciones que hace Fromm sobre las necesidades existenciales no son más que especificaciones de la necesidad que define al hombre como ser capaz de actividad libre y consciente.

La necesidad de relación, que ahora nos ocupa, entendida como raigambre o pertenencia, añade, en efecto, una dimensión importante a la mera relación. En primer lugar, es evidente que nos estamos refiriendo a una necesidad social, pero de tal tipo que anule el vacío de la separación que se inicia al nacer.

^{134 bis} *Ibidem*.

¹³⁵ Fromm, *Destructividad*, p. 263.

La soledad es, efectivamente, uno de los miedos esenciales del hombre. El aislamiento, el “ostracismo”, es el peor mal. Para conservar la salud mental el hombre tiene que relacionarse, sentirse uno con los otros. Esta es una necesidad más fuerte que la vida y el sexo. La sensación de completa soledad y separatividad se aproxima a la locura. De forma que, dice Fromm:

«Este temor al aislamiento y al ostracismo, más que el “miedo a la castración”, es lo que nos conmina a reprimir la advertencia de todo aquello que es tabú, ya que tal conocimiento podría significar ser diferentes, quedar separados, y por lo tanto condenados al ostracismo»¹³⁶.

Este tipo de relación que aquí se contempla, definido como necesidad de raigambre o de “pertenencia” (*need to belong*), no tiene que ver con el contacto físico, se refiere a la participación en aquellas ideas, valores o normas sociales que ofrecen al individuo un sentimiento de comunión. Se puede vivir aislado físicamente y estar conectado con el mundo de forma espiritual, como el monje en su celda o el prisionero político que se siente unido a sus compañeros de lucha. Y se puede estar conectado físicamente y sentirse totalmente aislado, en cuyo caso, pasados ciertos límites, se corre peligro de desintegración mental. Porque:

«Esta falta de conexión con valores, símbolos o normas, que podríamos llamar soledad moral, es tan intolerable como la soledad física; o, más bien, la soledad física se vuelve intolerable tan sólo si implica también soledad moral»¹³⁷.

Fromm describe así, con Balzac, esta necesidad compulsiva de evitar el aislamiento:

«Pero debes aprender una cosa, imprimirla en tu mente todavía maleable: el hombre tiene horror a la soledad. Y de todas las especies de soledad, la soledad moral es la más terrible. Los primeros ermitaños vivían con Dios. Habitaban en el más poblado de los mundos: el mundo de los espíritus. El primer pensamiento del hombre, sea un leproso o un prisionero, un pecador o un inválido, es éste: tener un compañero en su desgracia. Para satisfacer este impulso, que es la vida misma, emplea toda su fuerza, todo su poder, las energías de toda su vida»¹³⁸.

¹³⁶ Fromm, *Cadenas*, p. 106.

¹³⁷ Fromm, *Miedo*, p. 45.

¹³⁸ Balzac, citado por Fromm, *op. cit.*, p. 46.

Dice Fromm que no hay nada de misterioso en este impulso de la vida, que se deriva, según él, de la dicotomía existencial originaria (de la autoconciencia) y de la necesidad de cooperación para subsistir como individuo. Necesidad esta última esencial al niño respecto del adulto: «la posibilidad de ser abandonado a sí mismo es necesariamente la amenaza más seria de toda la existencia del niño»¹³⁹.

No queremos insistir demasiado en este aspecto, pero es preciso constar que la necesidad de relación es común a todo el reino animal. No creo que sea preciso citar pruebas. El origen común es indiscutible y supone que estamos ante una necesidad de la vida mucho más compleja que lo que parece deducirse de la necesidad pragmática de cooperación. Por lo que respecta a la autoconciencia, insistimos en que, en todo caso, es lo que hace que la necesidad animal se haga racional o específicamente humana.

En este sentido es ilustrativo para todos los niveles que en el racional emerja un componente ético en la necesidad. Ello habla de la presencia de un “código” por el que el sujeto se identifica a sí mismo y a su grupo, a su especie, de tal modo que la ausencia de tal código supone la desintegración del “yo”, es decir, de la mente. Una fuerza tan definitiva de este común código de ideas, valores y normas no puede estar apoyada solamente en intereses prácticos, que podrían salvarse individualmente. Su apoyo, entendemos, está más allá: hunde sus raíces en la *afectividad*.

La necesidad de relación, a cualquier nivel, no es más que la expresión, adecuada al nivel, de la querencia esencial y motriz. Una querencia que también exige formas, y que es protagonista de primer orden en la biografía del hombre. Ella es el eje de la representación metafórica —primaria— y sigue siendo, junto con el “orden metonímico”, el lastre que mantiene a la nave en posición de navegar.

El “orden metafórico” (para utilizar la terminología estructuralista, ya que nos vamos a referir a sus planteamientos¹⁴⁰) supone la referencia de conjuntos estructurados como totalidades entre sí; actividad mental que está en el origen del conocer y que, como vimos, está impulsada y dinamizada por el componente emocional autorreferente de la naturaleza humana. En el plano de la necesidad (que en definitiva es una) radica la continuidad de dicho “orden metafórico”. El “orden metonímico”,

que permite la generalización de lo aprendido, y que está presente en la transferencia psicoanalítica, debe siempre, para ser operativo, insertarse en el metafórico, que permite salir de lo particular para relacionar los distintos planos en un todo, presidido por la querencia. La libido cobra así su profundo significado y su amplia dimensión como abanico de querencias que hace referencia a todas las capacidades del niño. Que la libido en sus orígenes se presente como exclusivamente sexual, depende más de la madre que de la libido. Los deseos sexuales y la consiguiente castración para dar paso al “orden metonímico” no puede ser considerado como modelo de génesis, todo lo más sería un caso particular. Pero aun así, la pretendida castración no supone la total cesión de la necesidad biológica a la epistemológica en orden a lo ontológico; siendo así que siempre que subsiste una estructura, como dice Claudio Tullio Altan¹⁴¹, es porque existe una función precisa que ella debe desempeñar, y «la función de una estructura cultural (modelo simbólico) consiste en resolver un “problema” humano de conducta», teniendo en cuenta que «un problema es siempre problema *para alguien*, en relación con *algo*, es decir, que se inscribe en el ámbito de una “situación existencial problemática” (...), comprendiendo, pues, al hombre mismo junto con las condiciones del medio en que vive en relación con los demás hombres»¹⁴². Recogiendo así el hecho social, no sólo los aspectos sociológicos e históricos, sino también los biopsicológicos; como dice Lévi-Strauss:

«El hecho social total, pues, se presenta con un carácter tridimensional. Debe hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos; la dimensión histórica, o diacrónica; por último, la dimensión fisiopsicológica»¹⁴³.

Claro que a esto aduciría Sebag que «el ser de la necesidad desvelado más allá de las diversas modalidades culturales no puede darnos nunca más que el esbozo de la forma misma de la cultura, nunca su contenido: ahora bien, es este último el que debe ser comprendido»¹⁴⁴. Efectivamente es el contenido el que nos interesa, pero es un error pretender que el contenido depende sólo de un orden lógico, trascendente, aplicado a la realidad, como si esta realidad, *que contiene a la necesidad*,

¹⁴¹ Altan, *Estructuralismo y antropología*, p. 84 ss.

¹⁴² Altan, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴³ Lévi-Strauss, citado por Altan, *op. cit.*, p. 89.

¹⁴⁴ Sebag, *Marxismo y estructuralismo*, p. 169.

¹³⁹ Fromm, *Miedo*, p. 47.

¹⁴⁰ Ver Sebag, *Marxismo y estructuralismo*, p. 159 ss.



no impusiera a su vez otro orden necesario tan determinante del contenido como que él mismo es un “dato” al que debe referirse la lógica. Porque si «El universo sensorial, afectivo, aparece (...) como el que suministra una materia prima de la que el entendimiento se nutre para significar una cierta organización lógica de lo dado que es independiente de las formas de su exteriorización»¹⁴⁵, y si «El intelecto no organiza lo dado sino porque el sujeto está ya sensibilizado, presente de un modo primordial que es irreductible a las construcciones que vendrán a caracterizarlo»¹⁴⁶, y, aunque sea cierto que «el concepto de “naturaleza humana” no pueda encontrar ningún contenido a nivel de la variedad de costumbres, de comportamientos, de actitudes»¹⁴⁷, no puede deducirse de ello que «el lenguaje que significa el campo afectivo introduce una subversión que excluye toda identidad entre las dos caras del fenómeno (afectividad y lenguaje)»¹⁴⁸; porque si «es posible desvelar aquello que implica para el hombre su encuentro con el significante, su articulación con el orden simbólico»¹⁴⁹, lo es precisamente porque la naturaleza humana es irreductible al contenido. Porque “lo que implica para el hombre su encuentro con el significante”, como lo demuestra la etnología y el psicoanálisis, no es la castración, sino la articulación de función y estructura, que, en su desarrollo diacrónico, evidencia el comportamiento de una naturaleza, es decir, su esencia dinámica, sus leyes. La pretendida ruptura entre contenido y función es, a todas luces, una mera abstracción que no tiene base real ni epistemológicamente ni desde el punto de vista del comportamiento, empírica y experimentalmente comprobable, del ente humano. Es un intento inútil de querer someter la praxis a la teoría en un afán de objetividad descarnada, que no tiene lugar en el mundo humano. Sólo en “teoría” puede pensarse que los datos sobre los que se aplica el lenguaje están exentos de la teleología inmanente a los sujetos. Y a través del concepto de praxis —o de experiencia— que a lo largo de este trabajo venimos defendiendo, está claro que no se trata de una teleología en abstracto, sino que está siempre referida al objeto, en el cual incide humanizándolo, al imponerle una serie de estructuras funcionales que también determinan el contenido, introduciendo los juicios de valor y las normas (o plano moral), cuya necesidad es ya un

¹⁴⁵ Sebag, *op. cit.*, p. 154.

¹⁴⁶ Sebag, *ibidem*.

¹⁴⁷ Sebag, *op. cit.*, p. 154.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Sebag, *op. cit.*, p. 155.

contenido que define la realidad al mismo rango que cualquier otro plano; e introduciendo también una serie de estructuras sociales que cumplen la función afectiva y que asimismo son parte del objeto. Porque, aunque la praxis se dé en un contexto ya simbolizado, es evidente que esa simbolización contiene a la estructura emocional, reflejo de la necesidad biológica, bien en forma de conflicto afirmado o negado (ideología); como es evidente que la praxis individual es a su vez una confrontación dialéctica entre la misma estructura psico-biológica, irreductible, y su afirmación o negación por parte del lenguaje simbólico; convirtiéndose así el sujeto en protagonista del drama, que, si bien tiene ya el papel asignado, posee el registro de contrastes entre lo ya escrito y sus exigencias como ente capaz de actuar y de sufrir consecuencias. Así, aunque la trama esté urdida, el sujeto actor puede, al entrar en *situación*, introducir cambios más o menos radicales o sustantivos aún dentro de las coordenadas impuestas por la realidad; y lo puede hacer en tanto en cuanto esa misma realidad escrita mantiene una definición del propio sujeto, ya que él también es parte de la realidad.

El hecho de que el grupo tenga ese poder prioritario sobre el individuo se debe precisamente a una necesidad propia del individuo a la cual el grupo responde; por ella surge y por ella se mantiene. Y, situados en el plano ontológico, también ella es parte del contenido.

En el campo de experimentación psicosocial que permite la Dinámica de Grupos se ve el poder de cohesión y de dinamismo que radica en la necesidad afectiva y en su despliegue práctico que, de conflicto en conflicto, va acercando al grupo y al individuo a su conocimiento real, que es el conocimiento de sus posibilidades de funcionar. Y ello no es ninguna abstracción, supone un contenido conceptual diverso y progresivo, un estado afectivo de diferente cualidad y un nivel de mayor o menor operatividad con la realidad. Esto quiere decir que la significación es un proceso de ida y vuelta que termina por desvelar la funcionalidad, en la que sujeto y objeto se identifican sin reducirse, quedando ambos liberados: el uno de la opresión del otro. En efecto, en ese encuentro funcional toda “ruptura primordial” entre el “orden significante” y la “dialéctica humana”¹⁵⁰ debe quedar superada. Entonces la praxis y la teoría serán una sola cosa, coincidiendo la teleología del sujeto y la teleología del objeto.

Entendemos que del hecho de que en la realidad no coinci-

¹⁵⁰ Siguiendo el planteamiento de Sebag, *op. cit.*, p. 149.



dan no debe deducirse la ruptura como un a priori esencial, sino como la consecuencia de un orden subvertido: el orden de relación inmediata suplantado por el fetichismo de la cosa. Subversión introducida por una finalidad ajena a la relación en sí y que se dirige a la posesión del objeto de forma constrictiva y exclusiva, en todos los tipos de apropiación que puedan darse: afectiva, intelectual, económica, doctrinal, física, etc., etc. Formas de propiedad que vienen introducidas a su vez por una carencia, una falta, un límite del sujeto o del objeto. Carencia que no se resolverá poseyendo sino produciendo, creando.

Así entenderemos mejor la función nodular de la relación afectiva madre-hijo (el “Edipo”) propuesta por Fromm como base del desarrollo caracterial.

«Es uno de los méritos de Freud —dice Fromm— el haber descubierto la hondura de la fijación a la madre como problema central del desarrollo normal y patológico (el “complejo de Edipo”). Pero se vio obligado por sus propias premisas filosóficas a interpretar esta fijación como sexual, y así redujo la importancia de su descubrimiento. Sólo hacia el fin de su vida empezó a ver que había también un apego preedípico a la madre. Pero no pudo ir más allá de estas observaciones marginales y no revisó el concepto antiguo de “incesto”»¹⁵¹.

Cita Fromm a continuación a Ferenczi y Bowlby como psicoanalistas que «han visto la verdadera índole de la fijación a la madre». También cita los experimentos con primates (Harlow, Maggauh y Thompson) y con bebés (Spitz y Cobliner), los cuales «han demostrado claramente la suprema importancia del vínculo que une a la madre»¹⁵². Esta afirmación está basada en aquella en la que reside el análisis de las necesidades existenciales: «Las fuerzas más poderosas que motivan la conducta del hombre nacen de las condiciones de su existencia, de la “situación humana”»¹⁵³.

Las condiciones existenciales del niño respecto de la madre son, en principio, de total dependencia; ella es la fuente de todos los bienes y a ella tiende, pero también tiende a ampliar su círculo de estímulos y de relaciones y en este camino puede interferirse la madre, impidiéndolo. «El amor materno empieza con la unión y termina con la separación.» «Así la relación

madre-hijo es paradójica y, en cierto sentido, trágica. Requiere el amor más intenso por parte de la madre, y, no obstante, ese mismo amor debe ayudar al hijo a alejarse de ella y a hacerse totalmente independiente.» «Si se sintiera en el amor materno la necesidad de fusión, significaría la destrucción del hijo como ser independiente, ya que el niño necesita salir de su madre y no permanecer atado a ella»¹⁵⁴.

La primera etapa del niño ha sido denominada por Freud como “narcisismo primario”. En ella el niño no tiene experiencia más que de su cuerpo y necesidades fisiológicas y de afecto. Aún no siente el “yo” como independiente del “tú”. Está unido con el mundo que le rodea, pero sin conciencia de la realidad y de la individualidad. Esta es la base de la dependencia impotente ante la madre y de la gran influencia del tipo de relación que la madre establezca. En esta relación el sujeto se juega la posibilidad de salir o no salir de ese narcisismo: si el niño no desarrolla la capacidad de amar, o si la pierde, las etapas posteriores de su vida pueden también estar presididas por el “narcisismo secundario” (no normal, como lo es el primario), con la particularidad de que «el narcisismo es la esencia de todas las enfermedades psíquicas graves. Para las personas narcisistamente afectadas, no hay más que una realidad, la de sus propios pensamientos, sentimientos y necesidades». «El narcisismo es el polo opuesto de la objetividad, la razón y el amor»¹⁵⁵.

Este importantísimo proceso que se desarrolla en torno a la existencia o falta de amor es descrito por Fromm del modo siguiente: el narcisismo primario se supera lentamente por «una conciencia creciente de la realidad exterior y por el correspondiente sentimiento, cada vez más acentuado del “yo” como independiente del “tú”. Este cambio ocurre primero en el plano de la percepción sensorial, cuando las cosas y las personas son percibidas como entidades diferentes y específicas, percepción que es base de la posibilidad del lenguaje: nombrar las cosas presupone reconocerlas como entidades individuales e independientes»¹⁵⁶. Y en el mismo plano de prioridad sensorial y emocional continúa: «se necesita más tiempo para que la fase narcisista sea superada emocionalmente; hasta la edad de siete u ocho años, para el niño las otras personas existen sobre todo como medios para satisfacer sus necesidades. Son intercambia-

¹⁵⁴ Fromm, *op. cit.*, pp. 35-36.

¹⁵⁵ Ver citas en *Sociedad*, pp. 35-36.

¹⁵⁶ Fromm, *Sociedad*, p. 36. (Fromm remite en este punto a la obra de Piaget *La representación del mundo en el niño*. Ver nota a pie de página.)

¹⁵¹ Fromm, *Destructividad*, p. 237.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Fromm, *Sociedad*, p. 31.

bles en la medida en que desempeñan la función de satisfacer esas necesidades, y es sólo hacia los ocho o nueve años cuando otra persona es percibida de tal suerte que el niño puede empezar a amar, es decir, según la formulación de H. S. Sullivan, a sentir que las necesidades de otra persona son tan importantes como las suyas propias»¹⁵⁷.

Entre las experiencias de psicología infantil citadas por Fromm hay suficientes pruebas de la trascendencia de la relación del niño con el mundo, en su comienzo, y de las consecuencias graves que acabamos de analizar, que se derivan de una conducta maternal (o amorosa) defectuosa en la relación del bebé.

Nos parece, por tanto, totalmente justificado que Fromm derive de estos hechos que, en la situación humana, existe la necesidad esencial de relación y de relación afectiva.

Esta relación tiene además una dimensión trascendente, ya que posee la facultad de crear. «En el acto de la creación el hombre se trasciende a sí mismo como criatura, se eleva por encima de la pasividad y de la accidentalidad de su existencia hasta la esfera de la iniciativa y la libertad»¹⁵⁸. Esta dimensión de la necesidad de relación (o actividad) es igualmente imperativa e inexcusable, de forma que, de no poder ser satisfecha, digamos de modo productivo, tomará una segunda vía: la destrucción. «Hay otra manera de satisfacer esa necesidad de trascendencia: si no puedo crear vida, puedo destruirla. Destruir la vida también es trascenderla»¹⁵⁹.

Así, «la destructividad es una potencialidad secundaria, enraizada en la existencia misma del hombre, y tiene la misma intensidad y fuerza que puede tener cualquier otra pasión»¹⁶⁰.

Este es un aspecto, como dijimos al principio del capítulo, esencialmente diferenciador de la postura de Fromm respecto de las posiciones ortodoxas freudianas, que ponen en el origen de la psicología dinámica el par antinómico de Eros y Tánatos. Para Fromm, «Creación y destrucción, amor y odio, no son dos instintos que existan independientemente. Los dos son soluciones de la misma necesidad de trascendencia; y la necesidad de destruir surge cuando no puede satisfacerse la voluntad de crear. Pero la satisfacción de la necesidad de crear conduce a la felici-

dad, y la destructividad al sufrimiento, más que para nadie para el destructor mismo»¹⁶¹.

He ahí la diferencia entre una necesidad primaria y otra secundaria, entendida en el sentido frommiano.

Pues bien, para llegar al acto creador, a la verdadera actividad humana, el sujeto debe nacer del todo, es decir, romper el cordón umbilical de dependencia afectiva y pasiva de la madre. Esta necesidad de ruptura es la que se quiere defender con el tabú del incesto, según Fromm. Por la relación “incestuosa” con la madre el hombre está unido a su patria natural: a los lazos de la sangre, la naturaleza, el suelo... Sin embargo, si quiere cumplir las posibilidades de su especie tiene que abandonar las raíces *naturales* y encontrar nuevas raíces *humanas*¹⁶².

Estas raíces naturales “incestuosas” no se agotan en la madre; el incesto no termina en la fijación a ella, se extiende a los parientes consanguíneos: la familia, el clan, «y después el Estado, la nación o la Iglesia asumen la misma función que la madre individual desempeñó originariamente para el niño»¹⁶³.

Estamos aquí justo en el eje del “Edipo”. En Freud, el sexo explicaba bien el proceso del paso de la patria “natural” a la humana: el sexo explicaba la fijación a la madre y el odio al padre; y la castración, el paso de la biología a la cultura. ¿Cómo resuelve Fromm este paso? En primer lugar, no es el sexo el significado o función del incesto, sino la emocionalidad. Dice Fromm a propósito del Edipo freudiano:

«Al dar una significación fundamental a la tendencia incestuosa, se reconoce la importancia del vínculo con la madre; al explicarla como tendencia sexual, se niega el significado emocional —que es el verdadero— de ese vínculo»¹⁶⁴.

El deseo incestuoso de simbiosis con la madre se opone a todas las exigencias de la vida del adulto; es, por tanto, un vínculo *afectivo irracional*, que impide el ejercicio de todas las capacidades del individuo y, en consecuencia, su desarrollo. Es, desde luego, algo a superar. Y esta superación está directamente vinculada al ejercicio de las capacidades. Así, dice Fromm, no es el sexo el que fija a la madre, sino más bien el que ayuda a separarse de ella, al llegar a la adolescencia. Cuando la fijación a la madre es tan fuerte que ha cambiado la función normal

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Fromm, *Sociedad*, p. 38.

¹⁵⁹ *Ibidem*. (Subrayado por Fromm.)

¹⁶⁰ Fromm, *op. cit.*, pp. 38-39.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Ver Fromm, *Sociedad*, p. 39.

¹⁶³ Fromm, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶⁴ Fromm, *op. cit.*, p. 42.



de la tendencia sexual, entiende Fromm, que la interpretación del deseo sexual hacia la madre es ésta: es una defensa contra el deseo de volver a la entraña materna, porque mientras esto conduce a la locura o a la muerte, el deseo sexual es compatible con la vida. Por otro lado hay que considerar que la cualidad de ese deseo sexual nada tiene que ver con el deseo del adulto: no es un deseo de actividad voluntaria, sino de ser conquistado y poseído por la madre; de pasividad¹⁶⁵.

De forma que, en esta nebulosa emocional, sigue estando en juego la emergencia de la individualidad y la razón, esto es, la actividad libre y consciente. Y en esta emergencia estamos viendo que la misma relación afectivo-emocional es condición “*sine qua non*” y a la vez puede convertirse en obstáculo radical. (A través de la relación emocional originaria puede el individuo acceder al objeto humano en mayor o menor grado —en juego con otras condiciones— o quedarse anclado en estructuras de significación primariamente emocionales.)

La encrucijada parece ser la misma que la propuesta por la interpretación freudiana ortodoxa, especialmente por la explicitación estructuralista de la misma. En ambas propuestas (freudiana y frommiana) es la madre la vía de referencia a la “mente de la especie”. En la interpretación freudo-estructuralista lo es, como ya vimos, porque el niño, a través del deseo de la madre, encuentra al padre, metáfora de la cultura. En la propuesta de Fromm, la madre imprime, desde sí misma, la ley de la naturaleza en el niño; con ella va «la afirmación de la vida, la libertad y la igualdad que impregna la estructura matriarcal»¹⁶⁶. Esta inmersión en la naturaleza lleva la contrapartida de imposibilitar al sujeto el desarrollo de su individualidad y su razón. El niño anclado en la madre es incapaz de progreso.

Por el mismo método de interpretación histórico-antropológica (Bachofen) —totalmente especulativo, por otro lado—, deduce Fromm el papel del padre: el hombre, al no estar enraizado en la naturaleza, por estar desprovisto de la capacidad de engendrar hijos, se ve obligado a «desarrollar su razón, a levantar por sí mismo un mundo de ideas, principios y cosas que reemplacen a la naturaleza como base de la existencia y la seguridad»¹⁶⁷. «La relación del hijo con el padre no tiene la misma intensidad que la relación con la madre, porque el padre no tiene nunca el papel envolvente, protector y amoroso que

tiene la madre en los primeros años de la vida del hijo. Por el contrario, en todas las sociedades patriarcales la relación del hijo con el padre es de sumisión por un lado y de rebelión por el otro, y esto lleva en sí mismo un factor permanente de disolución»¹⁶⁸.

No vamos a insistir en el carácter de esta relación, que desarrollamos con más detalle al hacer el análisis del “complejo de Edipo”. Recordemos solamente que en la relación padre-hijo se basa la fuerza y el derecho y que «el padre representa la abstracción, la conciencia, el deber, el derecho y la jerarquía». Según Fromm, el padre ama al hijo porque es el continuador de sus ambiciones y riquezas y el hijo debe someterse a sus deseos para no entrar en guerra con él mientras no tenga posibilidades de defensa; una vez que así sea, el destino del hijo será destronar al padre para ocupar su lugar, mientras, al hacerlo, ha asumido su ley.

En la interpretación frommiana vemos, pues, dos vías de interacción: la vía materna, libre y natural, por la que se desarrolla una “conciencia maternal”, que se rige por los principios del amor y de la vida, y la vía paterna, impuesta y artificial, que se traduce en una “conciencia paternal” (super-ego), que se rige por la ley de la cultura, cuyos aspectos positivos son: razón, disciplina, conciencia e individuación, y cuyos aspectos negativos son: jerarquía, opresión, desigualdad y sumisión. Más propiamente, ambos principios, *morales*, son definidos por Fromm como conciencia humanista y conciencia autoritaria.

Esto supone un núcleo dicotómico —y dialéctico— en el que «las voces del padre y de la madre hablan idiomas diferentes; en realidad, parecen decir cosas contrarias. Pero la contradicción entre el principio del deber y el principio del amor, entre la conciencia paterna y la materna, es una contradicción inherente a la existencia humana, y hay que aceptar los dos términos de la contradicción»¹⁶⁹.

El mantenimiento de los dos principios en pugna justifica que Fromm siga denominando a la relación originaria de la personalidad como “complejo de Edipo”, a pesar de haberse distanciado de la interpretación sexual que caracteriza al concepto freudiano.

Fromm, judío como Freud, mantiene la pugna con el padre, pero no sólo por lo que hace a la relación con el hijo, sino también por lo que se refiere a la relación con la madre. En

¹⁶⁵ Fromm, *Sociedad*, p. 45.

¹⁶⁶ Fromm, *Sociedad*, p. 44.

¹⁶⁷ Fromm, *Sociedad*, p. 45.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Fromm, *Sociedad*, p. 47.



el origen de la relación triangular está la intromisión del padre como propietario del hijo, y, en tanto que tal, destructor del orden natural, y creador de un orden nuevo y artificial. Cada historia individual reproduce la historia de la humanidad, que ha pasado de un orden matriarcal, vinculado a la naturaleza (que se traduce en un culto a sus diferentes aspectos: ciclos productivos, diosas madres, animales, etc.), a un orden patriarcal, impuesto por el varón, que desarrolló sus capacidades de especie gracias a su relación activa con la naturaleza (el cultivo de la tierra, el arte, los oficios, el comercio), que le confiere poder, convirtiéndose en padre de familia, en sacerdote, en rey y, destruyendo a la "Gran Diosa", en Dios paternal en el cielo. Con el favor concedido a uno sólo de los hijos (el "favorito") mantiene la jerarquización y la desigualdad entre hermanos. Las Sagradas Escrituras están llenas de "favoritos" del padre y ellas constituyen la historia del pueblo "favorito" de Dios. El incesto es declarado tabú y la fijación al suelo, prohibida. «La historia humana comienza con la expulsión del hombre del paraíso.» «La historia judía empieza con la orden dada a Abraham de abandonar el país en que ha nacido y de ir al "país que no conoces"»¹⁷⁰. La sucesiva aparición de las religiones del amor son el reflejo de la conciencia maternal que subyace al orden patriarcal, y el cristianismo es además la superación del "favoritismo" por una doctrina "supranacional". Naturalmente, más recientemente las creencias socialistas serían la afirmación práctica de este principio inherente a la relación natural del hombre libre, universal y fraternal.

A su vez, el principio natural de enraizamiento, si no se con-
juga con el racional, corre el riesgo de anclarse en fijaciones irracionales a figuras maternas: el Estado, la raza, la nación...

Ambos principios han de enfrentarse y resolverse, pues, para llegar a un desarrollo armónico del individuo humano.

Estamos así ante una interpretación más de la historia onto y filogenética que puede resultar más o menos verosímil y sugerente, pero que no pasa de ser una mera hipótesis especulativa. Es curioso que, comparando las dos interpretaciones del "Edipo" examinadas hasta aquí, observemos que es precisamente la estructuralista la que tiene un fundamento más biológico, que parece dejar en exclusiva a la mujer, que, según cumpla o no cumpla su función de desear al varón y de considerarle portador de un orden cifrado, reenvíe o no a la especie a dicho orden. Sería interesante seguir esta hipótesis a través de la

moderna evolución de la mujer. Es curioso a su vez, por no decir otra cosa, la distribución de papeles que hace Fromm entre los sexos, que recuerdan un régimen rural de cultura y posesión, que no otra cosa es la interpretación de la historia a que él se refiere, convirtiendo, al hacerlo, lo que sólo es circunstancial, en ley general. Y, aún así, es interesante observar la facilidad con que traspasa al varón la "relación activa con la naturaleza", después de considerar que en el relato de la creación vemos que «la mujer es más inteligente, activa y osada que el hombre, y sólo después de la "caída" anuncia el Dios patriarcal que el hombre mandará sobre la mujer»¹⁷¹. Así pues, Fromm, en cuanto varón, sigue diferenciando un orden matriarcal y otro patriarcal, no sólo por la ubicación del poder, sino por la especificación de funciones, al extremo de hacer una ley general respecto del desarrollo de la capacidad racional como específica función del varón, pasando por alto, como cualquier otro varón que se haya planteado el tema, que, si algún individuo de cualquier especie tiene alguna posibilidad de relacionar causa y efecto, es la hembra. Y no sólo en el aspecto sexual, puesto que en la especie humana como en otras especies es la hembra la encargada de recoger los alimentos para la prole, con lo que es a ella a la que se le ofrecía la ocasión de comprender que algo opera como semilla. Además de estas consideraciones empíricas se puede observar, a través de la Etología, Zoología y Psicología animal, que las hembras son siempre más activas, especialmente en los antropoides, siendo más susceptibles a los nuevos estímulos. En casi todas las experiencias con chimpancés, es la hembra la que responde con la "curiosidad" que dará lugar a un nuevo aprendizaje. En fin, que todo hace pensar que, a determinado nivel de complejidad cultural, la función de procrear —hasta hace pocos años la mujer ha parido una media de quince hijos— es la que la ancla en una actividad sedentaria, comenzando así la división del trabajo, correspondiendo a la hembra el servicio afectivo-emocional.

De todos modos, aunque nuestra interpretación tiene más apoyo empírico, no queremos meternos en este terreno, que no hace al caso y también caería en la especulación.

No olvidemos que lo que Fromm propone en esencia es la existencia de una necesidad vital con dimensiones específicas en la especie humana que están en relación con sus capacidades. Necesidad dinámica y vehículo de significación (conciencia humana), que, como inherente a la naturaleza humana, es inelu-

¹⁷⁰ Fromm, *Sociedad*, p. 50.

¹⁷¹ Fromm, *Sociedad*, p. 50.



dible, pero que puede ser sometida y supeditada al orden convencional creado por la necesidad social o secundaria; supeditación que puede incluso volverse contra el orden natural. Esta oposición de órdenes, natural y cultural, proviene de la intromisión de finalidades externas a la relación natural e inmediata del sujeto con el objeto; finalidad que se refiere a la posesión del objeto y que se ejerce como *poder*.

Así, la propuesta de Fromm salta del plano individual al social —o viceversa—. Definiendo la evolución histórica como la dialéctica de poder establecido frente a poder potencial, o lo que es igual, de poder frente a libertad, ya que libertad —y poder— supone la necesidad vital originaria.

Su tesis acerca del motor político coincide así con las propuestas más clásicas —recordemos a Polibio— y con las conclusiones más actuales de la sociología política y la industrial —recordemos las teorías acerca de la evolución de la burocracia y los intentos de compaginar ésta con el mantenimiento de la iniciativa individual—. Todas las experiencias —por exigencia del buen funcionamiento del método— en el campo de dar participación al individuo, sea en la toma de decisiones respecto a la tarea, sea en la gestión de la organización, están hablando a favor de la existencia en el hombre de una necesidad de sentido (estar enterado), de ejercicio de capacidades, de relación consciente con su especie, de vinculación y demás necesidades que seguiremos examinando y que desbordan la necesidad de supervivencia y seguridad sobre las que está basada la Economía Política; definición de hombre que hace que el dinero se convierta en el centro motor y en amo de su creador.

Concluyamos esta necesidad de relación que ahora estudiamos diciendo que la alternativa es progresar o regresar según se aleje o se acerque a la relación simbiótica con el “adulto” —léase poder—. El destino de esta relación es “estar naciendo” continuamente.

III.2.6. Necesidad de unidad

Se trata de restablecer el sentimiento de unidad entre sí y el resto del mundo natural y humano que ha sido roto por la condición de escisión existencial del hombre.

Ante esta necesidad, el hombre puede “olvidarse de sí”, anestesiano su conciencia mediante las drogas, las orgías sexuales, la danza, el ayuno y los rituales en general. Un estado similar se obtiene subordinando todas las energías a una pasión que lo consume todo, como la de aniquilar, la de poder, fama o pro-

piedad. La identificación totémica con los animales, piensa Fromm que también está relacionada con la necesidad de unidad. En la sociedad cibernética actual, la solución suele ser identificarse con el rol social, sentir poco, “perderse, reduciéndose a una cosa”; convertirse en “uno”, en palabras de Heidegger, en vez de ser una persona. Este sería un “éxtasis negativo”. Todas las formas de “olvidarse de sí” para escapar al sentimiento de escisión son soluciones regresivas del problema. El único camino hacia la unidad sin menoscabo del hombre es el desarrollo pleno de la razón y el amor. Hacerse plenamente humano es llegar a la experiencia de la unidad con el hombre y con la naturaleza.

Este esfuerzo humano por superar progresivamente la escisión existencial preside el desarrollo de todas las religiones humanistas: el taoísmo, el budismo, el judaísmo y el cristianismo. La misma necesidad satisface la antigua religión egipcia del amor a la vida. Esta vieja idea de unidad, «hecho tan revolucionario en la evolución psíquica del hombre como la invención de la agricultura y la industria para su evolución económica»¹⁷², ha perdurado en el cristianismo, en los místicos, en los humanistas del Renacimiento y finalmente en la filosofía de Marx¹⁷³.

A pesar de estas afirmaciones sobre la idea de unidad como descubrimiento humano, Fromm lee en el mito bíblico de la caída del hombre, que había un estado anterior de unidad-identidad hombre-mujer en el que no existía la vergüenza. Es la “caída” la que los convierte en separados o diferentes y les imprime conciencia de culpa. Interpreta Fromm que la caída está originada en la autoconciencia, pero sabe ver la verdadera naturaleza del pecado cuando observa que Adán y Eva no se amaban, ya que se inculparon y no se defendieron mutuamente frente a Dios. Diríamos que en la raíz de la separación no sólo está la falta de amor, sino el enfrentamiento de hecho, en que uno se considera víctima y culpa al otro, pasando a ser el dominante. Sólo el amor puede volver a la pareja a un estado de singularidad y unidad cooperativa que los haga salir de la situación dolorosa de enajenación.

Es preciso destacar dos planos en este fenómeno psíquico de la unidad: el afectivo y el racional; el sentimiento de unidad y el concepto de unidad. En Fromm aparecen los dos, pero superpuestos o mezclados, impidiéndole esto, a nuestro modo de ver, destacar suficientemente la profunda y decisiva operan-

¹⁷² Fromm, *Destructividad*, p. 238.

¹⁷³ Ver Fromm, *ibidem*.



cia de esta necesidad, que está en la base de toda propuesta psicogenética, de forma más o menos explícita. A este respecto, las observaciones de Lacan acerca de la fase especular, y su mismo concepto de deseo como deseo de ser el deseo del otro, son mucho más operativas que las sugerencias de Fromm, además de ser más empíricas o clínicas. Toda la literatura “contracultural” se mueve en torno a la experiencia de unidad afectiva, que supera contrarios, derriba diferencias, rompe las corazas, resucita el cuerpo, destruye las palabras en tanto que “experiencia congelada”, identifica el deseo y la acción, el yo y el otro, el hombre y la mujer, el cuerpo y el espíritu, la experiencia y la palabra... Esta es una idea central también en el pensamiento de Fromm, pero no aporta datos concretos sobre la operancia psíquica de este cruce entre deseo y palabra. El mismo Marcuse, que aboga por una sexualidad polimorfa pregenital que no esté focalizada exclusivamente en el acto reproductor, así como por una relación de trabajo libidinosa, que, a nuestro modo de ver, si es defendible, lo es a través de esta idea de unidad afectiva con el otro y con el objeto, ataca duramente a Norman O. Brown porque cree que su concepto del amor, expuesto en su obra *Love's Body*, borra los nombres de las cosas, derriba la historia y la política «en la imposible unidad de todas las cosas»¹⁷⁴, sin distinguir, tampoco él, el plano afectivo del plano racional.

Cuando el mismo Lacan llega a proferir una frase como ésta: «La palabra es el parásito del ser humano»¹⁷⁵, que en el contexto de su pensamiento es tanto como decir que el papel asignado al varón en nuestro sistema cultural es una traba para la experiencia, cosa que se dejaba ver en sus opiniones acerca de la sexualidad femenina, y que a su vez está implícita en todo el pensamiento de Freud, creemos sinceramente que estamos ante la piedra angular —con todas sus dimensiones— tanto de la psicología como de la sociología y la política, o, si se prefiere, de la ética. Aquí hay un campo precioso de investigación cuyo fundamento late en la obra de Fromm, pero cuyas aportaciones específicas no nos permiten extendernos más. (Nos referimos a aportaciones no especulativas.) No obstante, creemos que es importante la llamada de atención de Fromm acerca de la trascendencia de la aparición en la mente humana del concepto de unidad total de tipo psicológico. Es tan importante como lo es

¹⁷⁴ Ver Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, ensayo titulado «El amor mistificado».

¹⁷⁵ Frase reproducida en la portada de Ornicar, según recoge el periódico *El País* de 31-VIII-1980.

en la Historia el descubrimiento de la unidad de los hechos que acaecen a la humanidad. Sería interesante seguir el curso de ambos conceptos. Aunque la matriz del que ahora nos ocupa sea de tipo afectivo, no cabe duda que la Historia viene a dar un contenido racional a dicha matriz. Una vez más estamos ante la conjunción de dos operantes, que, en definitiva, no es más que la conjunción operativa de sujeto y objeto que nosotros venimos persiguiendo.

Terminemos destacando la especificidad de esta dimensión de la necesidad con una cita de Orígenes que Fromm incluye en su obra *Tener o Ser*: «Donde hay pecado hay diversidad; pero donde reina la virtud hay simplicidad, hay unidad.» Con esa frase queremos remarcar que la comprensión y asunción o no de esta necesidad como característica esencial de la vida humana, marca la bifurcación hacia dos direcciones distintas: la que entiende la vida —o la Historia— como la tensión irresoluble de contrarios antinómicos o de diferente naturaleza (Eros-Tánatos, amo-esclavo, “hombre”-“mujer”), que sólo tiene como salida el dominio de uno sobre otro, y la que lo entiende como dialéctica de contrarios de igual naturaleza cuya resolución es una constante afirmación-negación de los límites y de la diversidad. Diferentes conceptos de amor laten aquí. Y con ser tan sugestivo el pensamiento de Fromm en este terreno con respecto a la mayor parte de la literatura psicoanalítica, creemos que no ha sabido sacar todo el partido que un psicoanalista que se confiesa dialéctico puede sacar a las referencias al amor de la filosofía dialéctica. Sin embargo, el psicoanálisis debe ser el campo apropiado para constatarlas, siempre que se adopte un método que no se funde precisamente en la afirmación de las antinomias (médico-autoridad frente a paciente-objeto, palabra-contenido frente a sujeto-recipiente), y está claro que el método frommiano no es antinómico, sino dialéctico: relación de iguales, de sujeto a sujeto en libertad. ¿Por qué no ha aportado datos más empíricos sobre el proceso de identificación-separación del yo y el tú? Sus ideas sobre el narcisismo son tan rotundas como poco explicadas en tanto que fenómeno psicológico en evolución. Es evidente que Fromm conoce el proceso de curación por el que un hombre, finalmente, ha roto su separatividad dolorosa y se siente íntima y profundamente unido a la vida y a los demás hombres, al mismo tiempo que se siente a sí mismo como entidad viva y capaz. Pero qué proceso sigue el paciente separado para unirse al analista, no está explicitado. Sabemos que vencer el miedo y la ambición es el camino, pero no sabemos cómo llegar al camino. Naturalmente que es a tra-



vés del amor. Pero ¿cuál es el proceso psicológico que hace que un sujeto salga de la dependencia (falsa unidad) hacia la libertad de ser y de amar? Explicar este proceso es aclarar la naturaleza y dinámica del deseo de unidad. Es aquí donde Fromm se queda corto. Y lo decimos desde una consciencia del proceso, no desde la oscuridad. Consciencia que ha posibilitado en gran parte el propio método de Fromm. Quizá algún día podamos explicar esto en otro tipo de trabajo.

III.2.7. Necesidad de efectividad

El hombre necesita sentirse capaz de hacer algo. «Ser capaz de efectuar algo es afirmar que uno no es impotente, que uno está vivo y funcionando, que es un ser humano»¹⁷⁶. Se trata de realizar una actividad capaz de “hacer mella” o que produce un efecto.

Fromm, en este caso, recurre a pruebas más o menos experimentales y cita las interpretaciones acerca del juego, de Groos; se apoya también en Piaget; en White y su concepto de “motivación de competencia”; refiere el criterio de D. E. Schecter según el cual la primera frase de los bebés, a los 15 ó 18 meses, sería algo así como “yo hago-yo hago”, y que, en todo caso, aparece primero el “yo” que el “mío”, es decir, el sujeto agente que el paciente. Podríamos resumir estas citas con la frase de Livingston: «El cerebro no es meramente reactivo a los estímulos de fuera, es también espontáneamente activo»¹⁷⁷, para entender lo que Fromm quiere encerrar bajo la denominación de “efectividad”.

Esta necesidad de acción efectiva es decisiva a la hora de comprender la dialéctica del desarrollo de las relaciones niño-adulto. El niño necesita satisfacer su necesidad de producir un efecto, cambiar, mover, manifestar su capacidad y voluntad frente a una actitud del adulto que puede estar frenando el despliegue de esta manifestación. Dice Fromm a este respecto que, si en esa posible lucha es vencido por la fuerza superior del adulto, «aparece como si el ser vencido activara una tendencia a superar la derrota haciendo activamente lo que es obligado a soportar pasivamente: a pegar cuando a él le pegaron, a mandar cuando tuvo que obedecer, en una palabra: a *hacer* lo que fue *obligado a aguantar*, o lo que le prohibieron. Los datos psicoanalíticos muestran ampliamente que las tendencias neuróti-

¹⁷⁶ Fromm, *Destructividad*, p. 239.

¹⁷⁷ Livingston, citado por Fromm, en *Destructividad*, p. 341.

cas y las peculiaridades sexuales, como el “mironismo”, la masturbación compulsiva o la necesidad compulsiva de comercio sexual suelen ser la consecuencia de las primeras prohibiciones. Casi parece como si esta transformación compulsiva del papel pasivo en activo fuera un intento, aunque fracasado, de curar heridas todavía abiertas»¹⁷⁸.

Aunque el método psicoanalítico tope siempre con el peligro de las “interpretaciones”, sentimos sin embargo que Fromm no se haya apoyado más en él para defender esta necesidad de actividad efectiva. No obstante, creemos que es una necesidad que cuenta con infinidad de pruebas empíricas y experimentales a su favor. Quizá uno de los castigos más crueles para el hombre sea el de impedirle su capacidad de hacer, así como el de obligarle a realizar trabajos faltos de sentido, inútiles. La psicociología industrial sabe mucho de la función de esta necesidad. La “productividad económica” o la “rentabilidad”, ejes de la economía política, desde su planteamiento puramente pragmático, está abriendo campos de investigación interesantísimos a este respecto. Los trabajos iniciales de este campo no son desconocidos por Fromm; Elton Mayo trabajaba ya en Estados Unidos cuando él llegó allí; a sus experiencias se refiere en su obra *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*¹⁷⁹. También Nuttin cita estos trabajos en defensa de su tesis de la existencia de una motivación superior a la búsqueda del «objeto que *exista ya como tal*»¹⁸⁰. La posibilidad de *iniciativa* y de colaboración *personal* está en la base de estas experiencias como una de las motivaciones más definitivas para mejorar la situación de trabajo.

Nosotros, salvando todas las críticas que se pueden hacer a estas teorías y prácticas psicosociales cuando pretenden abarcar toda la problemática socio-laboral, consideramos que constituyen efectivamente una prueba del tipo de necesidad fundamental que estamos examinando. El “sentido pragmático” de la actividad económica lo está considerando ya como un hecho real que es tenido en cuenta a la hora de definir métodos de organización del trabajo, tanto en la empresa capitalista como en la socialista¹⁸¹.

¹⁷⁸ Fromm, *Destructividad*, p. 240.

¹⁷⁹ Ver Fromm, *Sociedad*, pp. 250-53. (Elton Mayo, *Problemas humanos de una civilización industrial*, Ed. Nueva Visión.)

¹⁸⁰ Nuttin, «Origen y desarrollo de los motivos», en *La motivación*, B.A. 1965, pp. 115-16.

¹⁸¹ Ver Lazarsfeld, «La sociología», en *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, con Piaget y otros, Madrid, 1975, p. 337 ss.



FROMM Online

Nos unimos, pues, a Fromm en la defensa de esta necesidad básica, inherente a la naturaleza humana y abierta al juego dialéctico con el objeto.

Pasemos a estudiar ahora la última dimensión de la necesidad frommiana.

III.2.8. Necesidad de estimulación

La inclusión de este aspecto de la necesidad revela una influencia, finalmente, de los métodos más experimentales de la psicología humana y *animal*. No introduce Fromm este enunciado hasta 1974, año en que publica su obra *The anatomy of human destructiveness*. El hecho de tener que estudiar la agresividad le obligó a conocer las obras de Lorenz como neoinstintivista, de Skinner como conductista, además de los trabajos de la neurofisiología, entre otros. Ello le ha proporcionado una base experimental para su hipótesis de la existencia de una necesidad esencial dinámica que se concreta, entre otras facetas, en esta de que todo organismo —animal o humano— necesita estimulación para seguir siendo. No vamos a repetir sus citas de Spitz, Harlow, Schecter, Bexton, Heron, Scott, etc., la mayoría de cuyos trabajos son de sobra conocidos. Salvando, pues, los matices y diferencias o aún divergencias que hay entre estas experiencias, en lo fundamental, está totalmente justificada la conclusión de afirmar la necesidad de estimulación.

Sin embargo, nuestro autor hace una serie de precisiones al tipo de estimulación que necesita el organismo humano, que nos parece interesante destacar.

Fromm distingue entre estímulos “simples”, que son aquellos que provocan reacciones en el sujeto que los percibe, y estímulos activantes, que son aquellos que hacen a la persona *interesarse* activamente por el objeto. El estímulo simple produce una “pulsión”; el activante, un “empeño”¹⁸².

La dinámica de ambos estímulos es muy diferente. Los estímulos del primer tipo pierden su efecto si se repiten más allá de un cierto umbral, de ahí que haya que investigar su fuerza o ritmo o bien cambiar el contenido. Mientras que los estímulos activantes se mantienen siempre nuevos a través de la respuesta activa —o “productiva”—, de forma que «entre los estímulos y el “estimulado” hay relación mutua»¹⁸³. Así, mientras el esque-

ma de la primera estimulación sería E — R, el de la segunda sería E = R.

La diferencia es mucho más significativa de lo que puede indicar el esquema, ya que la persona “estimulada” o interesada activamente en su desarrollo como tal persona (proceso de aprendizaje por estimulación activante en su sentido más amplio) no necesita esperar a que estímulos externos la provoquen puesto que «ella misma crea sus propios estímulos»¹⁸⁴. Fromm nos recuerda aquí su propuesta acerca de la experiencia primaria infantil, que considera activa, creadora y espontánea, siendo la interferencia del bagaje cultural con su carga de estimulación “simple” (extrínseca, sólo de idea o mecánica) la que vuelve al niño, después de los 6 años, dócil y pasivo, de forma que exige la presencia constante de estímulos nuevos (el juguete complicado que aburre al poco rato), siguiendo siempre pasivos y re-activos.

Otro aspecto de la estimulación simple o reactiva es que llega a satisfacerse con la presencia del estímulo, mientras que «la estimulación activante no se sacia nunca, es decir, nunca hace sentir a la persona que ya “tiene bastante”, salvo, naturalmente, cuando aparece el cansancio físico o normal»¹⁸⁵.

La consecuencia de todo esto es precisamente la contraria de la que parece deducirse del efecto señalado para ambas formas de estimulación, puesto que la que depende siempre de la presencia del estímulo externo provoca en éste, a la larga, una insatisfacción crónica que se traduce en *aburrimiento* y hastío, que puede ser o no ser “conocido” por el propio sujeto que lo padece, como tal hastío. (Estamos situados a nivel humano de experiencia. No es éste el momento de entrar en apreciaciones sobre esta misma observación a nivel animal.) Mientras que el sujeto activamente estimulado es una persona viva e interesada —productiva, en la terminología de Fromm—, no conoce el aburrimiento y sabe hallar siempre los estímulos debidos. En términos espinosistas diríamos que su estado afectivo es de alegría.

La razón de este diferente efecto estriba en que la estimulación simple no llega a conectar con el sentimiento más hondo de la persona, con su imaginación ni con su razón, permaneciendo todas sus facultades esenciales y sus potencialidades sin actualizar, de forma que dicho tipo de estimulación viene a ser como «un alimento voluminoso sin valor nutritivo alguno». La persona, en el fondo “vacía”, “anestesia” esta sensación exci-

¹⁸² Ver Fromm, *Destructividad*, p. 244.

¹⁸³ Fromm, *Destructividad*, p. 244.

¹⁸⁴ Fromm, *op. cit.*, p. 245.

¹⁸⁵ Fromm, *Destructividad*, p. 245.

tándose momentáneamente con algo, aunque inconscientemente esté aburrida¹⁸⁶.

Son varios los casos clínicos que aporta Fromm para ilustrar su tesis. Se refieren a personas que desempeñan un rol profesional y llevan una vida aparentemente rica y satisfactoria, pero cuyos sueños y libre asociación hablan claramente de un sentimiento de futilidad y absurdo:

«Me veía sentado ante mi mesa de despacho, en mi bufete, pero estaba hecho un zombie. Oigo lo que sucede y veo lo que hace la gente, pero me siento muerto y como que nada de eso tiene que ver conmigo.»

Este es uno de los sueños de un abogado con éxito y conscientemente satisfecho de la vida¹⁸⁷.

Lo que Fromm aporta a la necesidad física de recibir estímulos, que es la probada por la experimentación, es que en el nivel humano esa estimulación no actúa como variable independiente respecto a la función-conducta, sino que ambas variables, conducta y estímulo, son interdependientes. Esto convierte a esta dimensión de la necesidad humana en principio y fin de la misma. Queremos decir que es efectivamente primera y primaria, tan primaria como la alimentación, pero, a su vez, su dependencia del despliegue de una serie de capacidades y exigencias de la condición humana le hacen ser su resumen último y comprehensivo. Se convierte así en el eje de toda concreción del existir humano, haciendo que dicha existencia esté o no esté *enajenada*. Entendiendo la enajenación como una realidad empírica, observable, participe de todas las dimensiones de la realidad. Porque el desplazamiento del eje de la necesidad específicamente humana está provocado por esa misma realidad. Es la ubicación de este eje la que permite formular juicios de valor y principios éticos o normas que presidan la práctica.

El paso desde esta posición antropológica a la realidad social es totalmente natural, real y necesario, sin ceder por ello sus bases ontológicas a dicha realidad, sino sólo en tanto en cuanto ambas categorías forman una unidad interactiva e indisoluble, es decir, *dialéctica*.

Pero abriremos capítulo aparte para estudiar este carácter dialéctico de la naturaleza humana.

¹⁸⁶ Ver Fromm, *Destructividad*, p. 249.

¹⁸⁷ Ver Fromm, *ibidem*.

CAPÍTULO IV

EL CARÁCTER DIALECTICO DE LA NATURALEZA HUMANA

IV.1. LA SITUACIÓN HUMANA Y SUS INHERENTES CONTRADICCIONES. EL NÓDULO LIBERTAD-NECESIDAD

«Propongo que la índole del hombre no puede definirse en función de una cualidad específica, como el amor, el odio, la razón, el bien o el mal, sino sólo en función de las *contradicciones* fundamentales que caracterizan la existencia humana y radican en la dicotomía biológica entre los instintos faltantes y la conciencia de sí mismo»¹.

La necesidad esencial humana no radica en el cuerpo del hombre:

«Ni aun la satisfacción más completa de todas sus necesidades instintivas resuelve su problema *humano*, sus pasiones y necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas en la peculiaridad misma de su existencia»².

Ya hemos visto en el capítulo anterior las peculiaridades de esta necesidad específicamente humana, que se presenta en principio como exigencia de relación con el objeto, aspecto que comparte con todo ser vivo, pero que se acompaña en el hombre de una *modalidad* de contacto específica, que supone la identificación cognitiva y afectiva de sujeto y objeto, el desarrollo de capacidades y el conocimiento de las dimensiones de la acción, que en última instancia hacen libre al sujeto, consciente de su ubicación en la realidad.

Lo que ha hecho Fromm, en definitiva, ha sido desarrollar el concepto marxiano de hombre como ser capaz de actividad libre y consciente, lo cual supone la relación activa con el mundo, denominada por Marx "vida productiva":

¹ Fromm, *Destructividad*, p. 231.

² Fromm, *Sociedad*, p. 31.



«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»³.

Y sigue diciendo Marx:

«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»⁴.

Aparecen así la consciencia y la libertad imbricadas en un solo fenómeno con la actividad porque, efectivamente, es la relación, el movimiento, lo que en definitiva se define y concreta en materializaciones.

Consciencia y ausencia de determinación instintiva son en efecto fenómenos simultáneos, pues si la consciencia de sí y del objeto supone separatividad respecto a la naturaleza, que da al hombre libertad con respecto al mundo animal, ya que a partir de ese momento no depende ciega y únicamente de la necesidad fisiológica, también es verdad que con ello aumenta tremendamente el cúmulo de sus necesidades sobre el resto de los animales, de forma que aumento de libertad viene a ser igual a aumento de necesidad. Y no de otra forma podía ser, puesto que el proceso de liberación desencadenado al dar comienzo la ausencia de determinación instintiva es una ampliación del contacto con el objeto, cada vez más conocido: cada vez más necesitado.

La paradoja libertad-necesidad se convierte de este modo en el par de contrarios de idéntica naturaleza que define a la esencia humana como dialéctica. La necesidad fundamental es así el motor de la conducta, que exige la concreción de la relación con el objeto (hombre-naturaleza) en unas determinadas estructuras (de comunicación, de producción, instituciones, etc.), de forma tal que si alguna dimensión de la relación no ha sido comprendida en la materialización, la exigencia sigue operando, bien a través de la toma de conciencia de la necesidad negada, bien a través de su perversión en otra de carácter se-

³ Marx, *Manuscritos*, en Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, p. 111.

⁴ *Ibidem*.

cundario contraria a la primera, que es reenviada al inconsciente, desde donde también opera.

Este mecanismo de transformación sería la base del par de contrarios que otros freudo-marxistas o freudianos proponen como nódulo libidinal: el par Eros-Tánatos (ya comentado en el capítulo anterior). Par de contrarios que, desde la perspectiva frommiana, no es más que un caso particular y patológico del proceso dialéctico universal que constituye la realidad, de la cual el hombre es parte, como bien dice Marx:

«La afirmación de que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza»⁵.

No vamos a entrar ahora en si se debe hablar de materialismo dialéctico o de materialismo histórico. Que el par necesidad-libertad (como unidad de contrarios) presida todo el proceso material o sólo el acotado por la historia del hombre es algo que no nos incumbe resolver en este trabajo. Pero es evidente que el nódulo libertad-necesidad es aplicable a toda la naturaleza, bien entendido que libertad no tiene aquí nada que ver con azar. No estamos ante un par antagónico y diverso, sino ante una contradicción de tipo funcional y de idéntica naturaleza. Si seguimos la evolución de necesidad y libertad en los distintos estudios de la naturaleza y de la evolución biológica veremos cómo aumento de necesidad y de libertad son totalmente simultáneos, e interdependientes, de forma que, paradójicamente, a un aumento de necesidad (animal frente a vegetal) corresponde un aumento de libertad. A nivel humano la necesidad, conteniendo toda la base de necesidad física, ha perdido los “mecanismos” de adaptación de la especie (instintos), y ha aumentado, por tanto (dependencia absoluta del bebé respecto del adulto, necesidad de aprender nuevas pautas a cada nueva situación), pero eso mismo supone una mayor libertad, que se conduce, sin embargo, dentro de unas coordenadas de necesidad matriz que son la base de la racionalidad.

Esto hace que sea impensable todo desarrollo racional del ser humano si carece de libertad. La libertad es una condición funcional tan íntimamente ligada a la necesidad (motriz y matriz), que si se niega se está negando la misma relación (o movimiento). Su negación quiere decir que un determinado modelo

⁵ Marx, *Manuscritos*, p. 110.

de funcionamiento, que, tanto por la naturaleza del sujeto como del objeto, debía ser modificable, se convierte en fijo e imperativo frente a la verdadera naturaleza de la necesidad a la que cree satisfacer. Sin embargo, la condición ineludible del par constituyente se manifestará, necesariamente, en la materialización social del objeto humano.

IV.1.1. *La necesidad de libertad*

Se comprende así que la libertad sea el tema central de la obra de Fromm. *El miedo a la libertad* —como titula a una de sus obras más importantes— es el problema a resolver históricamente para que el hombre se apropie de su destino y viva su propia vida.

Entre las causas de la transformación de Eros en Tánatos —entendido éste como agresividad destructiva, no defensiva— está, naturalmente, la negación de esta parte principal de la necesidad.

La libertad se manifiesta —como las demás necesidades vitales— en un deseo psicológico, en un sentimiento. Y este deseo, como el resto de deseos matrices analizados anteriormente, es “una reacción biológica del organismo humano”. Dice Fromm concretamente:

«En contraste con la opinión, muy difundida, de que ese deseo de libertad es resultado de la cultura y más concretamente del condicionamiento por el aprendizaje, hay bastantes pruebas que indican que el deseo de libertad es una reacción biológica del organismo humano»⁶.

Las pruebas a que se refiere proceden del campo etológico, y de la misma historia de la humanidad, que es para Fromm “la historia de las luchas por la libertad”. Añadiríamos a estas pruebas las citas que hicimos de Pavlov y las de nuestra propia experiencia con la conducta animal, que nos permitíamos referir en el capítulo anterior.

Esta libertad se concreta, en última instancia, en la defensa por el sujeto (individual o social) de su propio ser. Lo cual quiere decir que no hay libertad en el vacío, que la «libertad no implica ausencia de restricción, ya que todo desarrollo se produce solamente dentro de una estructura, y toda estructura implica restricción»⁷.

⁶ Fromm, *Destructividad*, p. 204.

⁷ H. von Foerster, 1970 —citado por Fromm—, *Destructividad*, p. 204.

El problema estriba en si esa estructura se debe al desarrollo de las necesidades inherentes a la condición humana. De no ser así, aparecerán los mecanismos de reacción secundarios:

«siendo condición del desarrollo integral del organismo humano, la libertad es un interés biológico capital del hombre, y las amenazas a su libertad suscitan la agresión defensiva al igual que todas las demás amenazas a sus intereses vitales»⁸.

Difícil problema, como se observa ya de entrada, puesto que el sujeto —en la imagen que tiene de sí, en su ego— puede estar identificándose con las estructuras más nocivas a su desarrollo integral. Esta posibilidad es la causa de que efectivamente esas estructuras paralizantes se perpetúen, perpetuándose con ello la enajenación del ser humano.

No estamos, sin embargo, ante un mismo tipo de libertad, en el supuesto de que este sujeto enajenado se considere libre.

En primer lugar, digamos que «su significado varía de acuerdo con el grado de autoconciencia (*awareness*) del hombre y su concepción de sí mismo como ser separado e independiente». Es decir, la realización de la libertad, en pugna dialéctica con la necesidad (sometida al proceso de estructuración social), depende del conocimiento de la propia condición de la existencia humana. Tendríamos que traer aquí todo lo dicho acerca de la toma de conciencia, y de lo que constituye la “falsa conciencia” y plantearnos la cuestión de la naturaleza del inconsciente individual y el inconsciente de la acción histórica. Recordaremos solamente que en el fondo del inconsciente subyace, irreductible, el deseo de autoafirmación, del que parte el deseo de libertad.

Es, pues, la especificidad de la necesidad humana la que confiere carácter específico a la libertad humana y la que a su vez convierte el proceso de relación sujeto-objeto en interactivo y dialéctico; ya que, si bien es verdad que el proceso (a nivel humano) comienza con la “*libertad de*” (aspecto negativo: ausencia de determinación instintiva), también es cierto que la presencia de las capacidades y la razón que acompañan a dicha libertad, exigen un tipo de contacto que se traduce en la posibilidad de una “*libertad para*” (aspecto positivo: capacidad). Por tanto, aunque la potenciación de la libertad humana guarde una total relación con el resultado de la relación sujeto-objeto a través de la Historia, la presencia, en el proceso de la nece-

⁸ Fromm, *Destructividad*, p. 205.



FROMM Online

sidad, de ese tipo de acción libre, está sirviendo, no sólo de norte y guía, sino de fuerza real y concreta que se manifiesta en todas y cada una de las contradicciones sociales.

Por eso “libertad de” y “libertad para” no son más que las dos caras de una misma moneda. La una exige la otra. Y es así porque la “libertad de” supone un tipo de necesidad que, paradójicamente, constituye “libertad para”, es decir, *que la “libertad de” es necesidad de “libertad para”*, con las connotaciones —ya vistas— que a la necesidad confiere ese tipo de contacto exigido. En cierto modo es la expresión del conatus que mantiene a cada cosa en su ser. Si el hombre está libre de la determinación instintiva, no lo está de la relación eficaz con el objeto, lo que convierte al conatus humano en una necesidad (o esfuerzo) de toma de conciencia de sí y del objeto respecto de sí, es decir, de la relación adecuada. En principio, toda necesidad se traduce en un impulso de actividad que se enfrenta al objeto, y constituye un deseo de libertad frente al obstáculo. Para cualquier nivel biológico, la propia necesidad señala la dirección y el modo de la acción. En el nivel humano, el impulso de actividad está abierto, en principio, a todo el objeto, pero sin perder nunca el contacto funcional con el sujeto, de forma que, según sea el eco de la acción, pueda el sujeto modificar la dirección y el modo para mayor eficacia, entendiendo por tal la ampliación progresiva del contacto con el objeto en función del sujeto; de forma que, a mayor esfuerzo, corresponda mayor enriquecimiento en el sujeto (desarrollo de capacidades, toma de conciencia, calidad afectiva del contacto).

La actividad racional es, como se ve, consustancial al proceso. La cuestión es que como son varias las necesidades fundamentales (o dimensiones de la necesidad, si se quiere) a satisfacer (pertenencia y seguridad, entre ellas), el impulso de libertad —como todo impulso— puede transformarse en su contrario si así conviene a las otras necesidades. Esta transformación del sentimiento y deseo de libertad en sumisión es la que encontraba Pavlov en algunos de sus perros, haciéndole reflexionar sobre las actitudes de los campesinos rusos incapaces de salir de su frustración y miseria. Pavlov explica el fenómeno como una inhibición del reflejo de libertad ante una situación gravemente agresiva y peligrosa para la existencia del sujeto, apareciendo en su lugar un “reflejo de esclavitud” que “protege al débil contra el fuerte”, ya que “un gesto de sumisión tiene como resultado cortar un gesto de agresión”. El reflejo

de esclavitud inhibía así el reflejo de finalidad, consustancial al de libertad⁹.

También Fromm atiende de modo explícito a la interacción entre impulso de partida y realidad social. De hecho, su obra *El miedo a la libertad* no es más que el estudio de la evolución de la libertad en su aspecto positivo a través de la Historia de la humanidad. A través de ella vemos las sucesivas racionalizaciones que han tratado de justificar la inhibición del deseo o necesidad de libertad frente a las condiciones sociales. Y vemos la gran dependencia que existe, por parte del deseo, frente a dichas condiciones, ideológicas y económicas. Las dificultades económicas, o socio-políticas, o religiosas, para realizar la “libertad para” originan una serie de mecanismos de huida de la “libertad de” que hacen que la razón humana construya castillos ideológicos como refugio y como catalizadores de la estructuración social, que favorecen sólo a los grupos que ostentan el poder de ejercer la libertad. No obstante, tan pronto aparecen las condiciones materiales que posibilitan un mayor grado del ejercicio por todos los grupos sociales de la “libertad para”, ésta vuelve a aparecer como impulso y se convierte en fuerza dinamizadora de las nuevas condiciones sociales. Este nuevo paso hacia la “libertad para” libera tanto al grupo inhibido como al que ostentaba el grado de ejercicio de dicha libertad a la que la humanidad hubiera llegado, porque lo libera de su función represora que, de rechazo, lo tenía prendido a él también.

El avance hacia la “libertad para” supone el enfrentamiento racional del hombre con su “libertad de” y con las consecuencias que de ello se derivan de cara a su situación existencial. En esta encrucijada en la que, como siempre, la contradicción se hace medular, el hombre puede optar por enajenarse de forma total en el objeto, convirtiéndose en instrumento de los instrumentos por él creados, o puede asumir definitivamente sus necesidades existenciales para que las relaciones sociales, en vez de relaciones de cosas, como quiere la estructura dominante —fundamentalmente económica— que sean, pasen a ser relaciones humanas, inmediatas y solidarias. Solidaridad activa con todos los semejantes a través del trabajo y el amor espontáneos (no impuestos, ni mediatizados por el fetichismo de lo económico).

El aspecto clave de la tesis frommiana es que, en toda encrucijada en la que el hombre se enfrenta a dos opciones contrarias respecto a su libertad, ocurre que la duda existencial

⁹ Cuny, *Pavlov*, p. 138.



que le produce su aislamiento no cesa mientras su ubicación en el mundo no tenga un sentido expresado en función de sus humanas necesidades¹⁰. Este núcleo de experiencia vital y de razón espoleará al hombre hasta alcanzar la verdadera salida de la “libertad de” hacia la libertad positiva, que constituirá siempre un proceso, no una meta. De esta forma la libertad no es únicamente un producto histórico-social concreto, como pretende el antihumanismo marxista, sino que subyace en dicho producto —mejor, proceso— como una *energía real*.

Es, pues, el nódulo libertad-necesidad el que activa y urde, en un proceso dialéctico con el objeto, la trama o estructura de la realidad social en la que el sujeto se ubica como función de función. Forma de relación interdependiente que es, en definitiva, la única verdaderamente dialéctica. Entendida así la relación, nada es antes que nada a la hora de determinar el origen. Necesidad-libertad y acción son una unidad que se concreta en el tiempo, de tal modo que con la acción crecen necesidad y libertad, potenciando un tipo de acción cada vez más autocomprendida.

Entendiendo así el proceso dialéctico, no cabe la posibilidad de erradicar del resultado material del proceso el núcleo esencial, que, naturalmente, radica en el sujeto humano.

En el despliegue del proceso se produce un acercamiento entre la universalidad del objeto y la individualidad del sujeto, de forma que, como resultado del hacer humano, el individuo se universaliza y, paradójica y simultáneamente, crece en su individualización.

El individuo humano se hace así rico en necesidades y capacidades, al mismo tiempo que conocedor de su relación con el objeto, en cuya relación se encuentra consigo mismo, puesto que desde el principio la relación estaba en él como necesidad, necesidad que tiende, por esencia, a la universalidad.

Esto no quiere decir que ya en el sujeto opere desde el inicio una teleología en abstracto. Únicamente supone que no tiene sentido pensar en una teleología que no resida en la praxis concreta individual y social.

Es en cada momento concreto de la praxis cuando la necesidad en expansión y la libertad le exigen al hombre una determinada elección frente a la elección ya determinada por la estructura social, pero a partir de ella.

Los condicionantes que la necesidad humana en expansión y la libertad consiguientes aportan a la determinación de cada

elección individual o histórica constituyen, en esencia, *el componente ético* que acompaña al hacer humano.

Entendemos que Fromm se apoya en el sistema marxista de concebir la historia y la evolución social en tanto considera que ha sentado las bases teóricas para una práctica en verdad social, eficaz y real de cara a realizar dicho componente ético. El psicoanálisis, por otro lado, le proporciona los fundamentos, sobre todo empíricos, para sustentar la necesidad esencial como principio y fin de la conducta humana en todas sus dimensiones.

Sin olvidar que, a través de la experiencia psicoanalítica, Fromm encuentra un camino para enlazar con una dimensión de la experiencia, que toca, en el fondo, con la propia Funcionalidad como universal, única, ilimitada e inmanente.

IV.2. NATURALEZA DE LA NECESIDAD

Naturalmente, este último aspecto supone una concepción de la *conciencia* como algo más que la conciencia de algo. Creemos que ha quedado claro que tanto la conciencia como la inconsciencia se refieren, también para Fromm, siempre al objeto. La diferencia fundamental con otros teóricos freudomarxistas y marxistas estriba en que la conciencia (como consciente e inconsciente) es, además de una función respecto del objeto, *un principio de acción que radica en la presencia necesaria de la Necesidad*.

Creemos que, asimismo, haya quedado aclarado que la Necesidad, si bien se da y se sustenta en relaciones, desborda a éstas en cuanto que tiende a romper los límites o hitos que necesariamente la concretan. La Necesidad es, efectivamente, necesidad de relación, pero no es la relación.

A partir de aquí se comprenderán las críticas y escrúpulos, no ya de los marxistas “ortodoxos”, sino de todo el movimiento de neomarxismo humanista, en aceptar a Fromm como tal marxista.

No obstante, lo que llevamos dicho no contradice afirmaciones fundamentales del propio Marx. Así, por ejemplo, la que se refiere a la relación entre libertad y necesidad, cuyo modelo adecuado correspondería a la realización del socialismo. Fromm la transcribe así:

«En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos (queda, pues, conforme a la naturaleza

¹⁰ Ver Fromm, *Miedo*, p. 109.



de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material). (Acotado por mí, F. M.)*. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el *hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas a su naturaleza humana. Pero con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad.* Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad»¹¹. (Subrayado por el mismo Fromm.)

Si bien es cierto que Marx se mueve en un terreno concreto, como demuestra la frase con que termina el párrafo (por cierto, no citado por Fromm): «*Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung*»¹² (la reducción de la jornada de trabajo es la condición básica); el hecho es que el texto en sí, inserto nada menos que al final de *El Capital*, proporciona las bases para seguir manteniendo un concepto de “relación adecuada” o “digna de la naturaleza humana” que bien podría sustentarse en un hombre como el que nos propone Fromm.

El peligro, al final de la discusión de dicha naturaleza, radica en la posible polarización y anclaje en uno solo de los extremos a los que se puede llegar, deformando así la realidad,

* Fromm transcribe así al inglés la frase que hemos acotado en la traducción española: «*In the very nature of things it lies beyond the sphere of material production in the strict meaning of the term.*»

Marx dice exactamente: «*es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.*» Marx, *Das Kapital*. Dritter Band. Dietz Verlag. Berlín, 1970, tomo 25, p. 828.

La afirmación es por tanto terminante: (El reino de la libertad) «reside, pues, en la naturaleza de la cosa, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha».

¹¹ Marx, *El Capital*, t. III, p. 759 —citado por Fromm, *Marx y su concepto del hombre*—, pp. 69-70.

¹² Ver Marx, texto citado (Dietz Verlag).

ya que por excesivo afán de justificar una base natural se puede extrapolar ésta y quedarse en un voluntarismo ideal (peligro que corre Fromm), o bien, por excesivo deseo de “materialidad”, se puede quedar más acá del nivel real al que ha llegado la cosa humanizada, haciendo desaparecer en la apariencia circunstancial de la cosa (modo de producción) el verdadero ser alcanzado por el hombre.

Esto nos lleva a enlazar con la tesis central de la antropología de Marx, que se ha constituido en el punto de partida y en el eje de toda concepción antropológica marxista. Nos referimos a la *sexta tesis sobre Feuerbach*, en la cual, al referirse al ser humano, en tanto individuo concreto que es, dice: «en su realidad, el individuo es el conjunto de las relaciones sociales».

Veamos el párrafo completo: «*Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche (subrayado por Marx) Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes (innewohnendes) Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble (Ensemble) der gesellschaftlichen Verhältnisse*»¹³.

(«Feuerbach disuelve la esencia religiosa en el ser humano. Pero el ser humano —o la esencia humana— no es ninguna abstracción inherente a cada individuo. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.»)

Está claro que para Marx no tienen existencia real las abstracciones y que en ese sentido no existe esencia humana alguna que no radique en la realidad, que se traduce para el hombre en el *conjunto* de las relaciones sociales. Pero eso no quiere decir que ese conjunto de relaciones (que el hombre vive como situación) no contenga, junto con la cosa en sí, al propio individuo humano como sujeto y objeto de relación y como exigencia formal, igual que la tiene cada cosa. El que esa exigencia se haya concretado, junto con el objeto, en el *conjunto* de relaciones sociales no quiere decir que no exista. Como tampoco se puede decir que no existe la fuerza de gravedad que mantiene los elementos en su posición relativa.

He subrayado la palabra conjunto para dejar bien claro que en él y sólo en él está el ser del hombre. Lo cual sería otra abstracción, si consideramos que ningún individuo participa de todas y cada una de las relaciones sociales en que se traduce

¹³ Marx, *Thesen über Feuerbach*, Obras completas, Dietz Verlag, tomo 3, pp. 6 y 534.

(Las palabras entre paréntesis corresponden a la redacción de la p. 534. Textos oficiales de 1888. El texto de la p. 6 es de 1845.)



lo social. Si Marx, que no admite entes abstractos, piensa que el individuo concreto es el resultado de todo el conjunto es porque, desde el momento en que el sujeto entra en relación con el producto social histórico, éste le pertenece como le pertenece su cuerpo, como necesidad y capacidad. Y a pesar de que las relaciones a las que se ve constreñido le imposibiliten su completa participación, este ente social, en su conjunto y universalidad, opera en él por negación, que a su vez exige la negación de la negación. Pero bien entendido que esta operancia se realiza en y por el sujeto concreto que asume su man- que- da- da, es decir, que conoce su necesidad (o riqueza) y con ello su dinamismo o libertad frente al objeto constreñido al que se le quiere reducir. Es el conjunto, pues, de todas las relaciones sociales el que conlleva un concepto de potencialidad humana en tanto este conjunto no sea accesible para el individuo concreto. Y esa potencialidad es bien concreta y desde luego inherente al individuo, aunque negada.

No hace falta que volvamos al inicio de la experiencia que confiere mente y capacidades al ser humano. Ya lo estudiamos. Está claro que esa situación en la que el sujeto nuevo se ubica contiene todas las funciones (necesidades) que sustentan la estructura social y las que son negadas. En la relación adulto-niño, en su inicio, están todas, y lo están hasta que el lenguaje social asume la primacía, negando las que son negadas por la estructura, comenzando así el proceso dialéctico. Así pensamos que debe ser entendido en principio el concepto de naturaleza humana que propone Fromm. Sólo así se puede mantener un concepto social de inconsciente junto con un fondo funcional sustancial.

La cuestión es si esta hipótesis que anda siempre rondando la ambigüedad —cosa que propicia la propio hipótesis de Marx— no terminará inclinándose decididamente al campo de las abstracciones.

Prácticamente, todos los comentaristas de Fromm y todas las alusiones que a él hacen otros antropólogos marxistas consideran que, efectivamente, el hombre de Fromm es una abstracción, un ideal que ha perdido la base real.

Como la comparación entre posturas diferentes es el mejor modo de conocimiento, vamos, aunque sea brevemente, a hacer un repaso de algunas de las más significativas propuestas antropológicas marxistas. Dejamos de lado ahora la hipótesis estructural porque creemos que ya ha sido suficientemente contrastada.

IV.3. EL CARÁCTER MARXISTA DE LA DIALÉCTICA FROMMIANA

IV.3.1. *Contraste con otras antropologías marxistas*

IV.3.1.1. *Lucien Sève*

Comenzaremos por Lucien Sève, por considerar a su obra *Marxismo y teoría de la personalidad*¹⁴ como uno de los planteamientos más fructíferos, desde el punto de vista psicológico, de la cuestión antropológica dentro del marxismo.

Sève considera que todo el pensamiento de Marx, desde los escritos de juventud a los de madurez, son una defensa del individuo concreto e *integral*, como superador de los antagonismos sociales que han hecho del tiempo una fuerza abstracta en la que el individuo queda enajenado. Sería interminable traer aquí su magnífico y minucioso análisis de los textos de Marx, que prueban hasta la saciedad que éste buscaba con el comunismo «el desarrollo de las capacidades de la especie humana», «el desarrollo de las fuerzas humanas como un fin en sí, el verdadero reino de la libertad», ya que «la historia social de los hombres nunca es otra cosa que la historia de su desarrollo individual»¹⁵.

De forma que Sève no está de acuerdo con la pretensión de Althusser de que Marx rompe, a lo largo de su obra, con la problemática del hombre o de la esencia humana. Sève cree, por el contrario, que Marx no ha roto con el humanismo, sino que más bien, rompiendo con el humanismo meramente especulativo, ha sentado las bases para un humanismo científico.

El humanismo científico es el que vuelve a unir, en la práctica y la teoría, a los hombres y a las relaciones sociales, de forma que sus posibles contradicciones se resuelvan a través de las condiciones reales de existencia y no en la mera especulación. De esta forma y sólo de ésta es posible resolver la aparente dicotomía entre espíritu y materia en tanto que aquél no es contrario a ésta, sino su abstracción.

El individuo concreto es perfectamente identificable en el proceso de las fuerzas y relaciones sociales y más concretamente en el trabajo. En el trabajo el hombre adquiere nuevas capa-

¹⁴ Lucien Sève, *Marxismo y teoría de la personalidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

¹⁵ Ver Sève, *op. cit.*, pp. 70-71 (las frases entrecomilladas están tomadas de Marx).



tidades y necesidades, configurándose así en una personalidad concreta.

También Sève considera a la necesidad como concepto esencial de la teoría de la personalidad¹⁶. La necesidad y la personalidad que la sustentan se convierten en el centro de la política, por aquello de que la realización del comunismo atenderá “a cada cual según sus necesidades” y de que las relaciones de producción capitalista son experimentadas como intolerables por los explotados en su existencia misma como individuos, de forma que, según propone Marx en *La Ideología alemana*, los proletarios deben «derribar el Estado para realizar su personalidad»¹⁷.

Sève quiere devolver a la psicología su importancia dentro de una ideología que la ha vituperado hasta el máximo y que, sin embargo, propone como objetivo el «Todo para el hombre», que en definitiva se traduce en el «óptimo crecimiento de las personalidades en un período dado del desarrollo de las fuerzas productivas y de la cultura». No quiere decir Sève que la psicología por sí sola vaya a lograrlo. «Pero el comunismo sólo podrá lograrlo en la medida en que incorpore dentro de sí la ciencia, madura, de la personalidad. Esto pone de relieve, mejor que ninguna otra cosa, qué ciego sería el marxismo que la desdeñara»¹⁸.

El problema de Sève, a partir de aquí, es cómo salvar para esta ciencia un espacio o entidad sin caer en un sociologismo o sin ser absorbido por las ciencias sociales, ya que para él está claro que no tiene sentido hablar de necesidades “eternas”, dadas, e inmutables. La necesidad es un producto histórico, social, de forma que «lejos de ser la base de la actividad psíquica, es esta actividad la que cumple el papel de base respecto de ella»¹⁹.

Sève se enfrenta decididamente a Sartre, que pretende que el existencialismo viene a cumplir la laguna esencial del marxismo respecto del hombre y que sostiene precisamente que la necesidad precede al trabajo. El que Sartre intente mantenerse en un plano materialista a base de hacer radicar a la necesidad en la base biológica es considerado por Sève como “muy insidiosamente idealista”. En consecuencia, opone el esquema acti-

vidad-necesidad-actividad (A-N-A) al que se derivaría de la concepción sartreana (N-A-N).

Sève entiende que este esquema (N-A-N) supone que la actividad no tendría otro propósito que el de satisfacer las necesidades, cayendo así en un modelo homeostático de individuo-sociedad. Piensa que incluso el concepto de *deseo* que se deriva del enfoque de Lacan cae en ese esquema y no explica «el hecho psicológico fundamental de la reproducción ampliada de la actividad».

Tampoco es suficiente con ubicar en la base de la personalidad conceptos relativos a la actividad, como comportamiento, conducta, pauta, estructura, actitud, etc. Lo fundamental para Sève es que la teoría de la personalidad venga dada en función de «las contradicciones determinantes que caracterizan la esencia de su objeto»²⁰. Así, por ejemplo, las contradicciones entre excitación e inhibición, irradiación y concentración, análisis y síntesis, que se encuentran en la base fisiológica pauloviana.

La contradicción entre inconsciente y consciencia dentro de la concepción psicoanalítica tampoco es realmente dialéctica porque termina en una contradicción individuo-sociedad (o herencia-medio) que es falsa, porque, si se quiere hacer de los datos biológicos algo autónomo, dejan de tener *unidad* con las condiciones sociales y, por tanto, no son *contrarias* en el sentido dialéctico fundamental, y en esa medida, al no expresar las contradicciones internas a su objeto, no pueden ser base para sostener íntegramente a la ciencia de ese objeto.

Por otro lado, si los datos que se refieren al individuo son en realidad datos sociales disfrazados, lo que resulta a la postre es una contradicción entre diferentes datos sociales. Entonces lo que Sève propone como objeto de estudio para la psicología es el análisis de los «efectos internos de las contradicciones sociales».

Desde esta perspectiva, Sève exige a la psicología, y él mismo se empeña en ello, una fundamentación epistemológica. De forma que, frente a las posturas pragmáticas, afirma que «la psicología jamás alcanzará una cabal madurez científica *sin hacer también filosofía*»²¹.

Todo esto evoca tanto el método como el enfoque frommiano. Fromm busca en Marx y en Freud un fundamento no sólo epistemológico, sino empírico, en el caso del psicoanálisis. El individuo es para Fromm también ser social, pero no se re-

¹⁶ Sève, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ Sève, *op. cit.*, p. 18.

¹⁸ Sève, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹ Sève, *op. cit.*, p. 36.

²⁰ Sève, *op. cit.*, p. 38.

²¹ Sève, *op. cit.*, p. 42.



duce a las relaciones sociales, o éstas no están libres del funcionamiento psicológico. El concepto de situación humana es tan social como psicológico. Y el concepto de potencialidad es tan histórico como sustancial y a su vez contradictorio y dialéctico. Su historicidad le hace totalmente dependiente de las condiciones sociales, pero su sustancialidad (también histórica) le permite dar cuenta de los «efectos internos de las contradicciones sociales». La potencialidad es en definitiva el nivel de funcionamiento psíquico alcanzado por la especie y que se concreta en necesidades específicas de la naturaleza humana. Nivel ineludible ya para esa naturaleza, a menos que una hecatombe borrara de la faz de la tierra la mente humana (memoria y capacidades). Potencialidad que se traduce, de facto, en el conjunto de las relaciones sociales.

Sève busca la fundamentación epistemológica en la obra de Marx. También para él, como para Fromm, esta obra contiene el embrión de una psicología científica.

Sève considera la Sexta tesis sobre Feuerbach como auténtica «acta de nacimiento de la teoría propiamente marxista del hombre»²². Pero precisando que la traducción debe referir «el conjunto de las relaciones sociales» a la esencia humana y no al individuo humano. Si se observa la frase alemana²³, efectivamente, ambas traducciones son posibles, ya que la palabra “*Wesen*” tanto puede significar ente o ser, como esencia. El interés de Sève en remarcar esa diferenciación estriba en dejar al individuo en sí en un plano secundario respecto a las relaciones sociales. Las relaciones sociales —esencia humana— está claro que son relaciones sociales objetivas, fundamentalmente económicas y de clase. Estas relaciones determinan las relaciones entre los individuos. Se quiere oponer con esto a la interpretación de Roger Garaudy, que es quien traduce *Wesen* por individuo en vez de esencia, yendo así a meterse en una peli-grosa vía espiritualista, a juicio de Sève. Roger Garaudy, dice Sève, «reemplaza la definición materialista de la esencia humana por una simple concepción relacional del individuo, nos retrotrae de la ciencia de la historia a una filosofía de la “intersubjetividad”, en definitiva trivial, y que, separada de la base materialista, puede ser perfectamente aceptada por un espiritualista, y se ve incluso arrastrada, de modo inevitable, hacia el espiritualismo. El pecado de Garaudy es haber restaurado la abstracción “hombre”, atribuyéndole de nuevo una libertad trascen-

dente que le confiere a su vez trascendencia respecto «a la sociedad y su propia historia, de forma que es él quien “produce” las relaciones sociales»²⁴. Sève está de acuerdo con Althusser en que esta postura reduce las relaciones sociales a “*relaciones humanas*” historizadas²⁵.

Quedamos, entonces, en que lo que constituye el objeto de la psicología o teoría de la personalidad es el registro del efecto en el individuo concreto de las relaciones sociales propias de su clase social, ya que «la verdadera riqueza intelectual del individuo depende enteramente de la riqueza de sus relaciones reales»²⁶.

No obstante, es preciso decir, ya que hemos mencionado a Althusser, que Sève tampoco está de acuerdo con éste en su pretensión de que el marxismo sea un antihumanismo teórico. La propuesta metodológica de “lectura sintomática” que hace Althusser para leer a Marx es definida por Sève como más sintomática de los desconocimientos del lector que los del autor.

Sève se pregunta cómo será comprensible la lucha de clases, si no es factible una articulación teórica entre relaciones sociales y hombres reales; porque los estructuralistas, con su afán de librar al marxismo de contaminaciones ideológicas, han terminado introduciendo corrientes de pensamiento que le son extrañas, como es el estructuralismo tal como lo entiende Lévi-Strauss, para el cual el secreto último de los hechos no reside en las infraestructuras sociales en sentido marxista, sino «en estructuras *impersonales* e inconscientes del espíritu»²⁷.

Si recordamos el enfoque psicoanalítico de Lacan y las conclusiones que se derivan de él, entenderemos mejor cómo es verdad que la dirección del proceso histórico radica totalmente en leyes formales abstractas a las cuales se somete ineludiblemente el mercado y con él el hombre. Lo impersonal absoluto es de hecho el Dios ciego de la historia toda. De quimera epistemológica y de idealismo y escepticismo histórico son tachados por Sève esos resultados, que por supuesto se salen fuera del marxismo.

La Sexta tesis vuelve a convertirse, en la crítica a Althusser, en el centro de la cuestión. Althusser traduce también “el hombre” (no abstracto) en lugar de “la esencia humana”, como insistentemente propone Sève. La definición de hombre como

²⁴ Sève, p. 67.

²⁵ Sève, *op. cit.*, p. 72.

²⁶ Marx en *Ideología alemana* —citado por Sève—, *op. cit.*, p. 66.

²⁷ Sève, *op. cit.*, p. 75.

²² Sève, *op. cit.*, p. 65.

²³ Véase p. 261.

conjunto de relaciones sociales no tiene sentido para Althusser y, en consecuencia, el concepto hombre carece de valor científico. Sin embargo, el concepto de "esencia humana" salva el problema, según Sève. Porque esa frase lo que hace es dar base real a dicho concepto: «la esencia humana *tiene a todas luces una realidad*»²⁸. (Subrayado por Sève.) Lo que hace Marx es contraponer a un concepto abstracto e ideal de esencia humana, que era en definitiva un tipo de hombre hipostasiado, un concepto concreto, científico e histórico.

La cuestión es ahora el cómo ubicar ese nuevo concepto concreto en una realidad humana, porque si Sève se empeña, por su afán de conferir prioridad a la actividad, negando obsesivamente que la esencia se sustantive de algún modo en el individuo concreto, es decir, que se haga inherente a cada individuo, no vemos cómo deslindar esa esencia de la esencia de la cosa. Si realmente esa esencia posee una realidad, pero no radica como tal esencia en ningún ente concreto, la frase de Marx se vuelve tan absurda como la encuentra Althusser traduciendo hombre concreto, en vez de esencia. Si la esencia es la cosa, pues digamos, cosa. Y lógicamente donde dice relaciones sociales —o donde otros dicen relaciones humanas— digamos relaciones de cosas.

Sève, en su afán por salvar la antropología dentro del marxismo sin conceder al hombre ninguna base de exigencia específica que no proceda del resultado inmediato de sus concretas relaciones de trabajo, termina castrándolo igual que lo castra el sistema lacaniano, con lo cual, a pesar de su defensa del objeto psicológico, reduce al individuo a un soporte de relaciones de cosas que le configuran a su imagen y semejanza sin que éste rechiste, porque ¿desde dónde lo haría? ¿Cuál sería un posible sistema de valores o de normas de funcionamiento? ¿Por qué exigir mayor riqueza intelectual? ¿Quién dice que la riqueza intelectual sea algo más positivo que la pobreza? ¿Quién dice que la relación de trabajo industrial del asalariado sea de inferior calidad que la relación de trabajo concreto en la que el sujeto concibe la tarea, crea y produce según su plan? Es cierto que este último tipo de trabajo desarrolla capacidades en el hombre y el otro lo atrofia, pero ¿en función de qué el hombre va a exigir el trabajo creativo o el trabajo concreto —en la terminología marxista?

La salida de Sève ante estos interrogantes es muy vaga. Habla de leyes de desarrollo, pero no admite generalización alguna,

²⁸ Sève, *op. cit.*, p. 77.

dado que tales leyes han de ser «históricamente relativas, al igual que la topología de la personalidad a la que corresponden»²⁹.

Estas leyes «son dialécticas y enuncian las formas generales de determinación que permiten comprender la necesidad concreta de desarrollo en una personalidad singular». Bien entendido que esta necesidad, «sin cuya conciencia y dominio sería impensable una verdadera libertad»³⁰, remite a las relaciones sociales (de cada individuo) que constituyen su base real. Así, «la ley más general de desarrollo de las personalidades es la correspondencia necesaria entre el nivel de las capacidades y la estructura del empleo del tiempo»³¹. Ley que resume su método psicológico.

El hacer del individuo es la clave de lo que es y de aquello a lo que tiende. «Cuando deja de aprender, su personalidad se orienta hacia el estancamiento; cuando *transforma sustancialmente sus capacidades*, su personalidad misma es impulsada en sus estructuras profundas»³². Esta ley tendencial no es más que la consecuencia de la otra más general: la correspondencia necesaria entre empleo del tiempo y capacidades «*define las exigencias psicológicas internas de desarrollo del individuo*»³³.

Aquí podríamos situar la ley psicológica propiamente dialéctica: «*el empleo del tiempo real entra eventualmente en conflicto con las necesidades psicológicas internas de desarrollo*».

No obstante, de aquí no deduce que pueda existir otra ley —que sería general— por la cual la cualidad esencial de la naturaleza humana en contacto con la realidad, por supuesto, fuese la de crecer.

Al no ser así nada hay que impida una organización social por la cual una fracción de la humanidad sea destinada a realizar trabajos sin contenido, que, en vez de impulsar el crecimiento de capacidades, mantengan al individuo en el estancamiento. Si realmente no se pueden inferir leyes generales sobre la esencia humana —o sobre su naturaleza, que tanto da—, eso sería lo más conveniente al funcionamiento de la cosa, ya que la moderna "organización científica del trabajo" —el llamado taylorismo— estaría mejor cumplida con personalidades escleróticas —o mejor oligofrénicas—. Así lo demuestra la psicología

²⁹ Sève, *op. cit.*, p. 326.

³⁰ Sève, *op. cit.*, p. 327.

³¹ *Ibidem*.

³² Sève, *op. cit.*, p. 238 (subrayado por Sève).

³³ *Ibidem*.



experimental. (Y esto es lo que anticipa Huxley en su *Mundo Feliz*.)

Después de las agudas observaciones que contiene la obra de Sève y sus valiosos análisis del concepto de trabajo dentro del contexto categorial del marxismo, muy útil todo ello para orientar a la psicología empírica a la observación de su objeto, creemos que los resultados a nivel teórico se han quedado cortos. De hecho nadie duda hoy en psicología que existe una correspondencia íntima y decisiva entre hacer y ser, pero eso no hace más que señalar la interconexión de dos campos homogéneos, si se quiere, pero con identificación propia.

La limitación de Sève creemos que comienza con su preocupación por no dar prioridad a la necesidad, siendo así que en un sistema dialéctico, como en la realidad misma, si quedamos en que es dialéctica, no hay prioridades. La prioridad del huevo o la gallina, entendemos que es un falso problema, propio de una lógica aristotélica, no paradójica. Esta obsesión por sacar la necesidad de la actividad, colocándola antes o después, es una consecuencia lógica de las mentes formadas en sistemas aristotélicos, que siguen siendo aristotélicas aún profesando la más ferviente fe dialéctica.

IV.3.1.2. Robert Kalivoda

Otro punto polémico en cuanto a alternativas conceptuales es la diferenciación entre esencia y naturaleza. Kalivoda³⁴, que cita extensamente a Fromm, y muy positivamente, le critica, sin embargo, el haber extendido el término "esencia humana" de los *Manuscritos* al término "naturaleza humana" de *El Capital*. Kalivoda piensa que esta identificación de ambos conceptos «ha llevado a Fromm, como psicoanalista, a alejarse del originario punto de partida freudiano», «mucho más explicativo». Con ello naturalmente tacha de idealista la postura de Fromm. Lo que Kalivoda propugna es mantener un concepto de *naturaleza inmediata* del hombre, que sería su base impulsiva natural o animal, a la que efectivamente hace referencia Marx, como vimos por los textos citados a través del propio Fromm. Con ello pretende que la biología esté efectivamente presente como elemento específico en la dialéctica individuo-sociedad. ¿Cómo funciona ese factor en sí mismo? Por la contradicción Eros-Tánatos. ¿Cómo se inter-acciona y modifica con la sociedad? Kalivoda toma partido por la hipótesis marcusiana: subli-

³⁴ Kalivoda, *Marx y Freud*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1971.

mación no represiva, «La posibilidad de "una sublimación no represiva" se ha convertido de este modo en la cuestión principal de toda tentativa de simbiosis crítica de Freud y de Marx»³⁵. Así, no tiene problemas en afirmar que «Debemos aceptar con Herbert Marcuse que el factor de destrucción es una fuerza esencial que actúa en el hombre —y no sólo una fuerza que deriva de una determinada organización social— y debemos aceptar también que sin incluir el componente destructivo en la estructura instintiva de la existencia humana difícilmente lograremos explicar sus tensiones conflictivas» (!!). «Freud enriqueció —continúa afirmando— indiscutiblemente la antropología científica con la introducción de esta *fuerza elemental*, y a su vez Marcuse ha abierto el camino correcto para la integración marxista de Freud»³⁶.

Sin embargo, la postura teórica de Kalivoda le exige la atención al monismo dialéctico. Así que la solución es hacer del instinto de vida y de muerte un *instinto vital único*, permitiéndole, a su vez, el concepto de sublimación, relacionar esta fuerza con la sociedad a través de una "*sublimación fundamental*" en cuyo acto «la agresividad instintiva del hombre señala el origen del hombre: *en el acto de su sublimación en principio de dominio, principio de dominación social del hombre por el hombre*»³⁷.

Esta salida hacia el carácter histórico y dialéctico de los instintos le lleva a considerar el problema de la represión que representa el super-yo, plano de culturización al que hemos abocado. Como el marxismo no puede admitir el carácter ineludible y fatal de la actuación de la sociedad como represora, puesto que lo que se busca es precisamente la liberación del hombre, Kalivoda encontrará muy oportuno el concepto de "sublimación no represiva" de Marcuse. Lo cual quiere decir que en toda sociedad habrá necesariamente un fondo de "regresión básica", «ya que de no ser así se extinguiría». Siempre existirá un "principio de realidad".

De esta forma permanece implícito en esta teoría un dualismo: ello - super-yo en conflicto, que es reflejo de un conflicto irresoluble entre individuo-sociedad. Kalivoda, consciente de ello, le reprocha a Freud no haber visto que «la civilización y la cultura, que el hombre crea en la época de la supremacía del principio de dominación y de represión, tienen un carácter ambiva-

³⁵ Kalivoda, *op. cit.*, p. 50.

³⁶ Kalivoda, *op. cit.*, p. 44.

³⁷ Kalivoda, *op. cit.*, p. 48.



lente, ambiguo, y que dicho principio de dominación y represión participa igualmente de tal carácter»³⁸. La posición de Freud es “abstractamente dialéctica”. Esa dialéctica debe hacerse concreta comprendiendo el conflicto socio-humano desde el punto de vista marxista, para captar el vínculo entre represión y enriquecimiento de la existencia humana. Por el ejercicio del principio de dominación la sociedad deviene históricamente en enriquecimiento permanente y continuo de la libido humana. De esta forma la propia represión, en sí misma contradictoria, devendrá en “sublimación no represiva”.

En definitiva, Kalivoda está diciendo que en la base del proceso está el instinto de agresividad, cuya sublimación constituye la tarea de la historia.

En la práctica, lo que tiene lugar es una agresión social (o poder dominante) a la que se enfrenta una agresión revolucionaria, tan libidinosa como la anterior.

Con esto eleva la agresividad a una categoría esencial. También en la sociedad socialista la agresión social, la tendencia a la opresión por parte del poder social, se manifestará. Por eso lo mejor sería «transformar al máximo la agresividad en una contraagresión permanente y emancipadora que estuviera en condiciones de neutralizar las inclinaciones agresivas que tienden a una opresión social en las formas socialistas»³⁹.

En definitiva, Kalivoda sienta las bases teóricas de una revolución permanente, pero saltando de los intereses concretos de los grupos sociales a un fundamento natural-biológico para explicar los conflictos entre dichos grupos.

Puestos a valorar el carácter dialéctico, en sentido marxista, de las interpretaciones de Fromm y del autor que nos ocupa —y a su través, de Marcuse y de cuantos freudomarxistas luchan por mantener un contenido concreto de acción libidinosa, sea la agresión, o el sexo, como en el caso de Reich—, entendemos que la tesis frommiana de identificación entre naturaleza y esencia social cumple más adecuadamente las exigencias teóricas del intento, al haber unificado en origen y desarrollo el ser biológico y el ser social, de forma que en este último está inserto aquél con todas las consecuencias de determinación mutua; por más que en su carácter esencial son una misma cosa, siendo así que, si aparecen como una dicotomía, será por una perversión de la realidad, por la cual se interfieren en la acción objetivos ajenos a la relación inmediata sujeto-objeto.

³⁸ Kalivoda, *op. cit.*, pp. 52-53.

³⁹ Kalivoda, *op. cit.*, p. 61.

Pero, también para Fromm, el origen de esta perversión radica en la existencia activa de un poder que obstaculiza la tendencia al crecimiento y productividad intrínseca a la esencia humana o al proceso social. Esta intromisión, ajena al carácter de la relación en sí, es un hecho social real —provocado por condiciones reales de la situación, que se traducen en sentimientos—, pero no es esencialmente ineludible a la naturaleza humana ni a la naturaleza del hecho social en cuanto tal. Los graves obstáculos a la acción de crecimiento son los que generan esa “segunda naturaleza” como un mecanismo de defensa o como una perversión de la exigencia primaria, que es siempre crecer y crear. Es la actuación de este poder represivo la que crea la situación enajenante en la que el sujeto pierde de vista la finalidad intrínseca a la relación vital en todas sus facetas.

No obstante, existe en Fromm otra dimensión de la relación dialéctica sujeto-objeto: recordemos la acción necesariamente “represora” que ejerce el lenguaje respecto de la amplitud del contacto sujeto-objeto. Es ésta, digamos, la única represión auténticamente necesaria (ineludible) porque es ella misma la vía de concienciación por la que el sujeto asume su necesidad esencial y autoconciencia, constituyendo el núcleo dinamizador por el que sujeto y objeto forman una unidad consciente.

Esta es la base de la esencia humana y su naturaleza misma. Esta contradicción necesaria y esencial es el embrión del ser genérico hombre. Reproduciendo la paradoja necesidad-libertad, esta “represión” es el único camino para la libertad.

Diríamos que es ésta una “represión liberalizadora”, si no fuera porque consideramos el término “represión” no procedente, ya que entre esta forma y la del primer caso hay una diferencia sustancial. La represión que procede de un poder autoritario, que se interfiere como elemento extraño a la relación, impide el desarrollo lógicamente esperado (en la relación) y de ello se derivan efectos secundarios. Este poder puede ejercerse —y de hecho se ejerce— introduciéndose en el movimiento mismo de materialización de la relación —segundo tipo de “represión”—, pero siempre como elemento extraño a la relación en sí. Aquí procedería introducir el concepto de ideología tal como se entiende en el marxismo. Fromm habla —ya nos hemos referido a ello— del efecto represor de determinadas palabras que materializan tabúes, valores convenientes al grupo dominante, a la circunstancia, etc. En general, toda palabra vaciada de su contenido dialéctico, en tanto que congelación de experiencia, es represora. Fromm incluye también en esta dimensión



represora la imposición de una lógica de separación radical de contrarios como base del conocimiento.

La que hemos llamado “represión liberalizadora” es, como se puede comprender por lo anterior, un proceso de concreción que, en esencia, es totalmente inestable o dinámico, ya que una vez alcanzada la forma concreta de relación, se vislumbra lo que esta forma ha dejado fuera, es decir, ha negado, puesto que toda concreción es una definición, es decir, pretende ser comprensiva. Es este proceso el ineludible. Esta es la naturaleza y esencia de toda relación, es decir, de la realidad. Por eso, más que reprimir, este proceso libera al sujeto: le hace capaz y consciente y, en último término, acerca lo objetivo y lo subjetivo.

Se podría deducir de esta diferenciación de conflictos, que Fromm, efectivamente, se aparta de la definición de la contradicción como categoría social y más concretamente como “lucha de clases”. De hecho es una de las acusaciones más frecuentes que se le hacen, y que tiene sentido si se considera, más que su posición teórica, su concepción de la praxis. No vamos a mezclar planos ahora, dejemos el análisis de la práctica para otro momento. En el plano teórico, entendemos que no entra en contradicción con el marxismo de Marx —si es posible situarse en un autor por encima de toda interpretación—, por cuanto considera como condición “*sine qua non*” para la acción de la dialéctica fundamental —digámoslo así— la acción contra todo obstáculo que se le oponga. Acción que será dialéctica también en la medida en que el obstáculo se imbrica en la concreción como formando parte de su naturaleza, “como si” fuera la naturaleza de la cosa. La hipótesis de Fromm entendemos que permite comprender conceptos como “falsa conciencia” y, por supuesto, la salida de esa falsedad, y con ello, permite entender el porqué de la lucha de clases. Por otro lado, salva una posible aporía del sistema marxista, centrado únicamente en la “lucha de clases” como origen y fundamento del proceso histórico: si el comunismo es la resolución del conflicto, ¿qué contradicción sustentará entonces la realidad? La respuesta de Fromm estaría clara: en el proceso histórico resultante de la lucha de clases subyace un proceso fundamental de crecimiento dialéctico, que se desarrolla a través y-a-pesar-del-otro. Se supone que si efectivamente en el proceso histórico del hombre se liberara *del conflicto añadido*, comenzaría la verdadera historia de la humanidad en cuanto tal.

Si la práctica hasta hoy nos dice que en ningún momento el hombre se ha visto libre de un poder, de una dominación

de un grupo por otro, y así los teóricos ya hablan de nueva clase social al referirse a la burocracia surgida en los países socialistas, también es verdad que la práctica nos dice que junto al “modo de producción” se da una actividad de movimiento de la realidad que hace surgir el arte, la ciencia y la técnica, así como se dan unas formas ideales y materiales que responden a exigencias de funcionamiento psicológico que ya hemos analizado. No es, pues, sólo la lógica del capital o del máximo beneficio la que funciona, por más que ella esté dominando sobre el proceso subyacente, pero no de forma absoluta, sino dialéctica. De hecho la misma burocracia, que en sí es un proceso necesario de racionalización del modo de producción, se pervierte al introducir categorías jerárquicas que no responden a ninguna necesidad funcional, sino a una falsa necesidad de status.

Podría parecer que la teoría frommiana abocaría a una anarquía indiscriminada —acusación también presente en los comentaristas de Fromm—, pero no es así, si por tal se entiende la ausencia total de dirección en un proceso. Lo que Fromm está salvando precisamente es una lógica de la dirección que no radique en el mantenimiento de un orden jerárquico, sino en la propia lógica del proceso de las relaciones sociales. Es una diferencia de conducción que ha sido puesta en evidencia hasta la saciedad por la “dinámica de grupos”. Y citamos este campo de experimentación psicosocial para traer a nuestro terreno un buen acopio de pruebas teóricas y empíricas en contra de la otra acusación opuesta, que también se hace a la postura de Fromm: la de idealismo reaccionario. Precisamente si a algo es opuesto el grupo en funcionamiento —objetivo de Fromm— es a la acción normativa que no salga de la propia evolución del grupo.

Hacemos otra vez la salvedad de que estamos refiriéndonos al planteamiento teórico de Fromm, no a la puesta en práctica por él propugnada.

De hecho, en el sistema teórico de Fromm la verdad fundamental es que la verdad es un proceso, una dinámica. La deducción de unos posibles valores está en función de las necesidades de salvaguardar esa dinámica.

IV.3.1.3. *Herbert Marcuse*

Por lo que acabamos de decir, no encontramos acertada la crítica que le hace Marcuse⁴⁰ a Fromm cuando pretende que

⁴⁰ Marcuse, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968, p. 219 ss.



las leyes dinámicas o necesidades constantes de la naturaleza humana, aunque susceptibles de historicidad, son a la postre los mismos valores culturales represivos, dando de lado al componente libidinoso del id, entendido como auténtico instinto biológico de vida y muerte, base del principio de placer.

Si han pasado valores “culturales” al sistema de Fromm ha sido sólo aquella parte auténticamente revulsiva sustentada por hombres que han sufrido persecución —y muerte en muchos casos—, como Jesús, Sócrates, Buda, Spinoza, Marx, etc., lo que vendría a probar que más que valores culturales son valores “contraculturales” que luego han sido domesticados y controlados por la cultura “oficial”.

Lo que pretende Fromm precisamente es volver a darles su verdadera dimensión dinámica.

Marcuse se resiste a vaciar al deseo de su contenido biológico sexual, entendiendo que puesto que la cultura actual se monta sobre la represión de este instinto, el objetivo del sujeto que quiere liberarse debe ser satisfacer esa sexualidad polimorfa y totalitaria que está presente en su origen como sujeto. No una satisfacción en su vertiente genital y productiva, como quiere la actual sociedad, sino una satisfacción gratuita y libre de normas.

El problema es que el baremo para juzgar lo “cultural” o “biológico” de esos contenidos es también cultural, y por lo mismo quizá Marcuse persiga el ideal del hombre enajenado, como dice Fromm.

Por otro lado, los “valores” que Fromm atribuye a la personalidad productiva y que son citados por Marcuse: el cuidado, la responsabilidad, el respeto a nuestros semejantes, el amor productivo y la felicidad —no cita, por ejemplo, la espontaneidad—, no son en sí contenidos materiales, sino formas, actitudes que acompañan necesariamente al proceso vital no enajenado. Ninguno de esos “valores” exige una estructura determinada de vida que permita a Marcuse identificarla con la estructura de dominación autoritaria; precisamente si algo exigen para su existencia es la libertad para el acto humano.

Por otro lado, el que Fromm haya subrayado la dimensión social de la experiencia humana y, por tanto, del hombre, frente a lo biológico, permite que esas actitudes se refieran a contenidos reales. Si la postura de Fromm puede rayar en lo ideal y utópico, la de Marcuse es necesariamente utópica. Por otro lado, la postura de Fromm no rechaza el instinto sexual, sino que lo hace entrar en el juego de represión o liberación que se libra en el proceso social.

Y lo mismo habría que decir de las relaciones interpersonales. El que Fromm acentúe este aspecto de las relaciones sociales no quiere decir que olvide sus condicionantes y su enajenación. Como el no mencionarlas no querría decir que no se den de cierto estas relaciones. De acuerdo que en una situación de dominio, en que uno ha asumido, se ha apropiado, del papel personal del otro, queda poco espacio para la relación “interpersonal”, pero aún así la ausencia de relación tiene su espacio, existe, es una negación, no es la nada.

Es precisamente esta dialéctica entre formas constituidas y formas negadas en la constitución la que permite a Fromm hablar con propiedad de necesidades verdaderas y de falsas necesidades, y la que le permite fundamentar una finalidad en el hacer humano que es en esencia de carácter ético (tarea que adjudica al socialismo) y que consistirá, en la práctica, en un proceso —nunca una meta— de descubrimiento y realización de las necesidades propias de la naturaleza humana.

IV.3.1.4. György Márkus

También este aspecto es refutado por otro antropólogo marxista: György Márkus. Considera Márkus⁴¹ que el concepto de potencialidad en Fromm supone entender la historicidad del ser humano como un despliegue de algo ya dado en el hombre en un tal.

Si queremos entrar en esa discusión volvemos al problema de las prioridades en la acción. Digamos —de acuerdo con el criterio seguido al hablar de Sève— que es en la primera acción transformadora (donde están dialécticamente implicados sujeto y objeto) donde radican todas las potencialidades humanas, tanto para el sujeto como para el objeto. Y la acción transformadora misma es una necesidad de la situación del ser humano.

Para el mismo Márkus está claro que la actividad es condición indispensable para que el ser social sea el ser del hombre:

«El hombre no es pura pasividad, no es la impronta de su entorno material y social. Como ya se ha dicho, los elementos de su entorno no se convierten en momentos intrínsecos de su individualidad, sino en la medida en que se los *apropia*, esto es, como consecuencia de su propia actividad»⁴².

⁴¹ Márkus, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, 1974, p. 76.

⁴² Márkus, *op. cit.*, p. 31.



Bien entendido que esa apropiación del objeto no se refiere únicamente a su disfrute, sino que «el hombre se apropia de nuevas potencialidades esenciales humanas, de nuevas propiedades y capacidades humanas», además de que «incluye en su campo de actividad ámbitos cada vez más amplios de fenómenos naturales»⁴³.

La diferencia con Fromm estriba en que Mårkus entiende la capacidad como «transposición de determinadas conexiones naturales objetivas a la esfera de la actividad del sujeto». Entonces de lo que el hombre es capaz —¿por qué?— es de «transformar en leyes, en principios de su propia actividad un ámbito cada vez más amplio de conexiones y regularidades naturales»⁴⁴. Por supuesto que estas leyes «no son leyes de su propia naturaleza biológica».

Si Mårkus entiende que Fromm ha querido decir que las potencialidades están dadas en la biología como un absoluto abstracto, se equivoca. Pero lo que sí es verdad es que las leyes de funcionamiento psicológico que Fromm considera inherentes a la naturaleza humana, si bien se derivan del tipo de ubicación en el medio que el sujeto humano se desarrolla —su situación existencial—, no dejan de ser exigidas por la constitución biológica, aunque nada más sea que por la ausencia de determinación instintiva.

Pero además no son las mismas leyes de funcionamiento a que se refiere Mårkus, contra las que el mismo Fromm no tendría nada que oponer, ni por lo que se refiere a su naturaleza ni a su origen, las defendidas por Fromm.

Las leyes de funcionamiento a que Fromm se refiere, como vimos, son exigencias de la naturaleza de lo psíquico en cuanto objeto también real, existente; y en cuanto tal son también parte de la actividad. Por tanto, la apropiación del objeto, que efectivamente tiene las consecuencias respecto al hombre que enumera Mårkus, sufre a su vez la acción de otras leyes específicas del sujeto que denuncia el modo de apropiación.

Y es ese modo de apropiación —positivo o negativo— el que permite hablar de falsas y verdaderas necesidades. Porque aunque las necesidades tengan carácter histórico en su contenido, por cuanto su objeto es histórico, también es cierto que se dan en una matriz de necesidades formales, no sólo de carácter lógico, a las que pueden o no satisfacer en todo o en parte.

Claro que esto supone dar carta de naturaleza al tipo de

⁴³ Mårkus, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁴ Mårkus, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, 1974, p. 15.

funcionamiento psicológico, que, en el fondo, es mantener relacionado a nivel de significación el organismo humano como un todo con el resto de la naturaleza en la que —y de la que— ese organismo vive, incorporándola como parte de sí.

En la diferenciación de esta instancia de autosignificación está la divergencia entre Mårkus y Fromm.

Mårkus identifica funcionamiento psíquico con consciencia. El trabajo humano, entendido como transformación del objeto, «produce y supone necesariamente una ruptura de la función animal de necesidad y objeto, de sujeto y objeto; el trabajo engendra el ser-consciente y el ser-auto-inconsciente del hombre»⁴⁵. La consciencia tiene una doble función: por un lado, «aparece como “reproducción intelectual” de la realidad», y por otro como «la “producción espiritual” de los fines, los ideales, las ideas y los valores que se realizan por medio de la actividad»⁴⁶. De forma que la consciencia es comunicable, capaz de expresión lingüística, en todos sus aspectos. No es marxista y no tiene sentido, pues, el concepto de consciencia como «sentimiento interno e incommunicable de la individualidad y la subjetividad puras»⁴⁷. Esa concepción es para Mårkus reflejo deformado de «situaciones y relaciones en las cuales el individuo es incapaz de exteriorizar y realizar plenamente su individualidad»⁴⁸. Y, desde luego, el hecho de la intencionalidad que acompaña al hacer humano «no se descubre ni se prueba por vía de intuición o “reducción fenomenológica” de la consciencia en cuanto ser-en-sí inmediatamente percibido y sentido»⁴⁹. De forma que «la consciencia no es en realidad “sino la consciencia de la práctica existente”, y su orientación o intencionalidad objetual se sigue igualmente del carácter material —objetual de esa práctica—»⁵⁰.

Sin embargo, en su afán de salvar la acción del hombre frente al determinismo del objeto, materializa esa consciencia en «formas propias de actividad y objetivación» que «subrayan inequívocamente la realidad ontológica y la “cismundaneidad” del elemento consciencia»⁵¹. Más concretamente habla incluso de «formas del cerebro humano —históricamente producidas y heredadas— a través de las cuales la realidad se hace adecuada o inadecuadamente consciente, a través de las cuales se capta

⁴⁵ Mårkus, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, 1974, p. 35.

⁴⁶ Mårkus, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Mårkus, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁵⁰ Mårkus, *op. cit.*, p. 37.

⁵¹ Mårkus, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, 1974, p. 37.



e interpreta la realidad y que, por lo tanto, motivan las acciones, son ellas mismas “fuerzas materiales”, no meros reflejos pasivos de la vida social, sino factores codeterminantes de la reproducción y de la transformación de las relaciones y situaciones sociales»⁵².

Quiere salvar así Mårkus la “específica actividad positiva” de la consciencia para la apropiación del objeto, de forma que ésta no constituya una mera receptividad pasiva, sino que los objetos aparezcan a la conscienciación como elementos de sí misma. Así, «el hombre se apropia de su ser omnilateral de un modo también omnilateral, o sea, como hombre total».

Dos son, pues, los resultados de la práctica social: contenidos o significados y formas de actividad mental.

Mårkus encuentra, sin embargo, en el total paralelismo entre funcionalidad psíquica y objeto exterior, un proceso que tiene «una determinada orientación, una evolución, un desarrollo que Marx caracteriza en los *Manuscritos económico-filosóficos* como “humanización” de los sentidos»⁵³. Es un proceso de universalización que no equivale a una simple ampliación cuantitativa de los conocimientos. «En el proceso de universalización de la consciencia humana se altera la consciencia misma, e incluso el carácter de la actividad consciente en su relación con el sujeto y en su relación con el objeto»⁵⁴.

En definitiva, Mårkus se está refiriendo a un cambio cualitativo del pensamiento humano similar al que la psicología genética considera en la evolución del individuo concreto: de un pensamiento mágico y concreto a un pensamiento abstracto. Se llega así a una apropiación espiritual de los objetos. Paralelamente se producen «no sólo nuevas capacidades, sino nuevas necesidades históricas, como la “curiosidad” científica, la necesidad estética y la religiosa, la necesidad de realización autónoma de fines propios, etc.»⁵⁵.

Mårkus no duda en considerar a este movimiento de materialización del proceso histórico como «un importante rasgo ontológico».

En el ente en cuestión se mezclan dos aspectos: uno referente al conocimiento de la cosa, que en su progresión va de lo subjetivo antropomorfo a lo objetivo, que consiste en la consideración teórica de la cosa en sí:

52 Mårkus, *op. cit.*, p. 37.

53 Mårkus, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, 1974, p. 40.

54 Mårkus, *op. cit.*, p. 40.

55 Mårkus, *op. cit.*, p. 42.

«los sentidos ... se han convertido directamente en teóricos en su práctica. Se comportan respecto de la cosa por amor de la cosa misma...»⁵⁶.

Nada tendría que oponer Fromm a este aspecto de la naturaleza humana que se transforma en el proceso histórico. Ya hablamos, no obstante, de esto, en otro capítulo y vimos cómo en ningún momento de ese conocimiento evolutivo desaparece el momento primario de signo emocional auto-referente.

El lenguaje instrumental que está en la base de esta evolución cognitiva permite el ejercicio metonímico cada vez más alejado del objeto concreto, pero bien entendido que nunca desaparece el ejercicio metafórico auto-referente, de forma que, si se hubiera perdido este contacto con el objeto a nivel consciente, sigue operando a espaldas del sujeto.

Aparte de las consecuencias que de esta presencia del hombre en toda relación cognitiva se derivan para el conocimiento mismo, el hecho es que en el origen de la relación también estaba “el hombre”. No se puede hablar de trabajo o actividad transformadora en el sentido humano sin que en todo momento de esa actividad exista un hombre que trabaja. Y aquí viene el segundo aspecto de la ontología del proceso histórico: la evolución de las necesidades. Mårkus habla de “nuevas necesidades” y específica: la necesidad de curiosidad, añadiendo el adjetivo de científica; pero sigue especificando: necesidad estética, religiosa, de finalidad...

Necesidades todas ellas que hemos analizado a través de Fromm como presentes siempre en *todo* acto humano en cuanto tal, algunos incluso presentes en la naturaleza animal. Lo nuevo de estas necesidades puede estar entonces en su adjetivo para aquellas que admitan adjetivo, es decir, que puedan sufrir modificaciones en su forma de dirigirse al objeto, modificación que de todos modos no afecta a la matriz.

El mismo Mårkus se plantea el problema de la presencia constante del hombre en toda relación o movimiento de la cosa, intentando salvar la posibilidad de conocimiento objetivo —sólo posible para una subjetividad, por otra parte— en el hecho de que «el hombre es capaz de conocer la realidad no sólo a través del prisma subjetivo de sus necesidades, sino también —puesto que esas necesidades mismas son tendencialmente universa-

56 Marx, citado por Mårkus, p. 43.



les— según la “medida intrínseca” del objeto, o sea, objetivamente»⁵⁷.

No parece lógico negar después de esto una potencialidad a la naturaleza humana, aunque sea entendida ésta como un concepto relacional dialéctico. La existencia de una potencialidad que opera en el plano real como exigencia formal (de necesidad y capacidad) y de funcionalidad comprensiva y total respecto a sujeto y objeto es efectivamente una ontología, histórica y sustantiva, en todo momento del proceso, por más que evolucione en la identificación de sí misma.

Es esa existencia ontológica concreta e inmediata a la acción —a todo momento de la acción—, que tiende a asumirse y con ello a trascenderse en la producción, la que permite a Fromm, creemos que con todo derecho, hablar de “falsas” y “verdaderas” necesidades en el sentido en que él lo hace, que, en definitiva, es en el sentido de fundamentar una ética de la acción.

Màrkus ha tocado otro punto que en principio parece estar en contradicción con otro aspecto de la antropología frommiana. Nos referimos al concepto de *conciencia*.

Tal como lo plantea Màrkus, está claro que identifica conciencia con contenido, lo que implica identificar a su vez función y objeto —dado que los contenidos son siempre “conciencia de algo”.

Por ese camino el hombre es ajeno al carácter ontológico del proceso histórico. Es la cosa la que —¿por qué?— tendría una dirección hacia contenidos de valor y cualidad. La conciencia es para Fromm contenido —social e histórico—, pero es también función.

Es precisamente esa función —o fondo matricial de necesidad-libertad— la que sitúa al sujeto respecto del objeto, con el carácter tendencial de omnicomprensión y producción universal que le caracteriza como humano. Esa función es una necesidad radical respecto del objeto, que no se da en abstracto por supuesto, sino que tiene una existencia real y sustantiva. Ya hemos hablado suficientemente de ello.

IV.4. LA FUNCIONALIDAD O PRAXIS HUMANA

Esa necesidad radical motriz, que tiende a unir sujeto y objeto, es la que es objeto de conocimiento en la auto-conciencia. Es esa funcionalidad la que se capta en el *insight* o resolución

⁵⁷ Màrkus, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, 1974, p. 44.

del problema —o conflicto— que está presente en toda praxis y en todo aprendizaje humano, y es la que se capta en el *insight* —o intuición— del conocer metafórico auto-referente, en cuyo instante desaparece toda dualidad y toda parálisis.

Entendemos que sólo la aceptación de este momento en toda experiencia humana —que dentro del sistema de Fromm sería la participación del momento presente, infinito y eterno del movimiento que constituye la naturaleza— permite configurar una antropología en la que el hombre, además de ser el ser social, pueda tener autonomía, e imprimir una finalidad a él adecuada dentro del proceso histórico.

El trabajo como auto-actuación, la sociedad y universalidad del ser humano y la consciencia como apropiación productiva del objeto están implicados en ese tipo específico de funcionalidad, así como la posibilidad de “libertad para”. Otra cosa es que por exceso celo en defender esa zona de sustantividad inherente al sujeto de la relación —no tiene sentido hablar de sujeto aislado— se caiga en la práctica en un idealismo que extirpe y abstraiga esa funcionalidad convirtiéndola en ideal descarnado, reduciendo así al sujeto a un solipsismo o espiritualismo estéril, en el que el sujeto pierde contacto y, por tanto, pervierte la propia funcionalidad. Peligro contrario al que se corre poniendo el acento en la sustantividad de la cosa hasta que se erradica de ella su componente de funcionalidad subjetiva, cayendo así en una socialidad sin sentido ni sentimiento, que más bien se reduce al mismo solipsismo estéril —y, por tanto, insano— de la anterior opción.

Tanto en una abstracción como en la otra, el ser humano está alienado de su ser: en el primer caso de su ser social y en el segundo alienado de su propia relación con el sentido del ser social. Dimensiones las dos que no se dan por separado, sino que son parte de una misma alienación, porque sólo uno es el ser del hombre: la praxis social. La cual es negada igualmente si, separando teoría y práctica, se reduce ésta a uno u otro polo.

La praxis humana, consciente, social, universal y libre, es la médula de la historia y lo es desde el primer acto humano en cuyo momento se manifestó la específica funcionalidad humana.

Y en la medida en que las estructuras sociales se convierten en obstáculo para esa funcionalidad, la praxis social consciente se vuelve praxis revolucionaria, so pena de convertirse en práctica enajenada, con las consiguientes secuelas. Nadie mejor que Fromm ha fundamentado, a nivel teórico, la necesidad de esa



praxis revolucionaria. Otra cosa es el modo concreto en que deba ser llevada a cabo.

Como el modo concreto de la praxis social depende del concepto que se tenga del conflicto dialéctico, consecuentemente con lo dicho acerca de la represión, mientras exista represión social ahí estará el conflicto condicionante de la acción. Este aspecto que Marx ha analizado tan exhaustivamente hasta encontrar la "lucha de clases" como definición económico-social de dicho conflicto, es entendido por Fromm en un plano más bien psico-social: la lucha del individuo por conseguir espacios de acción autónoma. Se trata de una acción contra un modo de organización que restringe la libertad del individuo, que ve determinada su tarea, su función social, su status, y su vida privada de modo imperativo y externo a su propia capacidad de decidir. Se trata de una acción contra el tipo de poder más cercano a cada individuo. Con esto, en cierto modo, se aleja del centro de análisis marxista. Y aunque en su teoría haga referencia a la explotación de unos hombres por otros, la verdad es que no entra en el análisis de las causas. Por lo que lo mismo pueden provenir de un insano deseo de poder de origen psíquico que de la distribución de la propiedad de los bienes. El hecho es que siendo el patrocinador de los *Manuscritos* de Marx en Estados Unidos, en los cuales ya está iniciado el análisis socio-económico de las causas del conflicto social —además de los Manuscritos en su obra *Marx y su concepto del hombre* ha introducido otros textos en los que Marx se refiere claramente a la dialéctica de la lucha de clases y al concepto de fuerza productiva como elemento dinamizador—, el hecho es que, a la vista del resultado de la nueva estructura de poder creada en los países socialistas, el análisis de Fromm, como el de otros muchos sociólogos críticos, se vuelve al fenómeno del poder considerado en sí mismo. Es en este punto donde su sistema empieza a inclinarse hacia consideraciones más bien psicológicas y donde su ética puede convertirse finalmente en una tabla de buenas intenciones o de recetas "político-morales".

No es que el problema del autoritarismo o autoridad irracional sea un falso problema, sino que corre peligro de convertirse en una abstracción teórica estéril a fuerza de extrapolarla del resto de condicionantes reales.

Queda así determinada una posible fisura que separa la hipótesis antropológica de Fromm de una de las notas más características del sistema marxista.

El mismo acento en el poder frente a la iniciativa individual

como nódulo constituyente de la personalidad lo separa también de la característica más acusada del psicoanálisis freudiano, que acentúa el sexo.

¿Quiere eso decir que se separa de ambos sistemas en aquello que constituye su característica esencial.

La respuesta no es tan clara como quieren la mayoría de sus críticos, sobre todo marxistas, para los que, en efecto, Fromm ni es marxista ni es freudiano.

Fromm, hemos visto, se mueve dentro del planteamiento de ambos autores. Y si llega al marxismo lo hace desde la propia lógica de las categorías freudianas que estaban abiertamente haciendo referencia a lo social como constituyente del hombre. Si algo queda, en buena lógica, del funcionamiento psíquico frente al social es el funcionamiento dialéctico inconsciente-consciente que el psicoanálisis pone en evidencia, con el substrato de substantialidad funcional que ello conlleva.

El salto a lo social estaba dado ya por Marx, era lógico que los psicoanalistas más sensibles a esa dimensión del psicoanálisis se volvieran hacia su sistema. Lo había hecho Reich y lo harían Marcuse y Fromm a continuación. Los planteamientos de Reich, sin embargo, a fuerza de conservar la categoría sexual, terminan perdiendo de vista lo social. Los de Marcuse ya hemos visto que, en su interés por salvar la pulsión erótico-agresiva, terminan abogando por una sublimación no represiva en que los principios del placer y de realidad coincidan en una utópica sociedad resultante del ejercicio de la libido pre-genital polimorfa no utilitaria.

Muchos de los planteamientos de Reich son recogidos por Fromm, quien relegando el sexo se centra en el poder, categoría que le permite mantenerse en la realidad social sin perder las categorías psicológicas.

Si nos situamos en el planteamiento marxista, por lo que llevamos visto, es evidente la necesidad de un desarrollo del concepto de hombre que dé sentido a la *crítica de la economía política*, más allá de la mera evolución económica de las fuerzas sociales. Porque de esa evolución no se deduce la superación de la *enajenación* del ser humano. El hecho de que la nueva fuerza social asuma la dirección del proceso productivo no trae como consecuencia una nueva organización del trabajo por el cual éste pase a ser trabajo concreto y no fuerza abstracta mejor o peor remunerada. Como tampoco la mayor participación en el "consumo" del producto social quiere decir que no se siga enajenado del mismo. Cuando Marx definió el trabajo enajenado con una triple dimensión: enajenación del producto del trabajo,



de la actividad misma (concreta, humana) y del ser social, es decir, del ser del hombre, estaba pensando en métodos concretos de organización que provocaban la división del trabajo, además de la propiedad privada de los bienes de producción, causa primera de la enajenación. Pensar que con la propiedad social de los medios de producción y del producto social, se ha superado la división del trabajo, de forma que éste vuelva a tener carácter humano: que de él obtenga el trabajador —el hombre— su producto, unas capacidades y conocimiento del objeto —por tanto, de sí—, además de una integración consciente en el ser universal y social que constituye su propio ser, es totalmente ingenuo. La propiedad social se traduce otra vez en estructuras de poder y se mantiene la división social del trabajo que perpetúa las ideologías y “falsa conciencia” en que el hombre —dominante y dominado— se enajena. La enajenación no es sólo una categoría económica, sino que encierra una exigencia de funcionalidad psicosocial que es inherente al acto humano como tal. Esta dimensión psicológica con vertiente social es tan empírica y evidente como la económica. Sus consecuencias se manifiestan entrelazadas y no habrá método político o administrativo que evite dichas consecuencias resolviendo sólo la dimensión económica. Esto lo sabe muy bien la sociología empírica empresarial y debe saberlo también la sociología marxista “oficial”. El hecho de que las centrales sindicales sean cada vez más sensibles a los problemas concretos de organización del trabajo en toda su amplia magnitud, desde la gestión a la ejecución de la tarea, apunta a una toma de conciencia del carácter de la enajenación en el sentido en que nosotros lo vemos.

Pero no sólo el asalariado que realiza tareas de ejecución sufre más o menos conscientemente la enajenación, también el resto de las clases sufren la misma enfermedad, porque la estructura es, en mayor o menor grado, enajenante para los miembros cuyas relaciones sociales determina, es decir, para todos. La indiferencia “política”, la “contestación” del poder, la voluntad de participar directamente en la cosa pública, la defensa de relaciones sociales no mediadas por el dinero y los intereses ajenos a la relación, son síntomas que apuntan a la disfunción grave que padece la organización social.

Pensamos por ello que el conflicto originado por el ejercicio del poder, que extrapola una función propia de la situación elevándola a la categoría de status que revierte sobre la situación determinándola por encima de la función ejercida, tiene sentido dentro de la propia teoría marxista.

La cuestión estriba en no olvidar el conflicto de clases o

grupos sociales so pena de convertir en estéril el conflicto de poder, al centrarle en su dimensión psicológica, olvidando que ésta sólo es operativa en su dimensión social.

Por tanto, el planteamiento del conflicto de poder y libertad como nódulo determinante no se contraponen a lo esencial de los planteamientos freudiano y marxista. Otra cosa es que el conflicto se origine en torno al sexo o en torno a la propiedad de los medios de producción. Ambas son hipótesis que tratan de explicar el nódulo. Y probablemente son falsas o ciertas en tanto pretendan ser excluyentes o sólo indicativas. Normalmente una propiedad va unida a la otra en todo el reino animal. Como venimos afirmando, en la dialéctica de la naturaleza nada es antes que nada. Lo que quiere decir que es absurdo hacer extrapolaciones de elementos a menos que tengan un mero carácter didáctico o explicativo a efectos de diferenciar variables de la función.

A nivel racional, cuando ha entrado en juego la acción transformadora del objeto que conlleva una “libertad de” y tiende a una “libertad para” que es esencialmente universal, el conflicto poder-libertad se hace realmente operativo y dialéctico. La universalidad como tendencia —y como necesidad, ya que el ser social en que se materializó la funcionalidad humana es la materialización de la situación del sujeto, insoslayable para todo individuo de la especie—, convierte en contradictoria toda división social del trabajo que hace que el ser social se fracione y se convierta en obstáculo a la universalidad.

Toda institucionalización que no esté originada en la funcionalidad de la situación que implique la “libertad para”, está basada en la acción restrictiva de un grupo social —o de un individuo— frente a la libertad del otro.

Contra lo que pudiera parecer, Fromm no está recusando todo tipo de conducción o de autoridad. Una cosa es dirección y otra, poder. Recuérdese que, vencido el poder como acción represora del proceso evolutivo, queda siempre un conflicto dialéctico entre lo constituido y lo no constituido.

Lo constituido, la situación, la palabra, implica siempre un saber —o autoridad— sobre la cosa, que es necesario, esencial e instrumentalmente. Pero ahora ese saber o “poder” es parte de la misma funcionalidad. Se trata de la autoridad de la razón en la praxis, en su dimensión humana omnicompreensiva, no meramente técnica o instrumental.

La cuestión es que el conflicto poder-libertad, tal como lo presenta la teoría frommiana, no se separa de las tesis marxistas, aunque se considere como categoría esencial del sistema



de Marx la propiedad privada como origen único del conflicto. Entendiendo que esta causa no está negada por Fromm, como tampoco niega la función del sexo sino en cuanto se lo quiere convertir en el único elemento de referencia para el conflicto. Fromm no sólo no niega que el poder económico acompañe siempre a la institucionalización restrictiva de la situación humana, sino que lo afirma con Marx. Pero Fromm piensa que la socialización de los medios de producción por sí sola no elimina el conflicto del poder como status.

En buena lógica habría que deducir de la hipótesis de Fromm sobre las potencialidades primaria y secundaria, que la tendencia a la universalidad, que se deriva de la "libertad de", se transforma, por la visión amenazante del medio, en su contraria: la tendencia a lo seguro, a lo constituido. De donde se deduce —y efectivamente así lo afirma Fromm— que es el miedo el mecanismo psico-biológico de origen social o relacional, el causante del conflicto añadido al conflicto dialéctico esencial.

De ahí su hincapié en infundir al hombre *fe* en sus capacidades de todo tipo: morales, físicas e intelectuales; en infundirle *esperanza* en sus posibilidades de desarrollo y *voluntad* de alcanzar su ser activo y productivo como única vía a la felicidad, es decir, a la vida vivida.

Desde este momento, en que Fromm elige un solo elemento condicionante de la acción —el imperativo psico-moral—, corre el peligro, como otros teóricos, incluidos sus maestros, de meterse en la vía única, en la que la teoría, separándose de la práctica, se vuelve estéril en un inútil recorrido de ida y vuelta.

Sin embargo, su planteamiento encierra un decidido y fundamentado llamamiento a la acción directa del sujeto en su situación, es decir, a la práctica social. El que Fromm no haya desarrollado por aquí su método hasta concretar un determinado tipo de acción social, no invalida la operatividad del planteamiento.

Por su método psicoanalítico podemos ver cómo vacía a la situación psicoanalítica de presupuestos teóricos y de autoridad dominante para dejar libre —incluso de objetivos— a la relación que la constituye. Ese vaciamiento de imágenes constituidas (reales o imaginadas) que aprisionan la relación, es precisamente el objetivo de la acción psicoanalítica, ya que paralelamente comienza a darse la relación real, es decir, la cura.

De igual modo, las relaciones sociales tendrían que vaciarse de objetivos ajenos a la relación en sí para dar paso al trabajo concreto.

El trabajo concreto (o actividad productiva) como objetivo

—como propugna Marx— es volver a unir teoría y práctica, momento en el cual estaría superada la división del trabajo. Y abolida la autoridad dominante.

Ese vaciamiento en modo alguno significa desprecio de las fuerzas dominantes, sean económicas, biológicas o de lenguaje; por el contrario, significa que todas ellas recobrarán su dinamismo dialéctico en un todo estructurado que es el trabajo concreto del hombre, esencialmente libre y productivo. Trabajo o actividad omnicomprendiva del objeto social, que desarrolla las fuerzas sociales de producción, que reintegra al acto humano la libido o fuerza vital, que se articula en lenguaje como producto social por el que el sujeto se hace consciente del objeto, de su significado para sí mismo y de su propia funcionalidad. Es volver a dar a la manifestación vital su sentido de totalidad e integración.

Este primer nivel del método frommiano en el que se plantea y justifica un método, consideramos que es coherente y válido como superador de los diferentes reduccionismos en que se puede caer dentro del psicoanálisis o del marxismo.

Otra cuestión es el análisis del momento práctico del método, del contacto hombre-sociedad, de la formación del individuo concreto.

Con este análisis iniciamos otro capítulo: el que dedicaremos a la teoría de la personalidad.

