

155.2  
B29s

josé basabe barcalá  
'''

# síntesis del pensamiento de fromm

individuación, libertad y neurosis

editorial nova terra  
canalejas, 65  
barcelona-14



«Vi un cielo nuevo y una nueva tierra...»  
(Apos. 21, 1)

WHEATON COLLEGE LIBRARY  
WHEATON, ILLINOIS

Basabe Barcala, J., 1974: Síntesis del pensamiento de Fromm: individuación, libertad y neurósis, Barcelona (Nova Terra) 1974, 415 pp.





© by EDITORIAL NOVA TERRA

Primera edición: marzo 1974

Portada diseñada por LEONARD

Reservados todos los derechos

Depósito Legal: B. 16.366 - 1974

ISBN: 84-280-0797-7

Impreso en España - Printed in Spain

---

J. Massanés/Impresor - Villarroel, 121 - Barcelona

*a mi mujer y a mi hija*



Erich Fromm nació el 23 de marzo de 1900 en Frankfurt/Main, Alemania, y creció y se educó en el seno de una familia judía, de la más pura raigambre religiosa. En este sentido, pues, el Antiguo Testamento fue el libro clave de su infancia —y quizás aún de su vida entera—; libro que le llevó a publicar su obra «Y SEREIS COMO DIOSSES», en el año 1966, en un intento de interpretación radical-antropológica de la Biblia hebrea, reliquia histórica de la humanidad que, según Fromm, constituye, en esencia, uno de los gérmenes más antiguos del humanismo, cuyas raíces, —que se hunden en lo más profundo de la historia del pueblo judío—, llegan a inspirar grandemente no sólo al judaísmo propiamente dicho, sino también al cristianismo mismo, al islamismo y, en conjunto, al desarrollo cultural-humanista de Europa, de América y del Cercano Oriente. El Antiguo Testamento no es considerado por E. Fromm como la «palabra de Dios», —entre otras razones, porque Fromm no es teísta—; es considerado, en cambio, como un libro, —o una colección de escritos de un sinfín de autores durante más de un milenio—, que contiene un fondo «revolucionario», ya que, —a través de la historia y de los avatares del pueblo hebreo—, muestra, en forma simbólica pero extraordinariamente lúcida, la «individuación» humana, desde sus más primitivos y anacró-



nicos anclajes «simbiótico-incestuosos» con la sangre, con el suelo, con la fuerza de los ídolos reificantes y con la esclavitud de los amos, hasta la consecución de la «libertad de» el individuo «para» sí mismo, «para» su nación, «para» su sociedad y, en último término, «para» el mundo entero. Como escribe el propio E. Fromm: «El Antiguo Testamento es el documento que narra la evolución de una nación, pequeña y primitiva, cuyos dirigentes espirituales insistían en la existencia de un Dios y en la no existencia de los ídolos, hasta llegar a una religión que implica la fe en un Dios sin nombre, en la unificación final de todos los hombres, en la libertad completa de cada individuo».<sup>1</sup> Y, sin duda alguna, es, a nuestro entender, este espíritu bíblico de comunión universal y de religión universal el que, desde la infancia, —y unido a otras influencias que después veremos—, ha movido los más íntimos resortes del sentir frommiano. Y por esta misma inquietud, —de raigambre, por tanto, religiosa, en sentido amplio y genérico—, llega a acometer el problema de «El dogma de Cristo» (1930), y el problema más general de la función sociopsicológica de la religión en sí misma.

Como decimos, E. Fromm, desde la niñez se sintió interesado, y aún conmovido, por el contenido de los libros del Antiguo Testamento debido, en un principio, a la influencia familiar, y motivado posteriormente por la misma filosofía bíblica, en su orientación antropológico-humanista, y por las orientaciones, —como el mismo Fromm confiesa—, de algunos sabios rabínicos, como Ludwig Krause, Nehemia Nobel y Salman B. Rabinkow, que vivieron —y enseñaron— en Alemania antes del desastre hitleriano. En otro sentido, reconoce el propio Fromm que su método exegético de la Biblia ha sido influido por algunas de las ideas que sobre las Escrituras tenía el kantiano Hermann Cohen. Todas estas precisiones pueden encontrarse en la introducción frommiana a su ya mencionado libro «Y SEREIS COMO DIOSSES».

E. Fromm afirma, —en «MAS ALLA DE LAS CADENAS DE LA ILUSIÓN»—, que, en su infancia, dentro de las múltiples páginas y relatos del Antiguo Testamento, le

1. E. Fromm, "Y seréis como dioses", Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 15.

impresionaban especialmente, conmovedoramente, la historia de Adán y Eva, las súplicas de Abraham a Dios en pro de la salvación del holocausto de Sodoma y Gomorra, la misión de Jonás a Nínive y, por encima de todo, las profecías de Isaías, Amós y Oseas. Ya se encuentran, pues, en germen infantil, las maduras ideas frommianas sobre la «individuación», sobre la libertad, sobre el «amor productivo», indulgente, respetuoso y creativo, y el profundo anhelo, —casi obsesivo—, de paz y de hermandad universales frente a la constante amenaza y el negro presagio del gran «desastre». Sin duda, la profecía bíblica del «fin de los días», es, para Fromm, la revolucionaria esperanza de un mundo auténticamente humano en el que pueda realizarse el «hombre total».

Fromm, examinando su infancia, se reconoce a sí mismo como un «muchacho solitario y mimado»,<sup>2</sup> con ansias de trascender el aislamiento emocional, propio de un niño judío en un ambiente cristiano, —con mayor o menor virulencia antisemítica—, y de un hijo único dentro de un contexto familiar emocionalmente inestable y, desde luego, no propicio para el desarrollo de unos sentimientos de seguridad estables y personalizantes. En este sentido, el mismo E. Fromm dice<sup>3</sup> que su padre, —propietario de un negocio—, era taciturno y ansioso, y que su madre padecía episodios depresivos. Sin duda alguna, este ambiente parental ansioso-depresivo, y quizás sobreprotector, puede, en sí mismo, ser ansiógeno y, en cierto sentido, neurotizante. En el caso de Fromm, según él confiesa, despertó su interés por la psique humana, por las motivaciones del hombre, y por el estudio de las reacciones, —a veces extrañas e incomprensibles—, del individuo. Este primigenio interés por la psicología humana, cristalizó en un acercamiento manifiesto a Freud y a sus teorías, —ya muy hechas—, cuando Fromm tenía aproximadamente unos veintidós años.

E. Fromm recuerda, con especial énfasis, una expe-

2. E. Fromm, "Más allá de las cadenas de la ilusión, Mi encuentro con Marx y Freud". Segunda edición en castellano, Herrero Hermanos, Sucs. S. A., México, 1968, p. 15.

3. E. Fromm, op. cit., p. 13.

riencia que le sucedió hacia los doce años<sup>4</sup>. Parece ser, según él, que tal suceso le conmovió profundamente, y mucho más aún porque sobrevino en una época de la vida, —prepuberal—, en la que evidentemente el individuo empieza a asomarse al mundo, consciente y críticamente, a través del prisma de lo desconocido, de lo inexplicable y aún de lo enigmático. El incidente, —«psicotraumático» o, mejor, «psicoenigmático»—, consistió en el suicidio de una joven de unos veinticinco años, amiga de la familia, ante la muerte de su padre. Además la joven, antes de suicidarse, dejó una nota póstuma, en la que expresaba el deseo de ser enterrada junto a su viejo padre. Tal suceso debió de conturbar hondamente la aún inmadura mente de Erich Fromm, y, sin duda, debió de suscitarle un sin fin de cábalas; sobre el suicidio, —en sí, un acto necrófilo—, y sobre la vinculación excesiva, hasta los límites de lo incomprensible, de la hija al padre. El episodio estimuló el interés psicológico del joven Fromm, —según él mismo confiesa—, y años más tarde, a través de la teoría freudiana del Complejo de Edipo, pudo encontrarle una explicación.

A esa misma edad, hacia los once o los doce años, Fromm, —según él dice—,<sup>5</sup> conversaba, con cierta frecuencia, de cuestiones políticas, con un empleado, socialista, de su padre. Podemos tener aquí, evidentemente, una nueva fuente infantil del interés frommiano por todo lo humano, en este caso desde el ángulo social. Pero, sobre todo, parece, —según recuerdos del propio Fromm—,<sup>6</sup> que el germen de su radical propuesta humanista puede encontrarse en toda una constelación de acontecimientos sociales que sacudieron a Europa en sus años de adolescencia y de juventud, y que debieron conturbar decididamente el alma frommiana, haciéndola vibrar al son de un dramatismo vivencial que no podía comprender la miseria, el hambre, la guerra, la violencia y el racismo, y que le hacía anhelar vehementemente el bienestar, la paz, el amor, la justicia, la igualdad y la fraternidad. Esta cons-

4. Ibid., p. 14.

5. Ibid., p. 18.

6. Ibid., pp. 15-19

telación de acontecimientos dramáticos está constituida principalmente por la inhumanidad de la Guerra del 14 y por la muerte de varios de sus familiares y compañeros en esta fatídica guerra. Posteriormente, en años ulteriores, la tremenda experiencia de la Alemania de Hitler, con su antisemitismo radical, debió, sin duda, de zahondar más en la herida vivencial sociogenética de Erich Fromm, y debió de estimular también, mucho más intensamente, su idea, —antes intuición—, de la necesidad de un humanismo. Y, aún más tarde, todo el acontecer de la Segunda Guerra Mundial, y toda la serie de hechos sociopolítico-económicos, violentos, irracionales e inhumanos, de esta segunda mitad de nuestro siglo, profundizaron más intensamente las desgarradoras experiencias de Fromm, pero acentuaron también más, a la vez, su radical, y pretencioso y esperanzado espíritu humanista. Como dice el propio Fromm: «Mientras más irracional y deshumanizado parece tornarse este mundo nuestro, más puede un individuo sentir la necesidad de reunirse y trabajar al lado de los hombres y mujeres que comparten los propios intereses humanos».<sup>7</sup>

En el mencionado ambiente familiar y psicosocial, y con todas esas dudas e inquietudes sobre el hombre y su conducta, y sobre el acontecer histórico en sí mismo, fue creciendo y educándose y madurando Erich Fromm; hasta que, en la segunda década de su vida, —por esas mismas inquietudes y preocupaciones—, entró en contacto con las ideas —y con la ideología— de Segismundo Freud y de Carlos Marx; dos hombres, o dos pensadores, clave, que serían, más tarde, los sillares conceptuales de su edificio psicosociológico y antropológico.

Erich Fromm estudió Psicología, Sociología, y Filosofía en Alemania, en las Universidades de Frankfurt, Heidelberg y Munich. Y alcanzó el grado de Doctor en Filosofía en Heidelberg, en el año 1922. Realizó su entrenamiento psicoanalítico en Berlín, en el Instituto de Psicoanálisis, hasta su graduación en 1931. Como es bien sabido, el Instituto de Psicoanálisis de Berlín fue el primer Instituto de enseñanza y de aprendizaje de la teoría y de las técnicas

7. Ibid., p. 18.



psicoanalíticas, y fue fundado por Eitington, en 1920. Fueron condiscípulos de Fromm en este Instituto, entre otros Bárbara Lantos, Melanie Klein, Marie Bonaparte, René Spitz, Robert Fliess y Gustav Bally, entre otros. Y fueron instructores Wilhelm Reich, Bernfeld y O. Fenichel que, —según nos dijo el propio Fromm—, estaban muy relacionados con los alumnos. Según se sabe, Otto Fenichel ha sido uno de los discípulos más importantes de la escuela freudiana, de orientación científico-natural, que viene a ocupar, —como señala muy bien D. Wiss—,<sup>8</sup> una posición intermedia entre el extremo biologicista kleiniano y el polo culturalista del neoanálisis. Fenichel, entre 1925 y 1935, aportó ideas esenciales a la psicopatología de las neurosis, insistiendo en la dialéctica conflictual entre el Yo, —que reprime y rechaza—, y el Ello, —que intenta descargar sus catexias pulsionales—, que tiene lugar en el escenario de las actitudes caracterológicas. En este sentido, los síntomas neuróticos expresan el básico conflicto Yo-Ello, pero comportan también una serie de rasgos reactivos del carácter o, si se prefiere, de actitudes habituales defensivas, que configuran, en último término, la máscara neurótica de la persona, que es preciso elucidar y deshacer en el análisis. Fenichel insiste también, en cierto sentido, en los condicionamientos ambientales del YO; posición que, dentro de ciertos límites, lo acerca un poco al neopsicoanálisis de orientación cultural. W. Reich —1897-1957— ha insistido, —como es bien sabido—, en la exégesis del enfermar neurótico a través de la «coraza» defensiva del carácter, como integral de actitudes reactivo-defensivas del individuo en el conflicto yo-mundo. Por otra parte, aún no negando la base hereditaria, —inmodificable—, de los tipos de reacción, ha precisado que lo esencial es siempre la dialéctica con el mundo exterior. En este sentido, piensa que el orden social origina y mantiene las formas de carácter necesarias para el fortalecimiento de la clase gobernante y para la subsecuente preservación de dicho orden. Y además piensa también, en esta misma línea ideológica, que el estasis pulsional sexual, —factor

8. Dieter Wyss, "Las Escuelas de Psicología Profunda", Ed. Gredos, versión castellana, Madrid, 1964, p. 159.

etiológico princeps de las neurosis—, tiene un origen represivo sociogenético. No hay que olvidar, en este sentido, que W. Reich, que perteneció, —hasta su expulsión—, al partido comunista obrero austriaco, ha sido, en realidad, el primer psicoanalista que intentó una síntesis integradora entre la ideología marxista y el psicoanálisis. Desde luego, le faltó a Reich, a nuestro entender, un marco antropológico, pero su intento de acercamiento psicoanálisis-marxismo es un hecho indudable, y muy loable. Reich publicó sus dos obras principales, «La función del orgasmo» y «Análisis del Carácter», en 1927 y 1933 respectivamente. Y no cabe duda de que muchas de sus ideas debieron llegar a Fromm, que las amplificó en una dirección psicosocial humanista.

Erich Fromm trabajó también en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt. Dicho Instituto, en el que han tenido mucho que ver hombres como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Walter Dirks, se fundó en un intento de desarrollar una psicología social analítica de orientación estrictamente freudiana. El Instituto tenía un departamento de Psicoanálisis, que fue dirigido por Karl Landauer, discípulo de Sigmund Freud. En la Revista de Investigación Social del Instituto, escribió ya Erich Fromm, en 1932, una serie de notas sobre psicoanálisis y materialismo histórico, bajo el título de «Método y función de una psicología social analítica». En dicho artículo hablaba Fromm, en una terminología freudiana, de que toda sociedad, con sus condiciones económicas, sociales y políticas, configuraba lo que él denominó entonces «estructura libidinal» de la sociedad, es decir, aquella integral de impulsos y de represiones de impulsos y de sublimaciones de impulsos que la sociedad, a través de su aparato cultural, conformaba y mantenía en los individuos como un común denominador sociogenético. Lo que entonces Fromm denominó «estructura libidinal» de la sociedad, posteriormente acuñaría el concepto —y el término— de «carácter social», en la terminología más puramente frommiana. Y este nuevo —y ulterior— concepto y término de «carácter social» abarcará, para el Fromm maduro, —como más adelante veremos—, las estructuras de carácter socialmente compartidas, desde una base eco-





nómica dada que las crea y las determina; como luego también veremos, el «carácter social» produce además ideas e ideales, que tienden a fortalecer el orden social imperante, y a su vez, estas ideas e ideales, una vez creadas, refluven —e influyen— sobre el «carácter social» mismo ya conformado, e, indirectamente, sobre la base socioeconómica que se encuentra en el trasfondo de todo el proceso. Como se ve, del Fromm joven al Fromm maduro hay un cambio de terminología y un cambio de actitud, —freudiana en un principio, y cultural sin libido después—, pero, en último término, la idea central de la sociogénesis psicoplástica del carácter —o de la libido— permanece. En realidad, la citada «Revista de Investigación Social» mantenía en conjunto, desde su primer número, esta idea; es decir, que la presión, —y la manipulación—, económica, social, sexual, cultural y espiritual de la persona, por parte de la sociedad, se continúa en una especie de inconsciente social. Fromm ha hablado más tarde efectivamente de un «inconsciente social», determinado por la acción depurativa del «filtro social», —la lógica, el lenguaje y los tabús sociales—, que impide el acceso a la conciencia y, por consiguiente, la liberación, de todas las experiencias, posibilidades y potencialidades contrarias a las exigencias del orden dominante, contrarias a lo que Herbert Marcuse ha denominado certeramente el «principio de actuación» social. Se trata, en último término, de la versión psicopsicológica de la ya clásica, pero imperecedera, idea de Marx, de que «la existencia social determina la conciencia», y no al revés.

En esta época en que E. Fromm trabajó en el Instituto de Investigación Social, trató de estudiar experimentalmente, —a través de cuestionarios abiertos de índole proyectiva—, y en colaboración con E. Schachtel, P. Lazarsfeld y otros el «carácter social», —o la «estructura libidinal»—, de la sociedad alemana, ya casi hitleriana. Entonces, intentó averiguar el grado de «autoritarismo-antiautoritarismo» de los obreros y de los empleados alemanes. Los resultados, en 1931, arrojaron, según Fromm,<sup>9</sup> con

9. E. Fromm y otros, "Humanismo Socialista", versión castellana, Paidós, B. Aires, 1966, p. 261.

bastante fidelidad, lo que más tarde, por desgracia, la historia se encargó de demostrar dramáticamente. Años más tarde, E. Fromm realizó sondeos similares del «carácter social» en la Universidad de Columbia, y luego en una pequeña aldea mexicana, —en colaboración con Theodore y Lola Schwartz y Michael Maccoby, y con los métodos estadísticos de Louis Mc. Quitty—.<sup>10</sup>

Como es bien sabido, entre los años 1930 y 1932 el partido nacionalsocialista de A. Hitler adquirió inusitado poder en Alemania. De este modo, en enero de 1933, Hitler pudo hacerse con el gobierno, y entonces comenzó verdaderamente, con todo su despliegue de inhumanidad y de fanatismo, la era nazi alemana. El terror, el racismo, la manipulación y las persecuciones de la persona fueron, desde entonces, el clima psicosocial que le tocó vivir a Erich Fromm. Detrás de este clima, operaban, manipulaban y dirigían el futuro de Alemania el irracionalismo necrófilo e inhumano de Hitler, de su partido nazi, de las S.S. y las S.A. y de la temida Gestapo. Este enrarecido ambiente, motivó la emigración de E. Fromm, —hombre judío—, a los Estados Unidos. Fromm entiende que el fenómeno fascismo, de tan tristes recuerdos, puede explicarse, en Alemania, desde el punto de vista de su base humana, como una reacción de la clase media frente a un profundo sentimiento de frustración originado por las transformaciones socioeconómicas que siguieron a la inflación causada por la Primera Guerra Mundial. Esta clase media, —angustiada, aislada e impotente—, con una carga importante de destructividad reactiva, vio en el führer Hitler, y en su ideología del «Mein Kampf», al mesías liberador; vio, en definitiva, según Fromm, al símbolo viviente del poder, del prestigio y de la seguridad. A la vez, la agresividad y el resentimiento de esta clase media frustrada se racionalizó y se canalizó, según Fromm, hacia la lucha contra el humillante tratado de Versalles y hacia la destrucción en masa de los judíos. En definitiva, pues, según Erich Fromm, el Gran Reich de Hitler se forjó en una proyección de las tendencias sadomasoquistas de la clase media germana, —originadas por las crisis económi-

10. Ibid., p. 261.

ca y financiera del período postbélico—, sobre la figura de Hitler, —figura necrófila y autoritaria—, para ponerlas al servicio del imperialismo nazi. Todas estas ideas las expresa E. Fromm en su libro «El miedo a la libertad», en el capítulo dedicado precisamente a la psicología del nazismo.<sup>11</sup>

Erich Fromm emigra pues a los Estados Unidos, a causa del nazismo, en la década de los treinta. En 1937 todavía escribe en la Revista de Investigación Social (6, pp. 95-119) sobre el sentimiento de poder o de autoridad (Zum Gefühl der Ohnmacht). Pero ya en 1939 publica en Norteamérica un trabajo sobre la filosofía social de la terapia por la voluntad («The social philosophy of Will Therapy») y otro sobre el egoísmo y el amor por uno mismo («Selfishness and self-love»). Y en el año 1941, en Nueva York, aparece su ya famoso libro «El miedo a la libertad» (Escape from Freedom). En adelante, publicará el resto de su obra, sus trabajos y sus libros fundamentales, y desde luego sus concepciones más importantes y más hechas y sistemáticas, —dentro de una línea social-humanista—, en el continente americano, entre Estados Unidos y México.

Desde su llegada a América, Erich Fromm ha sido «Guest lecturer» en la Universidad de Columbia, «Terry lecturer» en la Universidad de Yale, y «Lecturer» en la «New School for Social Research», donde ha dictado diversos cursos y conferencias. Ha formado también parte integrante del cuerpo docente del «William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology», del Bennington College y de la Universidad Estatal de Michigan.

Como es bien sabido, se considera, convencionalmente, que la «escuela cultural» neopsicoanalítica, —a la que «pertenece» Erich Fromm—, comenzó a desarrollarse en los Estados Unidos, a partir de 1930, por el impulso de los estudios psicosociológicos de Karen Horney (1885-1952) y del propio Fromm, a los que se unió también el famoso psiquiatra norteamericano Harry Stack Sullivan (1892-

11. E. Fromm, «El miedo a la libertad», versión castellana, Paidós, B. Aires, 1966, pp. 247-281.

1949), que era discípulo de William Alanson White y de Adolf Meyer, fundador en realidad este último de la psiquiatría americana.

Karen Horney, que procedía del campo de la Medicina, fue inicialmente freudiana ortodoxa, y enseñó y practicó el psicoanálisis, durante más de quince años, en el Instituto Psicoanalítico de Berlín, del cual llegó a ser Secretaria. Horney emigró a Estados Unidos a principios del año 1930, pero antes, en Alemania, había ya tomado contacto con Erich Fromm. Posteriormente, ya en Norteamérica, Fromm y Horney volvieron a encontrarse, ya que ella se convirtió en Directora Asociada del Instituto de Chicago, en profesora de la «New School for Social Research» y en miembro del Instituto de New York. La misma Horney reconoce<sup>12</sup> que, en el confuso marasmo de ideas y de dudas que la invadían en un principio sobre la validez de muchas formulaciones y teorías freudianas, ensancharon sus conocimientos y sus perspectivas los estudios de Fromm, que, en escritos y conferencias, trataba de amplificar el psicoanálisis en una dimensión cultural. Claro es que Horney publicó su «nuevo psicoanálisis» («New Ways in psychoanalysis») dos años antes aproximadamente que Erich Fromm su «Escape from Freedom» (1941), pero esto no invalida la influencia frommiana sobre el pensamiento horneyano. No obstante, si bien existen algunas afinidades, —como veremos a lo largo del presente estudio—, entre las ideas de Horney y las de Fromm, K. Horney se mueve mucho más en una línea adleriana; también influenciada, desde luego, por Harald Schultz-Hencke, —que hizo hincapié en el análisis de las actitudes actuales y de la situación presente del neurótico—, por W. Reich, —que enfatizó el análisis del sistema defensivo caracterológico que erige el neurótico—, y por algunos conceptos filosóficos de Max Horkheimer. En cambio, Erich Fromm, partiendo básicamente de Freud y de Marx, ha sido, a nuestro entender, —tal y como demostramos más adelante—, más influido por las formulaciones de Otto Rank (1884-1939), sin negar tampoco el influjo de

12. Karen Horney, «El nuevo psicoanálisis», versión española, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 11.





W. Reich (1897-1957), el de C. G. Jung (1875-1961) y el del propio Adler (1870-1937) principalmente.

H. S. Sullivan, el tercer componente del grupo «revisionista» del psicoanálisis, ha sido, sin duda, un hombre clave de la psiquiatría dinámica norteamericana. Discípulo de W. Alanson White y de A. Meyer, como ya hemos dicho, trató de establecer una teoría —y una terapia— de las relaciones interpersonales, en una línea muy clínica y muy empírica, pero en una dirección también psicopsicológica. Sullivan ha sido un teórico bastante independiente, influido ciertamente por Freud y por la teleología psicoanalítica adleriana, pero moviéndose siempre en un terreno bastante ecléctico, influenciado de cerca por el método biológico de Adolph Meyer y por las ideas de George Mead sobre el Status y el rol. Fromm y Sullivan entraron evidentemente en contacto y en comunicación en Estados Unidos. Pero, aunque, en algunos sentidos, existe cierto paralelismo entre ambos, en muchos aspectos divergen completamente. Como luego veremos, Fromm ha profundizado mucho más en la sociogénesis, en la filosofía del hombre, en el problema de la ética y en el de la libertad. En cambio, Sullivan se ha mantenido siempre en una línea clínica y terapéutica, que después ha trascendido en una orientación psiquiátrica y psicoterapéutica interpersonal como la que sustenta, por ejemplo, Frieda Fromm-Reichmann, entre otros.

Erich Fromm, —el más filósofo de la triada «revisionista» o culturalista del psicoanálisis—, ha sido también, —y lo es en la actualidad—, «Adjunct Professor» de Psicología en la Universidad de Nueva York. Sus inquietudes sobre el hombre y sobre el futuro del hombre en una sociedad deshumanizada y deshumanizante, lo han llevado a participar activamente, —en la teoría y en la praxis—, en apoyo de los movimientos pro paz mundial. En este sentido, alrededor de 1962, —fecha en que publicó su libro «Beyond the Chains of Illusion, My Encounter with Marx and Freud»—, ingresó en el Partido Socialista de los Estados Unidos; y en 1968 apoyó decididamente la campaña electoral de Mc. Carthy por la nominación presidencial de Norteamérica, campaña que, como es bien sabido, cul-

minó con la victoria de Nixon, que venía a representar el ala conservadora y reaccionaria del país.

Pero, desde su emigración de Europa, Fromm no ha estado solamente trabajando en Estados Unidos. Desde 1955 a 1966 fue jefe del Departamento de Psicoanálisis de la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional de México. En la actualidad, vive fundamentalmente en este país, si bien, esporádicamente, dicta cursos en Nueva York. Y, desde luego, ha tenido que ver mucho con el desarrollo de la psiquiatría dinámica mejicana, —de la cual, una buena parte sigue orientación frommiana—, y con el desarrollo y el auge del Instituto Mexicano de Psicoanálisis del cual es Director Vitalicio. Parece ser, —y así lo ha demostrado la intervención frommiana en el V Congreso Mundial de Psiquiatría, celebrado recientemente, en 1971, en la Ciudad de Méjico—, que Erich Fromm es, en este país, una figura casi legendaria o casi mítica, que ha creado escuela, en la dirección de una Psicología y de una Psiquiatría sociales humanísticas, en pro de una sociedad justa, igualitaria y fraternal, y hacia la conquista decidida de la autorrealización del hombre en su mundo en una dimensión nosística o altruista.





## II

*Erich Fromm, —movido por una básica y radical inquietud por la cuestión del hombre—, ha construido, a lo largo de su vida, —como veremos en el curso de nuestro trabajo—, una antropología humanista, cuyos dos polos —o esquemas referenciales— son, sin duda, el psicoanálisis de Sigmund Freud (1856-1939) y el materialismo dialéctico de Karl Heinrich Marx (1818-1883) y de Friedrich Engels (1820-1895). Aunque la teoría de Fromm sea indudablemente una psicología social analítica, —de inspiración marxista—, cuyas implicaciones trascienden evidentemente hasta la base misma de una orientación psiquiátrica dinámica concreta y hasta la línea directriz de un método psicoterapéutico, es preciso reconocer, a nuestro entender, esta primigenia, —y última—, dimensión antropológica del pensamiento frommiano. Y es justamente esta dimensión y esta pretensión humanista el punto nodal de la obra de Fromm, donde radica, sin duda, el centro de gravedad, de sinergia o de integración, de su pensar y aún de su quehacer individual. Tenemos pues, en resumen, en la obra frommiana, el humanístico intento de obtener una síntesis dialéctica, de orientación antropológico-social, entre el psicoanálisis y el marxismo.*

*Hemos dicho que, dentro de las motivaciones que han llevado a Fromm a encontrarse con Freud y con Marx,*

se halla un primigenio y radical interés por el hombre y por sus problemas más específicos, dentro de su mundo. Y en el fondo de este interés, y de esta preocupación básica por el hombre, subyace, sin duda, de forma operante y enérgica, lo que, en el sentido de Ortega y Gasset, podemos denominar la «circunstancia» frommiana. Pero la «circunstancia» específica y concreta de Erich Fromm, como la «circunstancia» de todo hombre concreto, —de carne y de hueso, como diría el viejo Unamuno— es un conglomerado de cosas, de sucesos, de experiencias, de vivencias, de frustraciones, de conflictos, de fracasos y de éxitos, que es preciso aislar, elucidar y entender en una síntesis personal, fundamentalmente desde dos polos dinámicos y dialécticos, que, sin duda, son, en último término, la familia y la sociedad. Así, desde una «circunstancia» bifronte, que se integra finalmente en una «circunstancia» socio-familiar en sentido amplio y genérico, podremos comprender indudablemente, en un contexto histórico-biográfico y dramático-personal, la vida y la obra de Erich Fromm.

Dentro ya de la «circunstancia» familiar, hemos señalado que Fromm nació y se educó en el seno de una familia judía, de costumbres religiosas muy arraigadas. Tenemos aquí dos fenómenos, o dos motivaciones, importantes. En primer lugar, Fromm, desde su infancia, tomó contacto con el Antiguo Testamento, y fue asimilando, —cada vez más intensamente y de forma más crítica—, la orientación antropológico-humanista de la Biblia. No cabe la menor duda de que este encuentro, en su niñez, con la antropología bíblica ha sido decisivo para el pensamiento frommiano, que, en el fondo, encierra siempre una dimensión religiosa irreductible. En segundo lugar, su origen judío y las costumbres, —e ideas—, judaicas de su familia, dentro de un clima psicosocial antisemítico, —más o menos hostil o virulento—, ha debido de constituir, sin duda, una fuerte motivación humana en pro de la igualdad de todos los hombres, de la justicia, de la paz y de la fraternidad. En este sentido, no es, a nuestro entender, una simple casualidad que Fromm, —hombre judío—, en un ambiente anti-judío, haya tratado de ponerse en conexión ideológica con S. Freud, —judío también—, con K. Marx —de fa-

milia igualmente judía—, y con el mismo B. Spinoza —de antepasados hebreos—; ni tampoco debe de ser una simple casualidad que Erich Fromm haya admirado profundamente a un hombre como Albert Einstein, también de origen judeoalemán. No queremos decir por esto que el humanismo de Fromm pueda explicarse por un acercamiento, de motivación étnica, a pensadores como Freud y Marx. Queremos decir simplemente que la condición judía de Erich Fromm, en una sociedad hostil, ha contribuido a hacer quizá más radical su pretensión humanista. Y ¿no es casualidad que muchos de los más grandes humanistas, forjadores de nuestro mundo, hayan sido de origen judío?

Desde el punto de vista de la «circunstancia» socio-cultural, ya hemos señalado anteriormente que la vivenciación por parte de E. Fromm, desde su adolescencia, de toda una serie ininterrumpida de acontecimientos históricos, sociopolítico-económicos y culturales, de índole irracional e inhumana, ha sido posiblemente el motor vivencial —dramático de su conciencia de la necesidad de un humanismo. En este sentido, hay que señalar, —una vez más—, que Erich Fromm vivió —y vivenció—, en primer lugar, el ambiente psicosocial de Alemania durante la Primera Guerra Mundial. Como es bien sabido, en el mes de agosto de 1914, —teniendo pues E. Fromm 14 años—, Alemania, inmersa en la política imperialista del monarca Guillermo II (1888-1918), declaró la guerra a Rusia y a Francia, cosa que inmediatamente implicó a Bélgica y a Inglaterra. Al final, prácticamente se trató de una verdadera conflagración mundial, ya que de un lado se encontraban Alemania, Austria-Hungría, Bulgaria y Turquía, y del otro, Gran Bretaña (1914), Rusia (1914), Francia Bélgica, y el Japón, (1914), Italia (1915), Rumanía(1916), Grecia (1917), y Estados Unidos (1917); además, naturalmente de otros muchos gobiernos de menor importancia. Esta guerra, con su pesado lastre de violencia, de irracionalismo y de inhumanidad, conmovió evidentemente a Alemania desde el punto de vista político, económico y social, y, sin duda alguna, los cimientos mismos de Europa entera. Esta conmoción, con todas sus contradicciones, dejó profunda huella en el espíritu inmaduro de Fromm.



Como él mismo confiesa, cuando la guerra concluyó en 1918, Fromm se había convertido en «un joven profundamente preocupado, obsesionado por la pregunta de cómo era posible la guerra, por el deseo de comprender la irracionalidad de la conducta de las masas humanas, por un deseo apasionante de paz y comprensión internacional».<sup>13</sup>

La Primera Guerra Mundial terminó oficialmente el 11 de noviembre de 1918. Previamente, el 8 de noviembre del mismo año, se había proclamado en Berlín la República Alemana, que hubo de firmar, —el 28 de junio de 1919—, el ya famoso tratado de Versalles; tratado que, como se sabe, impuso una serie de restricciones y de cortapisas a la nación germana y a sus vuelos imperialistas. Además, en evitación de nuevos conflictos bélicos internacionales, y en pro de la paz mundial, se creó también, por el mismo Tratado, la Sociedad de Naciones, con sede en Ginebra; Sociedad que vino a demostrar, a la postre, su ineficacia como salvaguardia de la pretendida y anhelada paz, ya que el 1 de septiembre de 1939 la Alemania de Hitler invadió Polonia, y el día 3 del mismo mes Francia e Inglaterra se sumaron al conflicto, poniéndose frente al Tercer Reich.

Entre el final de la Primera Guerra Mundial y el comienzo de la Segunda, Erich Fromm fue testigo vivencial del período de comunismo de guerra (1917-1921) en Rusia, de la constitución (en 1922) de la U.R.S.S., y de su evolución ulterior, desde Lenin a Stalin; fue testigo también del nacimiento del fascismo italiano, que culminó en el Régimen de Benito Mussolini; de la revolución espartaquista alemana, de 1919 y de la guerra civil española; entre otros acontecimientos histórico-sociales del convulso período histórico que le tocó vivir. Todos estos acontecimientos dejaron en Fromm, —como ya dijimos, y como él mismo reconoce—, un profundo poso dramático, y, sin duda, por esta misma razón, contribuyeron también decididamente a su radicalización humanista; radicalización que se vio completada por el acercamiento de Fromm a Marx y a Engels, y por el influjo ideológico de estos pensadores

13. E. Fromm, "Más allá de las Cadenas de la Ilusión", versión española, Herrero Hermanos, segunda edición, México, 1968, p. 17.

sobre sus esquemas mentales. Pero, sobre todo, debió de influir decisivamente en E. Fromm, —como en V. E. Frankl—, hasta los límites de lo obsesivo, la tremenda experiencia directa de la evolución nazi de Alemania; experiencia que alcanzó insospechados niveles de crudeza entre 1930 y 1932, pero cuyo cénit de inhumanidad comenzó a cristalizar, en una dimensión increíble, desde que A. Hitler se hizo con el poder en 1933. Desde entonces, la llamada «revolución nacionalsocialista» conmovió a Alemania, conmovió a Europa toda y conmovería finalmente al mundo entero con un patetismo inolvidable. Fromm no ha podido olvidar jamás esta experiencia, que subyace siempre, como un fantasma de crueldad, de injusticia y de destrucción, en el fondo de su pensamiento y de su mente. Más aún porque E. Fromm es judío. Pero, sobre todo, porque Fromm es uno de los más grandes humanistas de nuestro siglo.

Desde su emigración a América, Erich Fromm ha podido seguir contemplando, muy de cerca, el ansioso debatirse del mundo entre una evolución presidida por el signo de la alienación y de la violencia, y las tendencias contrapuestas en pos de la paz y de la justicia. Por desgracia, estas últimas tendencias, si bien existen y colaboran dialécticamente al progreso de la sociedad y del mundo, han sido, en nuestro siglo, tremendamente reprimidas y alejadas y rechazadas por la mayor parte de la humanidad. La Historia, al menos, así lo ha demostrado. Evidentemente, desde este contexto de lo real, podría haberse desarrollado en Fromm, —como en Freud o como en Marcuse, por ejemplo—, una actitud de amargo pesimismo. En cambio, se ha desarrollado, cada vez más, en él, un espíritu humanista universal, sin fronteras y sin limitaciones. Al lado de esta actitud, —optimista y de profunda fe en el hombre y en el devenir del hombre en la Historia—, existe en Fromm una cierta amargura y un cierto temor frente al fantasma, —siempre presente—, de la destrucción del hombre por sí mismo. Pero esta última actitud queda asumida y superada en la fe y en el optimismo de fondo. Evidentemente, Fromm ha vivenciado la necesidad de un humanismo integral, y ha ido directamente, —sin rodeos, y durante toda su vida—, en esta di-





rección. Incluso su misma obra, —que, por determinados sectores, podría ser tachada de «divulgación»—, demuestra su espíritu humanista a cada paso, ya que, en el fondo, va dirigida, como diría el poeta G. Celaya, a la «inmensa mayoría». ¿Divulgación? ¡Quizás! Pero, sin duda, divulgación al servicio del hombre; como una llamada a lo que el mismo Fromm denominaría «la conciencia humanista» de la humanidad.

Desde su emigración a América, moviéndose entre los Estados Unidos y Méjico, Fromm ha sido, evidentemente, testigo de la Segunda Guerra Mundial; de la destrucción atómica de Hiroshima y Nagasaki en 1945; de la transformación burocrática de la Unión Soviética y de la soviétización de los países satélites; del auge del comunismo chino de Mao Tse Tung; de la problemática de la Alemania postbélica; de la política imperialista de los Estados Unidos; de la guerra de Corea; de la guerra de Indochina; del problema de Argelia; de la crisis de Cuba, de las repúblicas de América del Sur, del Irak, de Laos, de Chipre, del Vietnam, del Congo, de Angola, etc.; y, en último término, de los más actuales acontecimientos sociopolítico-económicos de nuestros días. Ha sido testigo de la guerra fría, de la carrera armamentista, del asesinato de los Kennedy, de la desaparición de Khrushchev de la escena política, del despertar del Tercer Mundo, del hambre, de la enfermedad y del subdesarrollo, y, finalmente, de la burocratización y de la cibernización de la sociedad, y de la constante amenaza de la destrucción termonuclear del mundo, que pesa continuamente sobre la humanidad. En todo este contexto, de contradicciones y de incompreensión, —que ha radicalizado su postura humanista, si bien ciertamente no desde un exhaustivo análisis dialéctico de la realidad toda, en todas sus implicaciones, dimensiones y dicotomías histórico-sociales—, E. Fromm entiende que la única salida para que pueda sobrevivir el hombre es la unión de la humanidad entera, fraternalmente, en favor de esta supervivencia, en pro de la continuación de la vida y de la civilización. Y, así, escribe: «Con todos los progresos técnicos y científicos que el hombre ha hecho, está obligado a resolver el problema del hambre y la pobreza, y para eso puede proporcionar soluciones a ensayarse en

diferentes direcciones. Hay una única cosa que él no debe ofrecer: seguir con los preparativos para la guerra, que, esta vez, llevará a la catástrofe. Hay tiempo todavía para anticiparse al desarrollo histórico próximo y para cambiar su curso. Pero si no actuamos pronto, perderemos la iniciativa, y las circunstancias, las instituciones y las armas por nosotros creadas se nos impondrán y decidirán nuestro destino».<sup>14</sup>

Ciertamente, E. Fromm acentúa aquí su pretensión humanista. Y propone también la planificación humanista socialista de la sociedad y del mundo. No muestra, desde luego, caminos concretos para una praxis política, social, económica y cultural. Pero, evidentemente, Fromm no es un político. Fromm se mueve más, como ya hemos dicho, en la línea de una reflexión antropológica sobre todas estas cuestiones.

Hemos ofrecido, en su conjunto, y en esquema, las posibles motivaciones familiares y sociales del pensamiento humanista de Erich Fromm. Conviene ahora que pasemos revista a otro grupo de motivaciones: las que dimanarían directamente de sus estudios, y, en una palabra, de su formación misma.

Ya dijimos que Fromm es filósofo, psicólogo y sociólogo; que realizó su entrenamiento psicoanalítico en el Instituto de Berlín, y que es también Diplomado por la American Psychological Association. Al parecer, —si bien no es médico—, parece ser que estudió psiquiatría con Bumke y con Kahn. Además, se ha interesado, —desde edades muy tempranas—, por el estudio del Antiguo Testamento, del Talmud y de la literatura judía posterior; y ulteriormente por el entendimiento de un sistema religioso-«místico» como el Budismo Zen. Tenemos, por consiguiente, una amplia formación, una erudición de base, como posibilitadora de un profundo interés y de un hondo y radical conocimiento de los problemas humanos. Y tenemos también la explicación de toda la serie de íntimos contactos que existen entre el pensamiento de Fromm y todos los sistemas humanistas, Orientales y Occidentales, filosóficos, religiosos o

14. E. Fromm, "¿Podrá sobrevivir el hombre?", versión castellana, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 297.





ambas cosas a la vez. Tenemos, en definitiva, el entronque final de la ideología frommiana con toda una tradición de humanismo, que se ha dado a lo largo de la evolución histórica del hombre, a través de los siglos.

De todos sus maestros de Filosofía, Sociología y Psicología, en Alemania, E. Fromm recuerda especialmente, —según nos dijo—, a Drisch, en Filosofía; a Karl Jaspers en Filosofía y en Psicología; y a Alfred Weber en Sociología. Evidentemente, de todos estos maestros, —y algunos más— pudo llegar hasta Fromm una influencia más o menos intensa, más o menos directa o manifiesta. Quizás convenga señalar aquí que la posible orientación existencial, —en cierto sentido—, del pensamiento frommiano, —que se encuentra en la base de su análisis de la «situación humana» y de las «dicotomías existenciales»—, pueda deberse, hasta cierto punto, al influjo de Jaspers fundamentalmente, ya que Fromm ha leído muy poco de la filosofía sartriana y únicamente el «Sein und Zeit» de Heidegger. Por otra parte, es preciso señalar, —desde este mismo punto de vista filosófico—, la influencia sobre Fromm de Baruj Spinoza (1632-1677), hombre al que también el propio Karl Jaspers cita en algunas ocasiones, y al que, desde luego, Erich Fromm menciona a todo lo largo de su obra. Como es bien sabido, B. Spinoza, —de antepasados judíos de origen español—, que se dedicó también a la Medicina, a la Física, a la Química y a las Matemáticas, arranca de la filosofía de René Descartes (1596-1650), pero viene a desarrollar una especie de misticismo que, en cierto sentido, entronca con el neoplatonismo. Spinoza habla de que existen tres géneros de conocimiento, que marcan tres estadios en el progreso moral del hombre. En el primer género de conocimiento, la «sensio» o el «conocimiento sensitivo», el hombre no llega al fondo de las cosas, ya que se muestra como esclavo, zarandeado y arrastrado, por sus «pasiones», o, si se prefiere, por sus «afectos irracionales». En el segundo grado de conocimiento, —y de progreso ético— a través de la «ratio» o «conocimiento racional», el individuo controla sus «afectos irracionales» y, en una síntesis científico-racional, aprehende el mundo y las cosas como un sistema comprensible. En el tercer grado, superando el mero estado racional con la penetración intuitiva,

con la «intuición», —de sí mismo y de las cosas—, el hombre acaba contemplando el mundo en su unidad sustancial y entra en contacto con la esencia misma de las cosas. Este último grado de evolución del conocimiento y de la evolución ética del individuo, es la «beatitud» Spinoziana, que supone creatividad y autoactualización de todas las potencialidades, y que implica, por consiguiente, la felicidad y la ataraxia. No cabe duda de que esta idea de Spinoza, en otro contexto y con distintas implicaciones, discurre paralelamente, —como luego veremos—, con el concepto frommiano de «productividad». Y, ciertamente, el pensamiento de Spinoza de que «lo bueno» para el hombre es la autorrealización de la naturaleza humana y el logro de la «beatitud», ha resurgido, con notable énfasis, en la Ética de Erich Fromm.

Al margen de las influencias psicoanalíticas, de las influencias del joven Marx y de las diversas influencias filosóficas que han incidido sobre el sistema de pensamiento frommiano, hay que resaltar, finalmente, que Fromm se ha basado también en los análisis y estudios antropológicos-culturales de Bachofen, de L. H. Morgan, de Robert Briffault, de Malinowski, de Ruth Benedict, de Margaret Mead, de Lloyd, de Lunt y de R. Linton; sin descartar igualmente el influjo de Abraham Kardiner, que estudió la «personalidad de base» en correlación con la estructura institucional y sociológica de algunos pueblos primitivos, intentando clarificar las posibles interconexiones entre la satisfacción de las necesidades originarias, —hambre, sed, sexo, anhelo de seguridad, etc.—, y los patrones normativos culturales. Todos estos diversos estudios antropológico-culturales han llevado, —como después veremos—, a Erich Fromm a reinterpretar el «complejo de Edipo», y otros problemas, desde el punto de vista de un relativismo histórico-social y cultural.





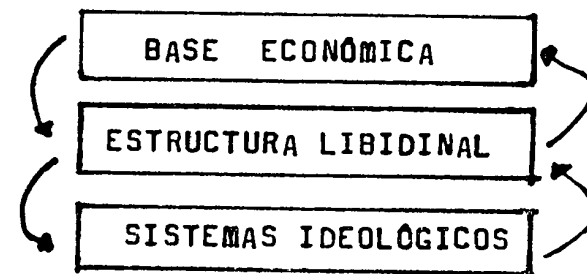
### III

Como hemos dicho, Erich Fromm, —asimilando diversas influencias, ya señaladas; y partiendo de una sólida y triple formación psicológica, filosófica y sociológica—, trata, en conjunto, de construir un edificio antropológico-humanista, dinámico, crítico y socialmente orientado. Los dos parámetros, o esquemas referenciales, de esta construcción teórica son, sin duda, el psicoanálisis de Sigmund Freud y el materialismo dialéctico de Marx y de Engels. No obstante, en el curso de su obra, —dentro de la dimensión freudiana y marxista—, puede observarse indudablemente una evolución. El joven Fromm, en sus primeras publicaciones, de 1921 a 1934, se mueve en una línea más freudiana, en la que, en términos generales, acepta la teoría de la libido y otros presupuestos básicos de Freud. En cambio, el Fromm maduro, que cristaliza fundamentalmente a partir de «Escape from freedom» («El Miedo a la Libertad», 1941), se mueve dentro de un esquema mucho más antropológico y sociológico, y sin aceptar, por ende, la teoría libidinal, ni el paninstintivismo de Freud, ni su hermenéutica reductivo-causal. Sin embargo, es preciso reconocer que aún en el Fromm más estrictamente freudiano, se han encontrado siempre formulaciones críticas, dubitativas e interrogativas, que, sin duda, constituyen el germen y la base de su postura «re-

visionista» neofreudiana más posterior. Evidentemente, su formación sociológica y antropológico-cultural explica sobradamente esta cuestión. Es muy cierto que en el Freud de «La moral sexual cultural y la nervosidad moderna» (1908), de «Totem y Tabú» (1913), de «Psicología de las masas» (1921), de «El porvenir de una ilusión» (1927) y de «El malestar en la cultura» (1930), principalmente, se encuentra indudablemente un cierto enfoque psicosociológico. Pero Fromm ha acentuado, de forma predominante y definitiva, este enfoque psicosociológico, —ya en germen en Freud—, hasta convertir su obra en una verdadera Psicología Social o, si se prefiere, en una Antropología Social. Erich Fromm, —como luego veremos—, ha rechazado, en este sentido, la orientación biologicista de S. Freud, su teoría de la evolución y dinámica de la libido y su esquema reductivo-causal mecanicista de la vida psíquica. Pero, sin embargo, ha seguido aceptando, dentro de ciertos límites, el principio del determinismo psicológico, la importancia de la vida infantil en la ulterior conformación de la personalidad, la existencia del inconsciente y la existencia y la operancia de los mecanismos psíquicos de defensa. Igualmente, pero en otro contexto exegético, ha seguido aceptando Fromm la importancia de los ensueños, de las asociaciones libres, de las resistencias y de la misma transferencia. Todo ello dentro de una orientación «culturalista», que analiza las relaciones transaccionales psicoplásticas entre los fenómenos sociales y las estructuras psicológicas dinámicas individuales. Y en esta orientación y enfoque «culturalista», E. Fromm ha sido fundamentalmente influenciado por el joven Marx, es decir, por el Marx, sobre todo, de los «Manuscritos económicos y filosóficos» (1844).

En 1932, en la «Zeitschrift für Sozialforschung», Fromm, —en su época freudiana—, trata de establecer el método y la función específica de una psicología social analítica, partiendo del proceso de adaptación, —pasiva y activa—, del aparato instintual a la realidad social. Habla en términos freudianos pero dentro de categorías ya marxistas. Y así piensa que la psicología social analítica debe tratar de hacer inteligible, en términos socio-económicos y culturales, la estructura psicológico-instintiva y libidinal del

individuo y del grupo social. Y piensa también que esta inteligibilidad presupone un conocimiento de la familia y de su dinámica, —de afectos y de normas—, ya que, en último término, la familia es el vehículo psicoplástico sociogenético, que conforma las mentes individuales desde los patrones sociales imperantes. Fromm habla, en este sentido, de la «estructura libidinal» de la sociedad o del grupo, en atención a las modificaciones que experimentan los impulsos del hombre guiados por el orden social, a través de la educación familiar, de las condiciones económicas, de los determinantes culturales, del sistema penal, etc. Además piensa Erich Fromm, —en esa época—, que una psicología social analítica debe de elucidar críticamente la forma en que los impulsos, las sublimaciones de impulsos y las represiones de impulsos, se convierten, a la postre, en ideologías que tienden a fortalecer, y a perpetuar, el statu quo. En último extremo, toda esta dinámica psicosocial va dirigida, según el joven Fromm, a la consecución de actitudes, libidinales y superyoicas, socialmente necesarias. Nos encontramos, pues, frente a un intento de sintetizar el psicoanálisis con el marxismo, muy similar, en cierto sentido, al llevado a cabo por W. Reich, dentro de una metodología psicoanalítica clásica completada por las orientaciones del materialismo histórico. En esquema, este intento frommiano primario psicosociológico puede sintetizarse en un cuadro dinámico como el siguiente:



A partir de sus obras más maduras, E. Fromm ya no habla de psicología social analítica, sino más bien de psicoanálisis humanista. Parte de la premisa de que el mar-



xismo es, en conjunto, un humanismo, cuya finalidad última es el logro de la realización del hombre en su mundo, con el pleno y espontáneo despliegue y desarrollo de todas sus potencialidades y disponibilidades. Parte también de una idea del hombre como «ser-social», cuyos impulsos fundamentales se producen y se desarrollan en su incesante relación «transaccional» con la realidad humano-social, desde un «proceso de asimilación» (de «cosas») y desde un «proceso de socialización» (con personas). Piensa Fromm que en el hombre existen impulsos biológicamente condicionados, —que se culturalizan—, pero que sus «necesidades básicas» dimanan de su propia «situación» humana y existencial; situación humana y existencial que se ve «superestructurada» por las «necesidades» generadas por el proceso histórico-cultural, que es profundamente psicomodelador. Habla también de un «proceso de individuación», como curso evolutivo, —individual y social—, de desvinculación y de desarraigo, hasta llegar a una situación de «libertad de», que el hombre debe de resolver y de transformar en «libertad para» su autorrealización nosística. Y, por último, emplea también la noción de «adaptación dinámica» del individuo a la cultura; adaptación específicamente humana, por medio de la cual el hombre transforma a su medio y es, en sí mismo, moldeado y transformado también por este medio, que es la sociedad en su devenir histórico.

Y según Fromm, en la «adaptación dinámica» del hombre a la cultura se desarrollan, a través de «dicotomías» y contradicciones, las diversas formas de carácter, como expresión del modo individual y concreto de «asimilar» y de «socializar». Y, en último término, se genera también un específico «carácter social» —que incluye, por supuesto, a la propia «estructura libidinal»—, como carácter-matriz común a un grupo, —nación, clase o, en general, sociedad—, que determina y condiciona, efectiva y operativamente, los actos y las ideas de los individuos. El «carácter social», basado y originado en la misma estructura dinámico social, económica y política de la sociedad, se transmite y se graba en el hombre desde la familia, —que, a través de sus patrones educativos y éticos, actúa como «agencia psíquica» de la sociedad—, y desde los demás

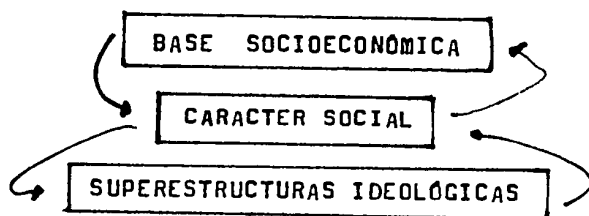
medios de presión-opresión social. De este modo, el orden social vigente imprime e internaliza sus exigencias más específicas en la persona, mediante el «carácter social». Y se abre aquí, sin duda, la posibilidad —real— de la enajenación, ya que, por este vehículo, la sociedad puede provocar la disociación, —individual y colectiva—, de lo más espontáneo, de lo más positivo y de lo más «productivo» de la personalidad; cosa que, según Fromm, ocurre en nuestra actual sociedad industrial avanzada, supertecnificada, burocratizada, ciberneticizada, y, en definitiva, deshumanizada.

Erich Fromm desarrolla estas ideas básicas, —que ampliaremos a lo largo de nuestro estudio—, principalmente en «Escape from freedom» («El Miedo a la Libertad», 1941), en «Man for himself» («Ética y Psicoanálisis», 1947) y en «The sane society» («Psicoanálisis de la sociedad contemporánea», 1955). En «El Miedo a la Libertad», se ocupa esencialmente de la individuación y de la libertad; que pueden realizarse «improductivamente», —esto es, enajenadamente—, o «productivamente», —es decir, mediante una autorrealización creativa, trascendente y altruista—. En «Ética y Psicoanálisis», aborda el problema del «proceso de asimilación», y la cuestión básica y fundamental de la Ética, es decir, de las normas y de los valores que el hombre ha de asimilar y de poner en juego a fin de conseguir la realización plena, o «productiva» de sí mismo y de sus potencialidades. Por último, en «Psicoanálisis de la Sociedad contemporánea», como continuación de «El Miedo a la Libertad», estudia básicamente la interferencia social y cultural en el proceso de realización del hombre, esto es, el tema de la enajenación, sobre todo en la evolución de la sociedad capitalista. En los tres libros trata, en conjunto, Fromm, —como ya veremos—, desde un punto de vista antropológico-humanista, del problema de la realización del individuo y de la asunción por parte de éste de su libertad y de su singularidad; tema que inevitablemente ha de pasar por un análisis de las estructuras sociales de base, ya que éstas son las que, a la postre, condicionan, en alto grado, el tipo de respuesta, —evasiva o auténtica—, que el hombre dará a la cuestión de su existencia.





Definitivamente, el Fromm maduro ha erigido un **PSICOANALISIS HUMANISTA** o, si se prefiere, una **ANTROPOLOGIA HUMANISTA**; cuyos parámetros esenciales son, —como dijimos—, el psicoanálisis de Freud —desexualizado—, y lo que podría llamarse la antropología marxista. Tal psicoanálisis humanista trata, en último término, de elucidar la relación dialéctica individuo-sociedad como base para un entendimiento lúcido del hombre y de sus problemas. Y esta relación dialéctica, o transaccional, remite al estudio del proceso de «adaptación dinámica» del ser humano a la realidad, y al estudio del «carácter social», entendido éste como substrato dinámico intermedio entre la estructura socioeconómica y las ideas y los ideales prevalentes en una sociedad. Así, el primitivo esquema frommiano del campo operacional concreto de una psicología social analítica se transforma, en su ulterior dimensión humanista, en este otro:



El **PSICOANALISIS HUMANISTA** de Erich Fromm ofrece una inconmensurable dimensión ética, —y hasta, si se quiere, religiosa—, que se refleja repetitivamente, —en torno a los conceptos fundamentales—, en todas sus obras. No solamente en las ya citadas, —tríptico nuclear de su pensamiento—, sino en todas las demás, y entre otras, en «Psicoanálisis y Religión» (1950), «El arte de amar» (1956), «Psicoanálisis y Budismo Zen» (1960), «Marx y su concepto del hombre» (1961), «¿Podrá sobrevivir el hombre?» (1961), «Más allá de las cadenas de la Ilusión» (1962), «El Corazón del hombre» (1964) y «La revolución de la Esperanza» (1968). Tal dimensión ética, —y religiosa—, se concreta en la propuesta frommiana de la «productividad» como la **ACTITUD CREATIVA O BIOFILA** del hombre,

por medio de la cual resuelve y satisface plenamente sus «necesidades básicas» y se incorpora a la realidad humano-social a través de una praxis trascendente de oblatividad personal. La meta radical del neopsicoanálisis humanista de Erich Fromm coincide, —en líneas generales, —como luego veremos—, con la «beatitud» de Spinoza, con la realización del «satori zen» del budismo, con el «hombre total» de Marx y con las propuestas finalistas de todas las religiones humanistas. En el fondo, se trata de una actualización en la praxis, —consciente y altruista—, de todas las posibilidades creativas del ser humano. Camino que, según Fromm, conduce, mesiánica y radicalmente, al «bienestar», a la ataraxia, a la madurez y al realismo.







**primera parte**

# **síntesis del pensamiento de erich fromm**

# I. la debilidad biológica del hombre

Previamente a un análisis de la personalidad, E. Fromm trata de determinar los concretos perfiles de la «situación» humana. En este sentido, escribe: «Un individuo representa a la raza humana. Es un ejemplo específico de la especie humana. El es «el» y es «todos»; es un individuo con sus peculiaridades y, en ese sentido, único y, al mismo tiempo, representante de todas las características de la raza humana. Su personalidad individual se determina por las peculiaridades de la existencia humana comunes a todos los hombres».<sup>1</sup> Y son precisamente esas «peculiaridades» de la existencia humana, comunes a todos los hombres, las que atraen, en primer lugar, la atención de Fromm. Introduce pues, ya de entrada, una reflexión antropológica.

Es preciso reconocer que este análisis antropológico previo de la «situación» del hombre, desde el acontecer de los tiempos, y desde la dialéctica de las contradicciones —o «dicotomías»— existenciales e histórico-sociales, sitúa a E. Fromm en una posición muy peculiar dentro de las escuelas de la llamada Psicología Profunda. No se trata, como en S. Freud, de llegar a erigir un edificio an-

1. E. Fromm, *"Ética y Psicoanálisis"*, p. 48, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, Quinta edic. esp.



tropológico o, si se prefiere, una Weltanschauung, desde los hallazgos obtenidos con la aplicación de un método de investigación y con el desarrollo, en la praxis, de una psicoterapia específica. Ocurre, en cambio, que el punto de partida es una concepción filosófico-antropológica, desarrollada en una dimensión psico-social. Se trata, en definitiva, pues, de una psicología social analítica.

E. Fromm considera que, en último término, la cuestión del hombre es la cuestión misma de las relaciones entre el individuo y el entorno social. Y es que, evidentemente, el problema de la naturaleza humana nos lleva inevitablemente a cuestionar sobre la realidad, sobre la realidad humano-social. Porque hombre y mundo forman una unidad, una unidad transaccional. Y afirmar la existencia del hombre implica también, por consiguiente, afirmar la realidad. Y es tarea propia de la psicología la elucidación crítica de la peculiar relación dialéctica hombre-mundo. Y es aquí precisamente, en esta relación hombre-mundo, donde viene a situarse —como decimos— el campo operacional concreto de la psicología social analítica de Erich Fromm.

Las concepciones antropológicas y psicosociológicas llevan a Fromm a construir una ética estrictamente antropocéntrica; a realizar una pormenorización analítica de las estructuras sociales, en su poder conformativo y psicoplástico sobre el individuo; e incluso a obtener también, en la línea de una sociogénesis, una idea general del enfermar neurótico. De todo ello, ha de deducirse evidentemente una terapia. Terapia que tendrá obviamente un radio de acción y una amplitud humanística mayor que el de un simple aporte a la teoría y práctica psicoanalítica, pero sobre la que, hasta ahora, Fromm no ha escrito quizás de manera muy específica.

\* \* \*

El primer elemento que E. Fromm analiza y considera como específicamente humano es la «*debilidad biológica del hombre*». En efecto, es de notar —afirma— «la ausencia relativa en el hombre de una regulación instintiva en

el proceso de adaptación al mundo exterior».<sup>2</sup> Supone esto una «*debilidad biológica*» en tanto el hombre, a diferencia del animal, no está equipado por la naturaleza para hacer frente a las circunstancias que va a encontrar, necesitando, por el contrario, un largo —e importante— proceso de aprendizaje.

Escribe Fromm: «El modo de adaptación del animal a su mundo, permanece siempre inalterable; si su equipo instintivo no es, en un momento dado, apto para ajustarse con éxito a los cambios del ambiente, la especie se extingue. El animal puede adaptarse a condiciones cambiantes, cambiando él mismo —autoplásticamente— pero no cambiando las condiciones ambientales —aloplásticamente—. De este modo vive armónicamente, no en el sentido de la ausencia de lucha, sino en el sentido de que su equipo heredado lo hace ser parte fija e invariable de su mundo: su alternativa es adaptarse o morir».<sup>3</sup>

Frente a esta existencia armónica entre el animal y la naturaleza, aparece pues, la existencia humana como cualitativamente diferente. Y esta existencia humana, que ya no está esencialmente determinada por el instinto, que ha alcanzado un grado mínimo de adaptación instintiva, que ha roto en cierta forma, la armonía con la naturaleza, nos ofrece un grado máximo de telencefalización y de corticalización, y, por consiguiente, de capacidad de aprendizaje. Aparecen la razón, la autoconciencia y la imaginación. Y la adaptación deja de ser auto-plástica para convertirse en alo-plástica. En consecuencia, el hombre ya no será un mero esclavo de la naturaleza, ni tampoco ha de serlo de la sociedad. Puede modificarlas en favor de su felicidad, de su desarrollo y de su maduración.

La menor complejidad y estabilidad del equipo instintivo del hombre, hace que la «acción deje de ser esencialmente determinada por el instinto, que la adaptación a la naturaleza pierda su carácter coercitivo, que la acción deje de estar esencialmente determinada por mecanismos transmitidos hereditariamente».<sup>4</sup> Todo ello convierte al

2. Ibid., p. 48.

3. Ibid., p. 49.

4. Id., p. 49.



hombre en el más desvalido de todos los animales, pero «esta misma debilidad biológica constituye la base de su fuerza, la causa primera del desarrollo de sus cualidades específicamente humanas». <sup>5</sup> Y estas cualidades específicamente humanas, —razón, autoconciencia, imaginación—, diferencian, esencialmente, al hombre del animal. La «*debilidad biológica*» tiene, pues, dos caras. Gracias a ella, el hombre ha trascendido la mera existencia animal; ha trascendido, en definitiva, a la naturaleza misma.

\* \* \*

Evidentemente, estas reflexiones frommianas, aunque no originales, son acertadas. A lo largo de la evolución, desde la evolución cósmica a la evolución propiamente biológica, va observándose una progresiva complejificación, que da lugar a toda una serie de «saltos» cualitativos. Y es que el incremento en la complejidad de una estructura o de un sistema da lugar a la aparición de propiedades, de peculiaridades nuevas, que no son directamente previsibles a partir de las que poseían sus unidades constituyentes. Y estas propiedades nuevas van haciendo posible una progresiva liberación del medio. Liberación que alcanza el culmen en el caso del hombre. La hiperformalización estructural del hombre, su máxima telencefalización y corticalización, le permiten regular sus respuestas. La inteligencia permite al ser humano una mayor independencia del medio, y un nuevo tipo de control sobre él.

El equipo instintivo de que están dotados los animales tiene, diríamos, un valor de supervivencia. Es la forma en que la naturaleza asegura la existencia de una especie. El hombre emplea, en cambio, su inteligencia para proveer sus necesidades. Efectivamente, la «debilidad biológica» de que habla Erich Fromm, hace posible que la conducta humana no esté ya firmemente determinada por las estructuras orgánicas. Se da, pues, ya en este nivel estrictamente biológico, lo que, dentro de ciertos límites, podríamos llamar «*libertad*».

5. Id., p. 49.

## II. dicotomías existenciales y dicotomías históricas

En su análisis de la «situación» humana, Fromm habla de «*dicotomías existenciales*» y de «*dicotomías históricas*». Las primeras son inevitables, ineludibles; forman parte de la vida propiamente humana. Mientras que las segundas, en tanto históricas, en tanto temporales, en tanto dependientes de factores sociales, son, diríamos, superables.

Las «*dicotomías existenciales*» no son otra cosa que las contradicciones inherentes a la existencia humana misma. Por tanto, no pueden ser anuladas. Han de ser dialécticamente asumidas y superadas. Estas «dicotomías existenciales» son, en definitiva, resultado de la peculiar «situación» del hombre. El hombre tiene autoconciencia, razón e imaginación. En él, la vida ha «adquirido conciencia de sí misma»; se ha roto la armonía de la existencia animal. El hombre «es parte de la naturaleza, sujeto a sus leyes físicas e incapaz de modificarlas, y, sin embargo, trasciende al resto de la naturaleza. Está separado, siendo al mismo tiempo una parte; es errante y al mismo tiempo está encadenado al hogar que comparte con todas las criaturas. Lanzado a este mundo en un lugar y tiempo accidentales, está obligado a salir de él también accidentalmente. Teniendo conciencia de sí mismo, se da cuenta de su impotencia y de las limitaciones de su existencia.



Vislumbra su propio fin: la muerte. Nunca está libre de la dicotomía de su existencia: no puede liberarse de su mente, aunque quisiera; no puede liberarse de su cuerpo mientras viva, y su cuerpo le hace querer estar vivo».<sup>6</sup>

Evidentemente, la razón, que, por un lado, permite al ser humano una independencia frente al medio y un nuevo tipo de control sobre él, es, por otra parte, una «maldición» —Fromm—, ya que obliga constantemente al hombre a buscar soluciones al problema de su existencia. Y la existencia humana, en ese sentido, —afirma Fromm—, «es diferente a la de todos los otros organismos; se encuentra en un estado de constante e inevitable desequilibrio. La vida del hombre no puede “ser vivida” repitiendo los patrones de su especie; él debe vivir. El hombre es el único animal que puede estar fastidiado, que puede estar disgustado, que puede sentirse expulsado del paraíso. El hombre es el único animal para quien su propia existencia constituye un problema que debe resolver y del cual no puede evadirse. No puede retornar al estado prehumano de armonía con la naturaleza; debe proceder a desarrollar su razón hasta llegar a ser el amo de la naturaleza y de sí mismo».<sup>7</sup>

Fromm considera que la «dicotomía existencial» más importante es, sin embargo, la de la vida y la muerte. El hombre siente, en lo más hondo, su propia contingencia. Se encuentra existiendo «aquí» y «ahora», accidentalmente, y sabe que su existencia ha de tener un fin; un fin inevitable. Este hecho incontrovertible gravita pesadamente sobre toda su vida. Es, sin duda, una contradicción. Y, frente a ella, las ideologías adquieren a veces, para Fromm, la función de tratar de negarla.

Pero el hecho mismo de la temporalidad de la vida del hombre, introduce, para Fromm, una nueva dicotomía: «Como cada ser humano es portador de todas las potencias humanas, el breve lapso de su vida no permite la plena realización de ellas, ni siquiera en las circunstancias más favorables. Sólo si el lapso existencial del individuo fuera idéntico al de la humanidad, le sería posible parti-

6. Id., pp. 49-50.

7. Id., p. 50.

cipar en el desarrollo humano que ocurre en el proceso histórico. La vida del hombre, comenzando y concluyendo en un punto accidental del proceso evolutivo de la raza, entra en conflicto trágico con la exigencia del individuo de lograr la plena realización de sus potencias. De esta contradicción entre lo que podría realizar y lo que realmente realiza, tiene por lo menos una vaga percepción».<sup>8</sup>

Fromm afirma que las ideologías tienden también a negar esta nueva contradicción. Algunas ideologías sostienen que el pleno desarrollo de la vida tendrá lugar «más allá» de la muerte, trascendiendo toda temporalidad, el «aquí» y el «ahora». Otras afirman que la circunstancia histórica en que uno vive representa el cénit de los logros de la humanidad. Y, por fin, otras aseveran que la realización humana plena estriba en el hecho de la subordinación a cualquier «cosa» que trascienda al individuo, que simbolice, en una palabra, «poder» eterno; el Estado, la Comunidad, etc., etc. De cualquier modo, la dicotomía existe, y el hombre ha de luchar constantemente en pos de su asunción y de su superación.

Finalmente, Fromm considera, aún, otra dicotomía existencial: «El hombre está solo y, al mismo tiempo, en relación. Está solo en tanto cuanto es una entidad única, no idéntica a nadie más y consciente de sí mismo como un ente separado. Tiene que estar solo cuando juzga o toma decisiones solamente por el poder de su razón. Y, sin embargo, no puede soportar estar solo, estar desvinculado de sus semejantes. Su felicidad depende de la solidaridad que siente con sus semejantes, con las generaciones pasadas y futuras».<sup>9</sup>

\* \* \*

Vemos, pues, que el hombre, que ha «salido», diríamos, de la naturaleza; que ha perdido la armonía que tienen los animales con la naturaleza; que ha cambiado la definida y estereotipada situación de la regulación instintual de la conducta por la situación abierta, incierta, indefini-

8. Id., p. 52.

9. Id., p. 52.





da y, en definitiva, «libre», de su existencia humana; que tiene conciencia plena de su separación, sabiéndose a sí mismo como ente separado y distinto de la naturaleza y de los demás hombres; que es consciente de su contingencia, de su debilidad, de sus limitaciones, de sus «dicotomías»; es impulsado constantemente, incesantemente, por su razón, a buscar nuevas soluciones. «El dinamismo de su historia, —dice Fromm—, es intrínseco a la existencia de la razón, la cual lo fuerza a desarrollar y a crear mediante ella un mundo propio en el que pueda sentirse como en su propia casa, consigo mismo y con sus semejantes. Cada estadio que alcanza lo deja inconforme y perplejo y esta misma perplejidad le apremia a encontrar soluciones nuevas. No existe ningún «impulso de progreso» innato en el hombre; es la contradicción inherente a su existencia, la que le hace seguir adelante».<sup>10</sup>

Es decir, que desde una perspectiva frommiana, el punto arquimédico de la dinámica humana se centra, sin duda, en esa constante búsqueda de soluciones a las dicotomías; en el continuo esfuerzo por dar un sentido a la peculiar «situación» humana, y por encontrar formas nuevas de arraigo. No existe «impulso de progreso», dice Fromm. Es «la necesidad de encontrar soluciones siempre nuevas para las contradicciones de su existencia, de encontrar formas cada vez más elevadas de unidad con la naturaleza, con sus prójimos y consigo mismo, la fuente de todas las fuerzas psíquicas que mueven al hombre, de todas sus pasiones, afectos y ansiedades».<sup>11</sup>

En resumen, Erich Fromm designa como «dicotomías existenciales» a unos hechos fundamentales, incontrovertibles y propios de la vida humana. Como tales, es imposible que sean anuladas. Y el hombre, frente a ellas, luchará por darles un sentido. Y es en esa constante lucha, donde Fromm encuentra precisamente las energías que impulsan al hombre a proseguir, llenando con respuestas todos los interrogantes que le plantea su existencia constantemente.

10. Id., p. 50.

11. E. Fromm, «Psicoanálisis de la sociedad contemporánea», p. 28, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, séptima edic. esp.

Es evidente que este planteamiento frommiano contiene una concepción profundamente «dramática» del destino del hombre. Y, por otra parte, nos ofrece el devenir humano como un devenir esencialmente dialéctico, siempre moviéndose entre antinomias, entre contradicciones, que han de ser resueltas. Inevitablemente, nos hace pensar en los «existencialismos». Fromm publicó sus dos obras fundamentales, «Escape from Freedom» y «Man for Himself», en 1941 y 1947, respectivamente. Por aquella época, según él mismo confiesa, no había trabado contacto con la filosofía existencialista. Durante la revisión del manuscrito de «Man for Himself» leyó, —dice Fromm—, «Les Mouches» y «L'Existentialisme est un humanisme», de J.-P. Sartre. Sin embargo, afirma no haber tenido, por entonces, acceso a la obra propiamente filosófica de Sartre. Pensamos que, quizás, algunos temas de la filosofía existencial, y su peculiar enfoque, pudieron haberle llegado a través de la obra del psicólogo y psiquiatra Karl Jaspers, filósofo existencialista y maestro de Fromm, y a través, sin duda, de la lectura del «Sein und Zeit» de Heidegger, que Fromm llevó a cabo.

\* \* \*

Junto a las «dicotomías existenciales», Erich Fromm describe también «dicotomías históricas». Califica en este sentido a toda una serie de contradicciones que son producto del hombre, de un determinado momento en el devenir histórico, y de una concreta coyuntura socio-político-económica. Por tanto, al no ser estas dicotomías inherentes a la propia existencia humana, son susceptibles de ser resueltas. Y esta resolución dependerá, esencialmente, de una estructuración social que tienda, ante todo, a conseguir la plena realización, equilibrio, desarrollo y maduración del ser humano, y no únicamente el beneficio de una minoría. Pero ocurre que aquellos miembros, estratos o clases de la sociedad que son directamente beneficiados por las «dicotomías históricas», tratan, a toda costa, de mantenerlas a perpetuidad, haciendo ver, a través de toda una serie de superestructuras ideológicas, que son algo inherente a la vida humana y, por tanto, inevita-



bles. Tratan, en una palabra, de demostrar que tales «dicotomías históricas» son, en realidad, «dicotomías existenciales». Es el caso, por ejemplo, de todas las ideologías de tipo burgués. En este sentido escribe Fromm: «Aquellos que han estado interesados en perpetuar las contradicciones históricas han sostenido que se trata de dicotomías existenciales y, por consiguiente, inalterables. Tratan de convencer al hombre de que “lo que no debe ser no puede ser” y que el hombre debe resignarse a aceptar su destino trágico».<sup>12</sup>

Sin duda alguna, E. Fromm, en esta descripción de las «dicotomías históricas», entendidas éstas como antinomias generadas por el proceso histórico-social, se encuentra a todas luces influenciado por los análisis sociológicos de Karl Marx. Como es bien sabido, para el materialismo histórico la historia del hombre se ofrece como un movimiento dialéctico entre los medios de producción y las fuerzas productivas y las relaciones sociales existentes. Y la enajenación no es, en este sentido, otra cosa que una contradicción entre estas fuerzas productivas y las relaciones sociales aún no transformadas o evolucionadas; la enajenación supone, en definitiva, la absolutización y el intento de mantenimiento a perpetuidad de unas relaciones sociales que deberían haber sido ya superadas, y que, por consiguiente, se encuentran en una relación antinómica con las fuerzas de producción más evolucionadas. En este sentido, la sociedad capitalista es una sociedad llena de contradicciones o, si se prefiere, de dicotomías, porque mantiene relaciones sociales ancestrales o atávicas insuperadas. No cabe la menor duda de que, en líneas generales, estas ideas de Marx han resurgido con notable énfasis en Fromm.

En una línea marxista de pensamiento, E. Fromm entiende que en la sociedad capitalista avanzada de nuestros días, las contradicciones internas histórico-sociales del sistema son tan intensas que agrietan, de modo considerable, los cimientos de la sociedad contemporánea. La contradicción entre la abundancia de medios técnicos y la gran riqueza social, y su exclusiva utilización represivo-des-

tructiva en contra de la paz y del bienestar de los pueblos, por un lado; y el creciente incremento del industrialismo tecno-burocrático y de la automatización cosificante, por el otro, constituyen, para E. Fromm, la gran «dicotomía histórica» del momento, de cuya resolución depende el porvenir y aún la misma sobrevivencia del ser humano.

12. E. Fromm, “*Ética y Psicoanálisis*”, p. 53.



### III. las necesidades del hombre

Fromm no habla de «instintos», como se hace en el psicoanálisis freudiano. Habla, en cambio, de «*las necesidades del hombre*». Y es que considera que «las pasiones y necesidades más intensas del hombre no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas en la peculiaridad misma de su existencia». Así, afirma: «Freud, buscando la fuerza básica que motiva las pasiones y los deseos humanos, creyó haberla encontrado en la libido. Pero aunque el impulso sexual y todas sus derivaciones son muy poderosos, no son de ningún modo las fuerzas más poderosas que actúan en el hombre, y su frustración no es causa de perturbaciones mentales. Las fuerzas más poderosas que motivan la conducta del hombre nacen de las condiciones de su existencia, de la situación humana».<sup>13</sup>

La existencia humana origina una serie de «*necesidades*», más o menos intensas, más o menos complejas. Se da, en definitiva, un proceso de «*adaptación dinámica*» a la «realidad». Proceso que Fromm describe como peculiar del hombre, y que consiste, en esencia, en una forma de adaptación a las situaciones, normas y circunstancias que deja huella en la personalidad, ocasionando rasgos nuevos del carácter y la aparición de nuevas tendencias.

13. E. Fromm, «*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*», p. 31.



Así, escribe: «Por adaptación dinámica entendemos aquella especie de adaptación que ocurre, por ejemplo, cuando un niño, sometiéndose a las órdenes de un padre severo y amenazador, —porque lo teme demasiado para proceder de otra manera—, se transforma en un «buen» chico. Al tiempo que se adapta a las necesidades de la situación, hay algo que le ocurre dentro de sí mismo. Puede desarrollar una intensa hostilidad hacia su padre, y reprimirla, puesto que sería demasiado peligroso expresarla o aún tener conciencia de ella. Tal hostilidad reprimida, sin embargo, constituye un factor dinámico de la estructura de su carácter. Puede crear una nueva angustia y conducir así a una sumisión aún más profunda; puede hacer surgir una vaga actitud de desafío, no dirigida hacia nadie en particular, sino más bien hacia la vida en general»<sup>14</sup>

Para Fromm, la «situación humana» crea unas «necesidades básicas», fundamentales, que deben de ser satisfechas para que el hombre se mantenga mentalmente sano y feliz. Vienen a ser, en último extremo, los caminos que el hombre ha de seguir para encontrar una solución al problema de su existencia. Fromm considera que estas «necesidades básicas» constituyen una parte ineludible de la naturaleza humana, a pesar de que no están ancladas en los procesos propiamente corporales o biosomáticos.

Las «dicotomías históricas», originadas por el proceso social mismo, son capaces de desarrollar en el hombre diversas tendencias, y «necesidades», más o menos enérgicas, aparecidas como reacción a circunstancias vitales. «Ellas no son particularmente flexibles, puesto que, una vez introducidas como parte integrante del carácter de una persona, no desaparecen fácilmente ni se transforman en alguna otra tendencia. Pero sí lo son en el sentido de que los individuos, en especial modo durante su niñez, pueden desarrollar una u otra, según el modo de existencia total que les toque vivir. Ninguna de tales necesidades es fija y rígida, como ocurriría si se tratara de una parte innata de la naturaleza humana que se desarrolla y debe ser satisfecha en todas las circunstancias».<sup>15</sup>

14. E. Fromm, "El miedo a la libertad", p. 41, Paidós, Buenos Aires, 1966.

15. Ibid., p. 42.

Por último, existen, para Fromm, otra serie de «necesidades», fisiológicamente condicionadas, —hambre, sed, apetito sexual—, que son parte inevitable de la naturaleza humana, y que han de ser imperiosamente satisfechas. Son, pues, «necesidades» propiamente biológicas, que el hombre comparte con los animales. Sin embargo, el modo como estas necesidades son satisfechas está determinado por la razón humana, y por patrones culturales y sociales. Además, «en la medida en que el hombre es humano, la satisfacción de esas necesidades instintivas no basta para hacerle feliz, ni basta siquiera para mantenerle sano».<sup>16</sup>

En resumen, existen, según E. Fromm, «necesidades» puramente biológicas, fijas e inmutables, que han de ser satisfechas; «necesidades» que dimanen de la peculiar, «situación» del hombre, también fijas e inmutables; y, por último, «necesidades» originadas por una adaptación dinámica al proceso social. Estas últimas, una vez arraigadas en la estructura del carácter, son enérgicas y exigen satisfacción y se transforman así en fuerzas poderosas que a su vez contribuyen de una manera efectiva a forjar el proceso social.

\* \* \*

Como se ve, el concepto freudiano de los «instintos» es puesto en tela de juicio por Erich Fromm. La orientación biológica de Freud es sustituida por una orientación existencial y socio-cultural. El mismo concepto de *instinto* requiere, según Fromm, algunas precisiones. Puede entenderse por instinto una modalidad de acción que se encuentra determinada por componentes neurológicos heredados. Se trata, entonces, de una conducta heredada y más o menos automatizada, que nada tiene que ver con la inteligencia. En este sentido, «cuanto más bajo se sitúa un animal en la escala del desarrollo filogenético, tanto mayor es su adaptación a la naturaleza y la vigilancia que los mecanismos reflejos e instintivos ejercen sobre todas sus actividades»; y «cuanto más alto se halla colocado en

16. E. Fromm, "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", p. 29.



esa escala, tanto mayor es la flexibilidad de sus acciones y tanto menos completa es su adaptación estructural tal como se presenta en el momento de nacer.» En consecuencia, desde este punto de vista, para Fromm, *el hombre no tiene instintos*.

Por otra parte, si se entiende por «instinto» una necesidad condicionada fisiológicamente, la terminología comienza a ser equívoca, y sería mejor hablar entonces de «impulsos» o de «necesidades». En este último sentido, el hombre tiene necesidades fisiológicamente condicionadas, pero el «cómo» y el «cuándo» deben de ser satisfechas estas necesidades depende de la inteligencia humana, de la libertad, y, sin duda, también de pautas culturales y sociales.

Para Fromm, no obstante, lo más importante para conocer la psique del hombre y por ende la dimensión específicamente humana, no es analizar los avatares que sufren los impulsos biológicos, sino más bien tratar de comprender las «necesidades» del hombre procedentes de su «situación». Se hace pues absolutamente preciso el estudiar las «necesidades básicas», y también las «necesidades» generadas por el proceso social.

\* \* \*

La primera de las «necesidades básicas» del hombre que postula Fromm, es la de RELACIONARSE. Así, escribe: «Sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental, del mismo modo que la inacción conduce a la muerte. Esta conexión con los otros nada tiene que ver con el contacto físico. Un individuo puede estar solo en el sentido físico durante muchos años y, sin embargo, estar relacionado con ideas, valores o, por lo menos, normas sociales que le proporcionan un sentimiento de comunión y «pertenencia». Por otra parte, puede vivir entre la gente y no obstante dejarse vencer por un sentimiento de aislamiento total, cuyo resultado será, una vez excedidos ciertos límites, aquel estado de insania expresado por los trastornos esquizofrénicos. Esta falta de conexión con valores, símbolos o normas, que podríamos llamar soledad moral, es tan intolerable como la so-

ledad física; o, más bien, la soledad física se vuelve intolerable tan solo si implica también soledad moral. La conexión espiritual con el mundo puede tomar distintas formas; en sus respectivas celdas, el monje que cree en Dios y el misionero político aislado de todos los demás, pero que se siente unido con sus compañeros de lucha, no están moralmente solos. Ni lo está el inglés que viste su smoking en el ambiente más exótico, ni el pequeño burgués que, aún cuando se halla profundamente aislado de los otros hombres, se siente unido a su nación y a sus símbolos. El tipo de conexión con el mundo puede ser noble o trivial, pero aún cuando se relacione con la forma más baja y ruín de la estructura social, es, de todos modos, mil veces preferible a la soledad. La religión y el nacionalismo, así como cualquier otra costumbre o creencia, por más que sean absurdas o degradantes, siempre que logran unir al individuo con los demás constituyen refugios contra lo que el hombre teme con mayor intensidad: el aislamiento».<sup>17</sup>

Ahora bien, puede preguntarse: ¿de dónde nace esa intensa compulsión de evitar el aislamiento moral?; ¿de dónde nace esa «necesidad básica» del hombre de sentirse unido a los otros? A estos interrogantes, Fromm responde, en primer lugar, que esa «necesidad de relación» dimana del simple hecho de que el hombre precisa, para subsistir, de la cooperación de los demás. En este sentido escribe: «debe cooperar ya sea para defenderse de los enemigos o de los peligros naturales, ya sea para poder trabajar y producir. Hasta Robinson Crusoe se hallaba acompañado por su servidor Viernes; sin éste, probablemente no sólo hubiera enloquecido, sino que hubiera muerto. Cada uno de nosotros ha experimentado en la niñez, de una manera muy severa, esta necesidad de ayuda ajena. A causa de la incapacidad material, por parte del niño, de cuidarse por sí mismo en lo concerniente a las funciones de fundamental importancia, la comunicación con los otros es para él una cuestión de vida o muerte. La posibilidad de ser abandonado a sí mismo es necesi-

17. E. Fromm, "El miedo a la libertad", pp. 45-46.



riamente la amenaza más seria a toda la existencia del niño».18

En segundo lugar, piensa Fromm que esa «compulsión» humana a la «relación» dimana directamente de la autoconciencia del hombre, por cuyo medio sabe de su miseria, y se siente, en consecuencia, como una entidad separada y distinta de la naturaleza y de los demás hombres. Y es justamente esta vivencia de separatividad, unida a la conciencia de sí mismo como una entidad temporal e indigente, lo que impulsa al hombre a establecer nexos de unión con la realidad humano-social. A través de las mil formas de relación o de vinculación que el individuo puede establecer con el mundo, tratará siempre de encontrar un cobijo para su aislamiento y un amparo para su soledad, conservando su libertad y autonomía y dentro de un vector de sentido existencial. Pero, según E. Fromm, de todas estas posibles formas de vinculación del hombre con la realidad, solamente existe una que satisface verdaderamente la «necesidad de relación», proporcionando unos verdaderos sentimientos de libertad, de individualidad y de integridad al individuo. Y esta única forma de «relación» positiva con el entorno es para Fromm el amor. De este modo escribe: «Pero entre las diversas formas de relación, sólo la productiva, el amor, llena la condición de permitir a uno conservar su libertad e integridad mientras se siente, al mismo tiempo, unido con el prójimo».19

\* \* \*

La segunda «necesidad básica» que describe Erich Fromm, es la necesidad de TRASCENDENCIA: «El hombre es lanzado a este mundo sin su conocimiento, consentimiento ni voluntad, y es alejado de él también sin su consentimiento ni voluntad. En este respecto, no se diferencia del animal, de la planta o de la materia inorgánica. Pero, estando dotado de razón e imaginación, no puede contentarse con el papel pasivo de la criatura, con el papel de dado que se arroja del cubilete. Se siente impul-

sado por el apremio de trascender el papel de criatura y la accidentalidad y pasividad de su existencia, haciéndose «creador».20

Así pues, para Fromm, la «necesidad de trascendencia» dimana del hecho mismo de que el hombre, con todas sus potencialidades, siente que no puede conformarse con el papel pasivo del animal. Se siente creado, pero sabe que puede crear, trascendiendo los límites temporales de su existencia. Se siente impelido, pues, a tomar iniciativas y a hacer uso de su condición de libre. «El hombre, dice Fromm, puede crear vida. Esta es la cualidad milagrosa que comparte con todos los seres vivos, pero con la diferencia de que es el único que tiene conciencia de ser creado y de ser creador. El hombre puede crear vida, o más bien, la mujer puede crear vida, dando nacimiento a un niño y cuidándolo hasta que sea bastante grande para poder atender por sí mismo a sus necesidades. El hombre, —el hombre y la mujer—, pueden crear sembrando semillas, produciendo objetos materiales, creando arte, creando ideas, amándose el uno al otro. En el acto de la creación el hombre se trasciende a sí mismo como criatura, se eleva por encima de la pasividad y la accidentalidad de su existencia hasta la esfera de la iniciativa y la libertad».21

Pero piensa Fromm que la «necesidad de trascendencia» ofrece, en realidad, una alternativa. Una opción es la de «creatividad», que venimos considerando. La segunda es la de la «destrucción». Ambas elecciones son, pues, «soluciones» para una misma necesidad. En este sentido, se expresa: «Hay otra manera de satisfacer esa necesidad de trascendencia: si no puedo crear vida, puedo destruirla. Destruir la vida también es trascenderla. Realmente, que el hombre pueda destruir la vida es cosa tan maravillosa como que pueda crearla, porque la vida es el milagro, lo inexplicable. En el acto de la destrucción, el hombre se pone por encima de la vida, se trasciende a sí mismo como criatura. Así, la elección definitiva para el

18. Id., p. 47.

19. E. Fromm, «Psicoanálisis de la sociedad contemporánea», p. 37.

20. E. Fromm, «Psicoanálisis de la sociedad contemporánea», p. 38.

21. Id., p. 38.



hombre, en cuanto se siente impulsado a trascenderse, es crear o destruir, amar u odiar». <sup>22</sup>

Frente a esta consideración bifronte de la «necesidad de trascendencia» y del modo de satisfacerla, nos surgen algunas preguntas inevitables: ¿Creatividad y destructividad existen, a la vez, como dos fuerzas independientes enraizadas en la naturaleza humana? Y, si no es así, ¿cuando y cómo surgen la creatividad o la destructividad? ¿Por qué el hombre elige uno u otro camino para satisfacer su afán básico de trascendencia?

Decimos que, en realidad, Erich Fromm ofrece un alternativismo: *creatividad o destructividad*. Aún más, establece un juicio de valor: *creatividad frente a destructividad*. Así escribe: «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. Pero —y éste es el punto esencial de mi argumentación— no es más que la alternativa de la creatividad. 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 voluntad de destruir surge cuando no puede satisfacerse la voluntad de crear. Pero la satisfacción de la necesidad de crear conduce a la felicidad, y la destructividad al sufrimiento, más que para nadie para el destructor mismo». <sup>23</sup> Por tanto, categóricamente, afirma Fromm que *lo primario sería la «necesidad de crear»*, y que esta creatividad es el camino hacia la felicidad, hacia la ataraxia y hacia la plena realización humana. El impulso dirigido hacia la destrucción brotaría, entonces, como consecuencia de una creatividad frustrada, ante el no despliegue de las energías creadoras. Dichas energías creadoras se desarrollan si existen condiciones familiares y sociales adecuadas. Nos ocuparemos más adelante de este problema, cuando analicemos una forma de relación interpersonal, que describe Fromm como «relación de distanciamiento-destructividad».

\* \* \*

22. Id., p. 38.

23. Id., pp. 38-39.

La tercera «necesidad básica» que aparece en las concepciones de E. Fromm, es la necesidad de ARRAIGO: «El nacimiento del hombre como tal hombre significa el comienzo de su salida de su ambiente natural, el comienzo del rompimiento de sus vínculos naturales. Pero esa misma ruptura es temible: si el hombre pierde sus raíces naturales, ¿dónde está y qué es? Se hallaría solo, sin patria, sin raíces, y no podría sufrir el aislamiento y desamparo de semejante situación. Se volvería loco. Puede prescindir de las raíces naturales sólo en la medida en que encuentre nuevas raíces humanas, y sólo después de haberlas encontrado puede sentirse otra vez a gusto en este mundo». <sup>24</sup>

Al emerger el hombre, rompiendo la adaptación instintiva, y teniendo aún una oscura conciencia de sí mismo como de un ente individualizado y diferente, han comenzado a quebrarse los «*vínculos primarios*», que le ataban al mundo natural, y ha empezado el individuo a sentir en consecuencia gravitar sobre sí mismo el peso de su individualidad y el de su profunda soledad. Más adelante, al avanzar la evolución del hombre, en el devenir de la historia, estos «*vínculos primarios*» han ido progresivamente desapareciendo. El hombre se ha liberado de la naturaleza, de los clanes, de las castas...; el hombre ha ido avanzando hacia su completa «*individualización*». Pero, entonces, su soledad fundamental y el peso de su libertad se hacen sentir intensamente, y le impulsan, incesantemente, compulsivamente, a encontrar otras formas de arraigo, que puedan conferirle seguridad y que sean capaces de evitarle la soledad y la angustia. Esta es, en definitiva, *la básica «necesidad de arraigo»* de que nos habla Fromm.

Y esta «necesidad» fundamental de arraigo, podrá satisfacerla el hombre, según Fromm, de varias maneras. Puede buscar seguridad tratando de enraizarse en forma de «*vinculaciones simbióticas*», con el mundo, en las que, si bien obtiene un cierto cobijo, pierde integridad y autonomía. O puede arraigarse, por el contrario, creando *vínculos propiamente humanos*, que le confieren esa seguridad anhelada, pero sin que tenga que abandonar su

24. Id., p. 39.



individualidad y autonomía. Para Fromm, es esta última la única solución válida, desde la perspectiva de un humanismo. Y así afirma «Hay tan solo una solución creadora posible que pueda fundamentar las relaciones entre el hombre individualizado y el mundo: su solidaridad activa con todos los hombres, y su actividad, trabajo y amor espontáneos, capaces de volverlo a unir con el mundo, no ya por medio de los vínculos primarios, sino salvando su carácter de individuo libre e independiente».25 Trataremos de esta cuestión, a fondo, en otro lugar.

\* \* \*

La cuarta «necesidad básica» es la de IDENTIFICARSE: «Podemos definir al hombre —escribe Fromm—, como el animal que puede decir «yo», que puede tener conciencia de sí mismo como entidad independiente. El animal, por estar dentro de la naturaleza sin trascenderla, no tiene conciencia de sí mismo, no necesita un sentimiento de identidad. El hombre, apartado de la naturaleza, dotado de razón e imaginación, necesita formarse concepto de sí mismo, necesita decir y sentir: «Yo soy yo». A causa de que no es vivido, sino que vive, a causa de haber perdido la unidad originaria con la naturaleza, tiene que tomar decisiones, tiene conciencia de sí mismo y de su vecino como personas diferentes, y tiene que ser capaz de sentirse a sí mismo como sujeto de sus acciones. Como ocurre con las necesidades de «relación», «arraigo» y «trascendencia», esta necesidad de un «sentimiento de identidad» es tan vital e imperativa, que el hombre no podría estar sano si no encontrara algún modo de satisfacerla».26

Previamente a la completa «individuación», cuando el hombre se hallaba aún atado al clan, expresaba su identidad ilusoria diciendo «yo soy nosotros». En el curso de la historia, se ha desarrollado al máximo el «proceso de individuación» y se han sentado las bases para que floreciera plenamente el «sentimiento de identidad», pero, en cambio, sólo una minoría ha llegado a adquirir tal senti-

25. E. Fromm, «El miedo a la libertad», p. 63.

26. E. Fromm, «Psicoanálisis de la sociedad contemporánea», p. 57.

miento pleno del yo. Cabe pensar, desde Fromm, que las contradicciones histórico-sociales son las responsables. El caso es que lo que se ha creado, en definitiva, es una masificación ilimitada, una pseudo-identidad de tipo gregario, en la que se cree alcanzar la propia yoidad identificándose con la masa, y con el modelo de personalidad ofrecido como ideal por el orden social, —a través de la manipulación psicológica de la persona—, y perdiendo, en consecuencia, la verdadera individualidad. Es una dramática y amarga paradoja. Es la ilusión de la identidad, antinomia de la sociedad contemporánea. Esto es lo que quiere decir Fromm cuando escribe: «En la medida en que yo no soy diferente, en la medida en que soy como los demás, y en que estos me admiten como «un prójimo normal», puedo sentirme a mí mismo como «yo». Yo soy «como tú me quieres», según tituló Pirandello una de sus comedias. En vez de la identidad preindividualista del clan, surge una nueva identidad gregaria, en la que el sentimiento de identidad descansa en el sentimiento de una vinculación indubitable con la muchedumbre».27

Para Fromm, esta «necesidad» de adquirir un «sentimiento de identidad» es un impulso verdaderamente intenso. En el fondo, la «ilusión de identidad a la que hemos aludido, en la que el hombre se funde con la masa, creyendo que «identificándose con el rebaño» y «siendo uno más», obtendrá su «sentimiento de identidad», no expresa, en el fondo, otra cosa que una búsqueda compulsiva de este mismo «sentimiento de identidad».

\* \* \*

Por último, Erich Fromm señala una quinta «necesidad básica». Se trata de la necesidad de ORIENTACION. Dicha «necesidad de orientación», resultado de la peculiar «situación» existencial del hombre, de su humanidad, de su razón, imaginación y autoconciencia, alude a la necesidad humana de encontrar un sentido y de dar un significado o valencia a la existencia misma. Fromm lo expresa diciendo que el hombre necesita de unos «marcos

27. Id., p. 58.



de orientación». De este modo, afirma: «La necesidad de una estructura orientadora existe en dos planos. La necesidad de orientación primera y más fundamental es disponer de alguna estructura orientadora, aparte de que sea verdadera o falsa. Si el hombre no tiene una estructura orientadora subjetivamente satisfactoria, no puede vivir saludablemente. En el segundo plano, la necesidad consiste en estar en contacto con la realidad mediante la razón, en captar el mundo objetivamente. Pero la necesidad de desarrollar la razón no es tan inmediata como la de tener alguna estructura orientadora, ya que lo que en este último caso está en juego para el hombre es su felicidad y su tranquilidad, y no su salud mental».<sup>28</sup>

Pero, por otra parte, el hombre se relaciona con el mundo no solamente con su razón sino también con su fondo endotímico, con su afectividad. No se trata sólo de captar el mundo objetivamente, de comprenderlo intelectualmente, sino de vincularse a él también de una manera afectiva, sentimental. Por ello, Fromm afirma que el hombre necesita, además, de «marcos de devoción».

Así, pues, en una perspectiva frommiana, el hombre necesita de «marcos de orientación y devoción». Y Fromm califica en esta forma a todos los sistemas, teistas o ateos, que se encaminan a dar una respuesta a esa necesidad humana de encontrar sentido y significado para la vida. Y, en el fondo, la adhesión constante del hombre a uno u otro sistema, a lo largo de la historia de la humanidad, no expresa otra cosa que dicha «necesidad de orientación», de orientación racional y de orientación emocional.

Se hace preciso aquí señalar que, evidentemente, la Religión, las diferentes religiones, se ofrecen como «marcos de orientación y devoción», como sistemas referenciales a los que el hombre se adhiere y utiliza, en un intento de satisfacer su básica «necesidad de orientación», y ciertamente también sus «necesidades» de «relación», de «trascendencia», de «arraigo» y aún de «identidad». La Religión aparece entonces, en consecuencia, como una cosmovisión y como una cosmoorientación y como una cosmoligación trascendente.

28. Id., p. 60.

En la línea de pensamiento de E. Fromm, la Religión aparece efectivamente como una respuesta a la «necesidad de orientación». Pero, como tal «respuesta», únicamente constituirá un marco de referencia racional y maduro si la persona se ha hecho «productiva», es decir, si ha desarrollado al máximo su racionalidad, su amor, su fraternidad y, en definitiva, su creatividad. En el caso contrario, esto es, en tanto el individuo sea radicalmente «improductivo», la Religión revestirá siempre la forma de la evasión en pos de una especie de mágica seguridad, a través de religaciones simbióticas de sumisión y aún de fanatismo irracional, fantasmático y destructivo. Por otra parte, tal carácter ambiguo de la Religión en relación con la «productividad» o la «improductividad» de la persona, es de observar, según Fromm, en la propia evolución histórica y religiosa de la humanidad. Muchas veces, en determinados momentos evolutivos histórico-sociales, la Religión ha sido, sin duda, la válvula de escape de muchos requerimientos irracionales, tanto individuales como colectivos. Y en otras ocasiones, en otras etapas históricas, la Religión ha sido un importante elemento dinámico de apoyo, —individual y social—, para el desarrollo «productivo» de la persona y de la colectividad.

E. Fromm, en su libro «Psychoanalysis and Religion», publicado en 1950, que es una continuación ideológica de «Man for Himself» (1947), habla de «religiones autoritarias» y de «religiones humanistas». En las primeras, la experiencia religiosa se concreta en una entrega completa y simbiótica a la deidad, es decir, a un poder que trasciende al hombre mismo; en esta experiencia religiosa de entrega irracional, el individuo gana la sensación de cobijo y de protección pero pierde evidentemente su independencia e integridad personal. En cambio, en las «religiones humanistas» la experiencia humana religiosa se concreta en una experiencia de religación con el «todo», basada primordialmente en una conexión «productiva» con la realidad humano-social, conseguida mediante el amor, la razón y el trabajo. En esta unidad del hombre con los demás hombres, —en favor de la construcción del mundo—, el hombre se encuentra definitivamente a sí mismo, satisface sus básicas «necesidades» más específicas,



y puede encontrar también, a la postre, una forma de religación trascendente, madura y personalizante. Como afirma Fromm, la finalidad del hombre en la «religión humanista» es lograr su mayor fuerza, integración y equilibrio, y no su impotencia; y la máxima virtud será, en este sentido, la autorrealización y no la obediencia ciega, irracional y acrítica. Para E. Fromm, son «religiones» de corte humanista el budismo primitivo, el taoísmo, las enseñanzas de Isaías, de Jesús, de Sócrates, de Spinoza, el judaísmo y aún la religión de la Razón de la Revolución Francesa. Lo que importa, pues, en definitiva, desde Fromm, es la *actitud humana subyacente* a las doctrinas fundamentales de todos estos sistemas, y no exclusivamente el sistema de pensamiento como tal.

Resumiendo, el análisis frommiano de la Religión se dirige ineludiblemente a la consideración crítica de las actitudes humanas que sirven de base y de soporte a las doctrinas. Y no se detiene en la mera elucidación y descripción fenomenológica de la psicodinamia de la experiencia religiosa; sino que trata de descubrir, además, las condiciones socio-psicológicas que determinan el desarrollo de las estructuras de carácter, —«autoritarias» o «humanistas»—, de las que brotan las diferentes modalidades religiosas. Hay que tener en cuenta que, según Fromm, el pensar, el sentir y el actuar de las gentes es función del carácter, y que el carácter, como algo esencialmente dinámico, es moldeado, en último término, por la estructura socio-político-económica de la sociedad. Así, en este sentido, la Religión cumplirá muchas veces, para Fromm, la función sociopsicológica de reforzar, ideológica y espiritualmente, el status dominante; y tal status dominante puede indudablemente ser, por otra parte, opresivo y alienante. En tal circunstancia, la Religión se volvería contra el hombre y cumpliría exitosamente una función represiva y, por ende, antihumana.

En definitiva, la posición de E. Fromm, con respecto al tema de la Religión no es ni la de S. Freud, —que considera la actitud religiosa como sintomática de conflictos neuróticos—, ni la de C. G. Jung, —que eleva a la postre lo inconsciente y el Si-Mismo hasta una dimensión religiosa—. La posición de E. Fromm, influenciada por los aná-

lisis de Marx, podría resultar prácticamente como una síntesis de ambas posturas, —freudiana y junguiana—, desarrollada en la línea de un humanismo social. *La experiencia religiosa puede efectivamente revelar actitudes «irracionales» o neuróticas, pero puede revelar también actitudes «racionales» y maduras;* pero ambos grupos de actitudes religiosas, —«racionales» e «irracionales»—, brotan de la misma «situación» del hombre y del anhelo insuperable de satisfacer sus «necesidades básicas». Así pues, la experiencia religiosa y, por ende, la misma Religión nacen de una básica «necesidad de orientación» del ser humano, que evidentemente puede satisfacerse también por otros caminos, «no-religiosos» en sentido estricto. Pero lo verdaderamente importante para Fromm es llegar a saber el grado de «productividad», —de actitud «productiva»—, que existe en las enseñanzas religiosas, y el grado de «productividad» que existe en las actitudes religiosas del individuo. Y éste es, sin duda, un problema evidentemente práctico y concreto, y desde luego específico para cada caso, desde un enfoque psicosocial analítico. Fromm, en resumen, no antagoniza con la Religión indiscriminadamente, ni tampoco simpatiza siempre con ella indiscriminadamente. Se hace siempre preciso un lúcido y crítico análisis psicosociológico de la cuestión.

Puede afirmarse que la postura de E. Fromm resulta, en último término, profundamente religiosa, en tanto preconiza una forma de religación «productiva» y humanística, del hombre con el mundo, con las personas y con las cosas. Y, sin duda, esta afirmación no carecería de fundamento. No obstante, para Fromm lo verdaderamente importante no son las discusiones sobre la existencia o la inexistencia de Dios, o sobre la «religiosidad» o la «no-religiosidad», ni tampoco sobre la necesidad o la superfluidad de la Religión o de la No-Religión; lo verdaderamente importante, desde una perspectiva antropocéntrica humanista, es el logro de la unión de todos los hombres, para luchar en un espíritu de fraternal humildad y cooperación por un mundo mejor, más sano, más justo, más igualitario y, en definitiva, más «productivo».

\* \* \*





En resumen, hemos visto que las «necesidades básicas» del hombre, procedentes de la propia y peculiar «situación» humana, son para Erich Fromm:

1. Necesidad de relación.
2. Necesidad de trascendencia.
3. Necesidad de arraigo.
4. Necesidad de un sentimiento de identidad.
5. Necesidad de orientación.

Es decir, que, frente al pan-instintivismo biológico de Sigmund Freud, Fromm opone, decididamente, una concepción antropológica y existencial de los impulsos fundamentales del hombre. El énfasis socio-cultural es también extraordinariamente patente. En este sentido, conviene que hagamos algunas precisiones.

La hermenéutica freudiana, impregnada de las concepciones de un evolucionismo darwiniano mecanicista y de la física de su tiempo, explica todo el dinamismo psíquico desde un punto de vista puramente instintual. Del interjuego entre «instintos de vida» e «instintos de muerte», entre Eros y Thánatos, resultará, en último extremo, la dinámica vital humana. Y los dos instintos básicos, —sexual y tanático—, que admite Freud, son realidades energéticas puramente biológicas, procesos primarios entrópicos, intrínsecos y constantes.

La vida humana si se entiende, —como hace Freud—, como una incesante repetición de situaciones de la infancia, sufre una amputación de sus más peculiares posibilidades de realización y de valor. El exclusivismo reductivo-causal, que hace remitir «todo» al inter-dinamismo mecánico de los instintos biológicos, deja sin explicar y sin comprender profundamente «aquello» que es propiamente más humano; se muestra absolutamente incapaz de captar, en definitiva, el sentido de la existencia del hombre. El hombre que nos ofrece Freud es un hombre pues, excesivamente biologizado; un hombre al que le faltan las dimensiones que son más específicamente humanas.

Erich Fromm se sitúa, en cambio, como acabamos de ver, en un plano completamente distinto. El acento se ha desplazado, en él, desde lo biológico hasta lo espiritual.

Ciertamente, reconoce que en el hombre hay impulsos biológicos que requieren satisfacción. Pero afirma que «las pasiones y necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas en la peculiaridad misma de su existencia»; que «las fuerzas más poderosas que motivan la conducta del hombre nacen de las condiciones de su existencia, de la situación humana». El énfasis sociológico aparece claro, cuando escribe: «En el proceso de la adaptación dinámica a la cultura se desarrolla un cierto número de impulsos poderosos que motivan las acciones y los sentimientos del individuo. Este puede o no tener conciencia de tales impulsos, pero, en todos los casos, ellos son enérgicos y exigen ser satisfechos una vez que se han desarrollado».<sup>29</sup>

En definitiva, para Fromm, la conducta humana no puede entenderse por el mero interjuego de instintos. Se hace preciso comprenderla desde unas «necesidades básicas», nacidas de la propia «situación» humana, y desde las tendencias que se han generado por el proceso social. Así, los factores existenciales y culturales quedan en primer plano, siendo postergada la orientación biológica que presidía el pensamiento de Sigmund Freud.

Queremos señalar que, evidentemente, existe el peligro de caer en un exclusivismo; exclusivismo de signo contrario al freudiano, pero, al fin y al cabo, exclusivismo.

Cuando Fromm afirma que «las inclinaciones humanas más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre»;<sup>30</sup> y cuando escribe que «la naturaleza del hombre, sus pasiones y angustias son un producto cultural»,<sup>31</sup> está cayendo en el peligro de postular un tipo de relaciones efectivamente exclusivista, pero de sentido completamente opuesto al del psicoanálisis ortodoxo.

Aunque afirme Fromm que no todo en el hombre es un producto de la cultura, y que existen factores fijos e inmutables en la naturaleza humana, como «la necesidad de satisfacer los impulsos biológicos y la necesidad de

29. E. Fromm, "El miedo a la libertad", p. 48.

30. Op. cit., pp. 37-38.

31. Id., pp. 37-38.



evitar el aislamiento y la soledad moral»,<sup>32</sup> creemos que no se ha conseguido siempre explícitamente una visión totalizadora. A nuestro entender, la causalidad biológica no se puede minimizar nunca sin el grave peligro de caer en un «ambientalismo», o de ser tomado por «ambientalista».

En una consideración totalizadora, no cabe el rígido dilema: cultura o naturaleza. La realidad social viene a ser tan producto del hombre como el hombre lo es de la realidad social. En una palabra, la relación hombre-mundo no es inter-accional, de causa a efecto, sino propiamente «transaccional» (Rof-Carballo). Y en esta relación transaccional, incesantemente «circular», resulta imposible el establecer una ordenación jerárquica entre el hombre y su mundo; resulta imposible el decir cuál es lo primario y cuál lo secundario. En una palabra, hombre y sociedad constituyen una totalidad. Y siempre daremos una visión deformada de esta totalidad, si, unilateralmente, consideramos como primordial cualquiera de los elementos dinámicos que la constituyen.

Por otra parte, es preciso resaltar que el hombre es una realidad biológica en evolución, es decir, una realidad biológica propiamente histórica. La importancia de la causalidad biológica reside, precisamente, en esta historicidad. Queremos decir que para un ser histórico, como el hombre, que evoluciona constantemente hacia una finalidad, el futuro viene a estar mucho más determinado por el pasado que por el presente. En definitiva, el pasado determina el margen de las posibilidades del futuro. Y no se puede prescindir de la causalidad biológica sin privar, en cierto modo, al hombre de su historicidad, y sin caer, como decíamos antes, en un ambientalismo.

Hombre y sociedad van creándose mutuamente, constantemente, en un devenir histórico. Se va dando una progresiva complejificación. El hombre modifica, perfecciona su medio. Y, a su vez, este medio imprime cambios en el hombre, y crea en él nuevas «necesidades». Pero, en modo alguno, estas nuevas «necesidades» liquidan a las precedentes. Y, por otra parte, todas estas nuevas «ne-

32. Id., p. 48.

cesidades» y modificaciones se enraizan muy hondo; podríamos decir en la propia matriz biológica del ser humano. Piénsese, a título de ejemplo, en la importancia que, desde el punto de vista biológico, tiene para el ser humano la llamada «urdimbre primaria» (Rof-Carballo) de los afectos; urdimbre que se «constitucionaliza» sin duda, grabándose en la propia matriz biosomática del hombre.

Es por estas mismas consideraciones, por lo que nos parece que Erich Fromm, minimizando formalmente la importancia de los factores biológicos, puede caer en un exclusivismo. Creemos que no valora siempre, en su verdadera dimensión y amplitud, el enraizamiento biológico. No tiene en cuenta que «del mismo modo que las relaciones entre hombres dirigen las necesidades biogenéticas primarias, éstas orientan las surgidas por la interacción social».<sup>33</sup>

Hemos de afirmar aquí, en este justo instante, que E. Fromm, en una manifestación personal, nos dijo, en cierto momento, que opinaba que los analistas en general subestimaban los factores endógenos o constitucionales; y que los factores del medio ambiente, es decir, sociales, son operantes únicamente en la medida en que influyen sobre una estructura psíquica nuclear ya dada.

No obstante, a través de sus escritos, y del énfasis socio-cultural predominante, puede parecer que Fromm, minimizando la vertiente biosomática de la personalidad concibe, como Freud, la separación entre individuo y sociedad, pero desde un punto de vista diametralmente opuesto, esto es, desde un ambientalismo. Puede parecer que no cae en la cuenta de que el individuo no se puede desgajar de los procesos sociales. Como escribe Adorno, «en vez de desgajar primero el individuo de los procesos sociales, para describir después la influencia conformadora de éstos, una psicología social analítica tendría que descubrir en los mecanismos más íntimos de cada individuo singular las fuerzas sociales, determinantes».<sup>34</sup> Y en estos

33. A. Colodron, "La acción humana", p. 107, Ediciones Península, Barcelona, 1969.

34. T. W. Adorno, "La Revisión del Psicoanálisis", en *Sociología*, de T. W. Adorno y M. Horkheimer, Taurus, Madrid, 1966.

mecanismos más íntimos se adivina y se descubre, en último extremo, lo biológico.

\* \* \*

Hay que reseñar que, en las concepciones psicoanalíticas de Sigmund Freud, la palabra «instinto» no es utilizada en el sentido más genuino del término (en alemán, «Instinkt»), sino, más bien, en el de «pulsión» o impulso» (en alemán, «Trieb», término utilizado por Freud; «Drive», en inglés). Esta distinción, en apariencia puramente terminológica, tiene importancia porque supone una mayor flexibilidad y plasticidad de las pulsiones humanas.

El «instinto» es definido por Freud como la «representación psíquica de una fuente de estímulos endosomáticos, fluyendo continuamente, en contraposición con un «estímulo», el cual está promovido por una única excitación procedente del exterior»;<sup>35</sup> o también como la «medida de la demanda dirigida a la energía de la mente como consecuencia de la relación de la mente con el cuerpo». <sup>36</sup> Es decir, que el «instinto» viene entonces a ser entendido como una representación psíquica de estímulos internos o necesidades físicas, postulándose, de este modo, la existencia de una energía psíquica autónoma. No obstante, la base de esta energía psíquica se encuentra, sin duda, en los procesos somáticos, biológicos. Si bien, en lo que podría llamarse «meta-psicología» freudiana, los «instintos», Eros y Thánatos, acaban adquiriendo categoría de fuerzas míticas, de entelequias; acaban convirtiéndose en verdaderos entes mitológicos; no puede soslayarse el fundamento orgánico, biológico, genético irreductible, que les asigna Freud.

Pero, por otra parte, la raigambre biológica de la teoría freudiana de los «instintos» y su evolución, no niega la importancia de los influjos ambientales. Lo que ocurre es que dichos influjos procedentes del «medio» quedan definitivamente, biológicamente grabados, según Freud, en la estructura del carácter. Hay que tener en cuenta que

35. S. Freud, "Los instintos y sus destinos", 1915.

36. Ibid.

Freud, señalando la independencia del «objeto» con respecto al «instinto», abre las puertas para un conocimiento y valoración de las influencias inter-personales. Y, además, hay que reconocer también que las «sublimaciones» y las «formaciones reactivas» de los «instintos» vienen a estar, a la postre, condicionadas por un «principio de realidad» operante.

No cabe duda de que la biologización freudiana, si bien presidida por el signo del exclusivismo, tiene una gran importancia e interés. Nos ofrece una ontogenia de la personalidad, desde el punto de vista de la evolución, desarrollo y maduración de las fuerzas instintivas; así como una dinámica humana, basada en el inter-juego de dichas fuerzas y estructuras instintivas, que subyacen, de modo activo y operante, tras la conducta del hombre. Pero aunque el desarrollo ontogenético de los «instintos» sea un «proceso», tal y como es entendido este término en biología, dicho proceso es, según Freud, obstaculizado y transformado por las presiones del ambiente. Se reconoce, pues, la influencia del ambiente, del entorno familiar y social. Y tal influencia, —al quedar biológica, «constitutivamente» acuñada en la estructura de la personalidad, en forma de «fijaciones» libidinales, «fijaciones» a «objetos» infantiles, y rasgos del carácter, que predisponen, según las circunstancias, a la puesta en marcha de mecanismos neuróticos o psicóticos—, adquiere, en el psicoanálisis freudiano, gran potencia plástica y conformadora.

Pero la indudable limitación del freudismo ortodoxo es el exclusivismo reductivo-causal, y el mecanicismo de que está imbuido. Como señala Freijo, todo el método freudiano de interpretación, «se orienta exclusivamente hacia una explicación causal, mientras que se muestra ciego para la comprensión del sentido de la vida del hombre». <sup>37</sup> Y, por otra parte, todo «el dinamismo de la vida psíquica es comprendido por el psicoanálisis freudiano en sentido mecanicista, es decir, como una constante repetición de

37. E. Freijo, "El problema religioso en la historia de la psicología médica contemporánea: Psicología y religión en la obra de Sigmundo Freud", p. 339, Edit. Eset, Vitoria, 1966.



formas, y no como el desenvolvimiento creador de posibilidades inmanentes».<sup>38</sup>

Desde otra perspectiva, la teoría freudiana de los «instintos», utilizando como marcos de referencia concepciones científicas mecanicistas, viene, en último término, a trasponer, —como diría Bleger—, una idea «dramática» de la vida humana en un esquema rígido de naturaleza dinámico-mitológica. Quiere esto decir que la «dramática», que tiene en sí un carácter histórico-biográfico, es convertida, por Sigmund Freud, en un mero interjuego de impulsos, a través de un movimiento mecánico-reductivo. Con ello, la «dramática», núcleo esencial de la psicología, es desprovista de su sentido fundamental. Y, en su lugar, los «instintos», como fuerzas al estilo de la física, adquieren independencia y autonomía, llegando a ser los generadores de la conducta del hombre. En esta misma línea, escribe J. Bleger: «la conducta humana en cualquier nivel que se exprese puede traducirse en términos de dramática cuando es descrita y comprendida en función del o de los sujetos que la realizan o vivencian. La conducta involucra una dinámica, que, teóricamente, se expresa como resultado de la trasposición de la dramática a vectores de fuerza o a resumidos términos de referencia, descriptivos de relaciones. El mito tiene lugar cuando se adjudica vida autónoma a los vectores de fuerza y cuando las correlaciones entre estas fuerzas son comprendidas como causas básicas y únicas de la conducta. Sintéticamente, se puede decir que la abstracción dinámica conduce a la creación de un mito cuando: a) se aísla la dinámica del contexto dramático; b) se le concede autonomía; y c) la dinámica se ubica al comienzo, como causa generatriz de la dramática y de la conducta total».<sup>39</sup>

En una palabra, que una importante limitación de la hermenéutica freudiana de los «instintos», es, precisamente, que cristaliza en una sistemática teórica de la conducta humana puramente mecanicista y, en cierto sentido, «mítica». Y, como afirma Martín Santos, el psicoanálisis deviene «mitológico», «cuando las interpretaciones y sim-

38. Id., p. 339.

39. J. Bleger, "Psicoanálisis y Dialéctica Materialista", p. 131, Paidós, Buenos Aires, 1963.

biologías llegan a tener para el psicoterapeuta un valor absoluto, olvidando su verdadera naturaleza de traducción verbal de las realidades psicológicas que reflejan y de instrumentos o palancas para el manejo transferencial del paciente».<sup>40</sup>

Y lo verdaderamente curioso es que el psicoanálisis de Sigmund Freud, ingente edificio levantado sobre presupuestos biológicos y sobre un empirismo clínico, desembocó, a la postre, y desde un punto de vista teórico, en la utilización de «mitos», de generalizaciones y abstracciones, que llegan a convertirlo, en cierta manera, en algo esencialmente contradictorio, idealista y mitológico. Es, no cabe la menor duda, la lucha interna, la «agonía» del psicoanálisis ortodoxo.

\* \* \*

Frente a esta sistemática freudiana de los «instintos» y de la dinámica vital, la teoría frommiana nos presenta, como dijimos antes, la cara opuesta. Se trata de un «culturalismo», que soslaya decididamente los factores biológicos, pero que, por otra parte, ofrece una perspectiva del hombre plena de sentido y colmada de implicaciones éticas. El «hacerse cargo responsabilizador» por parte del hombre de su «condición» humana, es una faceta indispensable del neo-psicoanálisis de Fromm. Y es que, sin duda, Erich Fromm se mueve mucho más en el terreno de una antropología social que propiamente en el de una psicología.

Erich Fromm, con su teoría de las «necesidades básicas», nacidas de la «condición» humana, y de las necesidades generadas por el proceso social, atina, muy certeramente, desde perspectivas filosóficas y sociológicas, sobre un análisis de la existencia humana, pero —volvemos a repetirlo— creemos que no alcanza siempre una visión totalizadora al dejar a un lado formalmente facticidades biológicas que son esenciales. Por otra parte, parece obvio que su estudio de la «dinámica» y «dramática» de la con-

40. L. Martín-Santos, "Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial", p. 190, Seix Barral, Barcelona, 1964.



ducta del hombre es menos completo y más idealista que el freudiano. Aún así, resulta interesante y aleccionador, —en orden a una psicagogía y a una teoría del «compromiso»—, y, a nuestro entender, imprescindible a la hora de establecer un esquema confrontativo, dialéctico, con el psicoanálisis ortodoxo, y de obtener, quizás, una síntesis más totalizadora.

\* \* \*

Para terminar estas consideraciones en torno a la teoría frommiana de las «necesidades» del hombre, queremos precisar el hecho de que, sin duda, dicha teoría frommiana está en gran parte basada en el pensamiento de K. Marx sobre la motivación humana.

Como es bien sabido, para K. Marx existen en el ser humano impulsos o tendencias «constantes» o «fijos», e impulsos o tendencias «relativos».

Los primeros forman parte integrante de la naturaleza del hombre, en un profundo anclaje biosomático, o «animal»; mientras que los segundos se originan por la presión social, dimanando directamente de las condiciones de producción y de comunicación, y, en definitiva, de la estructura social misma y de sus peculiares contradicciones histórico-sociales. Y para Marx, —desde los «Manuscritos económicos y filosóficos» hasta «El Capital», pasando por «La ideología alemana»—, el mayor contingente motivacional de la conducta humana está constituido precisamente por estos «apetitos relativos» de honda raíz sociogenética. Por otra parte, K. Marx considera también —como se sabe— que toda la dinámica vital del hombre viene a centrarse no en la simple satisfacción de los «apetitos constantes» biosomatogénicos, sino en la radical «necesidad» humana de encontrar una adecuada expresión para todo el rico acervo de disponibilidades, de potencialidades o de facultades antropológicas. Naturalmente, esta expresión de las facultades del hombre es una expresión ante el mundo, una expresión, —out put—, ante la realidad humano-social. Así, en último término, los «apetitos» o «impulsos» del ser humano son, para Marx, la formulación concreta de la específicamente humana necesidad de rela-

ción del hombre con los demás hombres y aún con la naturaleza.

No cabe la menor duda ahora de que la teoría de E. Fromm de las «necesidades» humanas se basa en el pensamiento de K. Marx. Y de que la idea frommiana de la necesidad básica de autorrealización, como punto arquimédico del dinamismo específicamente humano, se encuentra muy cerca de la necesidad de expresión de la realidad —o de la naturaleza— humana de que habla Marx. El mismo Fromm viene en el fondo a reconocer claramente esta influencia marxiana en su ponencia «La contribución de Marx al conocimiento del hombre», presentada en París, en 1968, en un simposio sobre el influjo de Marx en el pensamiento contemporáneo.



## IV. la teoría frommiana del carácter

Fromm establece una separación radical entre el carácter y el temperamento. *Temperamento* es un término que alude a la forma individual y constitucional de reaccionar; en este sentido, resulta inmodificable. En cambio, el *carácter* sería todo aquél conjunto de cualidades psíquicas que el individuo va adquiriendo a través de sus experiencias; por tanto, contrariamente al temperamento, resulta, en cierta medida, modificable. De este modo, escribe E. Fromm: «El carácter se forma esencialmente por las experiencias de la persona y, en especial, por las de su infancia y es modificable hasta cierto punto por el conocimiento de uno mismo y por nuevas experiencias».<sup>41</sup>

Como puede verse, la diferencia es tajante. Por un lado, *cualidades psíquicas heredadas, constitucionales, —temperamento—*; por el otro, *cualidades psíquicas adquiridas —carácter—*. Las facetas éticas que conlleva esta diferenciación son obvias: en tanto el carácter puede modificarse, hasta cierto punto, por el auto-conocimiento y en tanto el autoconocimiento debe implicar un «*asumirse*» responsable. En este sentido, escribe Fromm: «Mientras que las diferencias en el temperamento no tienen significado ético, las diferencias en el carácter constituyen el

41. E. Fromm, «*Ética y Psicoanálisis*», p. 61.



verdadero problema de la Etica; son la expresión del grado en que un individuo ha tenido éxito en el arte de vivir».42

Erich Fromm tiene una concepción dinámica del carácter. En primer lugar, considera que los conceptos de «rasgos de conducta» y «rasgos de carácter» no son, en modo alguno, super-ponibles. Estos últimos, subyacen a los primeros; actúan a modo de fuerzas que motivan y modelan la conducta. Y es precisamente en la línea de estas motivaciones de la conducta donde Fromm sitúa los «rasgos de carácter». Sin embargo, piensa que lo fundamental es siempre la *organización global del carácter*. Organización global de la cual derivarán luego los simples rasgos. De este modo, afirma: «Estos rasgos de carácter deben interpretarse como un síndrome que resulta de una organización particular o, como yo lo expreso, de una orientación del carácter».43 Por tanto, es fundamental el analizar el proceso de organización del carácter, o, dicho de otra forma, su base dinámica.

Fromm considera que el hombre, a lo largo de la vida, va relacionándose con la gente, con las cosas y consigo mismo a través de dos procesos. En primer lugar, a través de un «proceso de asimilación», en una constante adquisición e incorporación de «objetos». Y, en segundo lugar, por medio de un «proceso de socialización», en un continuo relacionarse con los otros y consigo mismo. «El hombre puede adquirir objetos recibéndolos o tomándolos de una fuerza exterior o produciéndolos por medio de su propio esfuerzo. Pero debe adquirirlos y asimilarlos de algún modo a fin de satisfacer sus necesidades. Del mismo modo, el hombre no puede vivir solo y desvinculado de los demás. Debe asociarse con otros para su defensa, el trabajo, la satisfacción sexual, el juego, la crianza de los hijos, la transmisión del conocimiento y las posesiones materiales. Pero no sólo es necesario para él estar relacionado con otros, debe ser uno de ellos, parte de un grupo. El aislamiento completo es insoportable e incompatible con la salud mental. El hombre se relaciona con

42. Id., p. 60.

43. Id., p. 64.

otros de varias maneras: puede amar u odiar, puede competir o cooperar; puede edificar un sistema social basado en la igualdad o en la autoridad, en la libertad o en la opresión, pero debe estar relacionado de alguna manera y la forma particular en que lo hace es expresión de su carácter».44

En definitiva, para Fromm, la forma en que el hombre se «orienta» en estos dos procesos, de «asimilación» y de «socialización», es una expresión de su carácter. Puede definirse entonces el carácter como «la forma —relativamente permanente— en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización».45

Ya tenemos, pues, que, para Erich Fromm, la base dinámica del carácter no estriba, como para Sigmund Freud, en formas de organización de la libido, sino en la manera en que el hombre se relaciona con el mundo, a través de los procesos de «asimilación» y de «socialización». Y la función esencial del carácter es la de proporcionar al ser humano pautas, diríamos automáticas, para la acción. Viene a ser, —dice Fromm—, como el *sustituto humano del aparato instintivo del animal*. Gracias al sistema caracterológico, el hombre no ha de estar deliberando siempre, frente a cada acto que debe realizar. Tiene una serie de hábitos semi-automáticos de acción y de pensamiento. Y estos hábitos semi-automáticos de acción y de pensamiento se han formado ya tempranamente en la estructura del carácter. De tal manera, entonces, que la acción viene a ser como la «fiel expresión del carácter» de la persona.

Otra función del carácter —según señala Fromm— es *la de seleccionar las ideas y los juicios que puedan confirmar la actitud de un individuo hacia el mundo*. En este sentido, escribe: «Puesto que a la mayoría de las gentes les parece que sus ideas son independientes de sus emociones y deseos y que son el resultado de deducciones lógicas, sienten que su actitud hacia el mundo es confirmada por sus ideas y sus juicios, cuando, en realidad, esas ideas y esos juicios son el resultado de su carácter, tanto como lo son sus acciones. Esta confirmación, a su vez,

44. Id., p. 67.

45. Id., p. 68.



tiende a estabilizar su estructura **caracterológica**, ya que permite que estas últimas **parezcan justas y sensatas**».<sup>46</sup>

Por último, —señala **Erich Fromm**— el carácter es *la base de la adaptación del individuo a la sociedad*. Efectivamente, el hombre, en su **proceso de adaptación** a la cultura, va asimilando, en la **estructura de su carácter**, ya desde niño, las **pautas dominantes en esa cultura**. Estas pautas empiezan a ser **transmitidas al niño** por sus padres en el proceso de la **educación**. Posteriormente, multitud de **influjos sociales se irán grabando** caracterológicamente en la persona, y **harán posible** el que ésta, asimilando los **patrones culturales y sociales imperantes**, pueda adaptarse, en el desempeño de **las peculiares tareas** que le exige la vida social. En este **sentido**, escribe Fromm: «El carácter del niño es **modelado por el carácter de sus padres**, en respuesta al cual se **desarrolla**. Los padres y sus métodos de disciplina son **determinados**, a su vez, por la estructura social de su cultura. La familia término medio es la «**agencia psíquica**» de la **sociedad** y al adaptarse el niño a su familia adquiere el **carácter** que después le adapta a las tareas que debe **ejecutar en la vida social**. El niño adquiere aquél carácter que le **hace desear hacer lo que debe hacer** y cuyo núcleo comparte con la mayoría de los miembros de la misma cultura o clase social».<sup>47</sup>

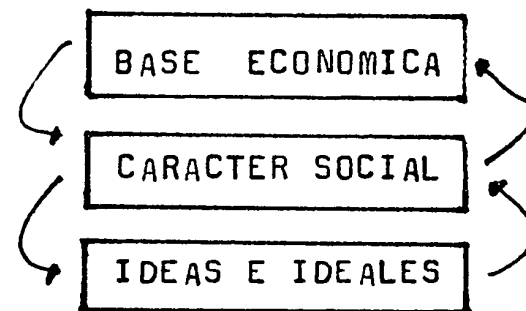
En resumen, en una perspectiva frommiana, la personalidad es una totalidad de **cualidades psíquicas heredadas** y de **cualidades psíquicas adquiridas**; es la integral de un **temperamento** y de un **carácter**. Y el carácter individual se conforma por las influencias de **las experiencias** —del individuo y de la cultura— sobre un **temperamento dado**. Este carácter constituye la forma en que el hombre «**asimila**» y «**socializa**» en su trayectoria vital.

\* \* \*

Además del concepto de carácter individual, Fromm utiliza el de «**carácter social**». Con este término, se refiere al «**núcleo de la estructura de carácter compartido por la**

46. Id., p. 69.  
47. Id., p. 69.

mayoría de los individuos de la misma cultura».<sup>48</sup> Con un esquema como el que sigue, Fromm viene a expresar que «el carácter social es el *intermediario entre la estructura socioeconómica y las ideas y los ideales que prevalecen en una sociedad*».<sup>49</sup> Quiere esto decir, que la estructura socioeconómica de una sociedad dada modela a los individuos pertenecientes a ella, para que puedan «funcionar» siempre en la dirección que exija el sistema. En este sentido, los patrones sociales dominantes son capaces de crear un núcleo caracterológico común a la mayoría de los individuos. Este núcleo caracterológico común es el «carácter social»; cuya función es, pues, la de «moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad».<sup>50</sup> El «carácter social» viene a ser, diríamos, como un elemento estabilizador.



(Tomado de E. Fromm)

Por otra parte, según el esquema, se da una dialéctica entre la base económica de la sociedad, el «carácter social» y las super-estructuras ideológicas. Es decir, que la base económica produce un «carácter social» determinado; a su vez, este «carácter social» tiende a producir ideologías, —ideas e ideales—, acordes con él, que lo justifican,

48. E. Fromm, «*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*», p. 71.

49. E. Fromm, «La aplicación del psicoanálisis humanista», en «*Humanismo Socialista*», pp. 249-266, de E. Fromm y otros, Paidós, Buenos Aires, 1966. Primera edic. esp.

50. E. Fromm, «*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*», p. 72.



lo nutren y lo mantienen; y, por último, estas ideologías creadas influyen luego sobre el «carácter social» y sobre la propia base socio-económica. Estos son, en definitiva, los nexos dialécticos que Fromm trata de descubrir entre la base material de una sociedad y las superestructuras ideológicas ocupando el «carácter social» una situación de intermediario dinámico entre ambos polos.

El concepto de «carácter social» fue elaborado originalmente por Fromm en «Die Entwicklung des Christendogmas» en 1930, así como en «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie» en 1932; y, desde entonces, ocupa, sin duda, un lugar princeps en todas sus formulaciones teóricas.

Escribe E. Fromm: «...al adaptarse a las condiciones sociales el hombre desarrolla aquellos rasgos que le hacen experimentar el deseo de obrar justamente de ese modo en que debe hacerlo. Si el carácter de la mayoría del pueblo de una sociedad determinada, esto es, su carácter social, se halla adaptado de este modo a las tareas objetivas que el individuo debe llevar a cabo en la comunidad, las energías de los individuos resultan moldeadas de manera tal que constituyen las fuerzas productivas indispensables para el funcionamiento de la sociedad misma. Volvamos una vez más al ejemplo del trabajo. Nuestro moderno sistema industrial requiere que la mayoría de las energías se encauce hacia el trabajo. Si la gente trabajara tan sólo debido a las necesidades externas, surgirían muchos conflictos entre sus deseos y sus obligaciones y, por consiguiente, la eficiencia del trabajo se vería disminuida. Sin embargo, por medio de la adaptación dinámica del carácter frente a los requerimientos sociales, la energía humana, en lugar de originar conflictos, es estructurada en formas capaces de convertirla en incentivos de acción adecuados a las necesidades económicas. Así, el hombre moderno, en lugar de trabajar tan duramente debido a alguna obligación exterior, se siente arrastrado por aquella compulsión íntima hacia el trabajo, cuyo significado psicológico hemos intentado analizar. O bien, en vez de obedecer a autoridades manifiestas, se ha construido ciertos poderes internos —la conciencia y el deber— que logran fiscalizarlo con mayor

eficiencia de la que en ningún momento llegarían a alcanzar aquellas autoridades exteriores. En otras palabras, el carácter social internaliza las necesidades externas, enfocando de este modo la energía humana hacia las tareas requeridas por un sistema económico y social determinado».<sup>51</sup>

Vemos, pues, que los conceptos de «carácter social» y de «adaptación dinámica» corren parejos. En definitiva, el «carácter social» va a surgir de una «adaptación dinámica» a la cultura. En este proceso de «adaptación dinámica», surgen modificaciones en el carácter; se crea una matriz caracterológica común a todos los individuos de la sociedad, como fiel reflejo de las exigencias de ésta; surgen nuevas necesidades, acordes con el proceso social mismo, y estas necesidades se internalizan y acaban operando, con eficiencia y extraordinario poder, desde el interior de los individuos, haciendo que éstos conduzcan su existencia justamente de la forma que requiere el sistema. Se crea así un hombre concreto, con unos objetivos fundamentales también muy concretos; el hombre idóneo para que perviva el sistema. Así por ejemplo, para Fromm, el «carácter social» del hombre de las sociedades super-industrializadas de nuestros días, resultado de un proceso de adaptación dinámica a las mismas, es el carácter del «homo consumens». En este sentido, escribe: «El homo consumens es el hombre cuyo objetivo fundamental no es principalmente poseer cosas, sino consumir cada vez más, compensando así su vacuidad, pasividad, soledad y ansiedad interiores. En una sociedad caracterizada por empresas gigantescas, y por desmesuradas burocracias industriales, gubernamentales y sindicales, el individuo, que no tiene control sobre las circunstancias de su trabajo, se siente impotente, solo, aburrido y angustiado. Al mismo tiempo, la necesidad de lucro de las grandes industrias de consumo recurren a la publicidad y lo transforma en un hombre voraz, un lactante a perpetuidad que desea consumir más y más, y para el que todo se convierte en artículo de consumo: los cigarrillos, las bebidas, el sexo, la televisión, los viajes, e incluso la edu-

51. E. Fromm, «El miedo a la libertad», pp. 329-330.





cación, los libros y las conferencias. **Se crean nuevas necesidades artificiales y se manipulan los gustos del hombre.** El carácter del homo consumens en sus formas más extremas constituye un conocidísimo fenómeno psicopatológico. Se encuentra en muchos casos de personas deprimidas o angustiadas que se refugian en la sobrealimentación, las compras exageradas o el alcoholismo para compensar la depresión y la angustia ocultas. La avidez de consumir, —una forma extrema de lo que Freud llamó el carácter oral-receptivo—, se está convirtiendo en la fuerza psíquica predominante de la sociedad industrial contemporánea. El homo consumens se sumerge en la ilusión de la felicidad, en tanto que sufre inconscientemente los efectos de su hastío y su pasividad. **Cuanto mayor es su poder sobre las máquinas, mayor es su impotencia como ser humano; cuanto más consume más se esclaviza a las crecientes necesidades que el sistema industrial crea y maneja.** Confunde emoción y excitación con alegría y felicidad, y comodidad material con vitalidad; el apetito satisfecho se convierte en el sentido de la vida, la búsqueda de esa satisfacción en una nueva religión. La libertad para consumir se transforma en la esencia de la libertad humana».52

En esta descripción, aparece, muy claramente, la idea frommiana de que el «carácter social» del hombre de las sociedades super-industrializadas de nuestros días es el resultado de una «adaptación dinámica» a la estructura de dichas sociedades. Aparece clara la idea general, —que venimos desarrollando—, de que el «carácter social» surge por la influencia de la estructuración social sobre el hombre.

Cabe preguntarse ahora qué papel desempeña la educación en la formación del «carácter social». En este sentido, Fromm escribe: «la familia puede considerarse como la agencia psíquica de la sociedad, como la organización que tiene por misión transmitir las exigencias de la sociedad al niño en crecimiento. La familia cumple esa misión de dos maneras. Primero, y éste es el factor más im-

portante, por la influencia que el carácter de los padres tiene en la formación del carácter del niño. Puesto que el carácter de la mayor parte de los padres es expresión del carácter social, de esa suerte transmiten al niño los rasgos esenciales de la estructura de carácter socialmente deseable. El amor y la felicidad de los padres se comunican al niño, lo mismo que su ansiedad y hostilidad. Además del carácter de los padres, también los métodos de educar a los niños, habituales en una cultura, realizan la función de moldear su carácter en una dirección socialmente deseable. Hay diversos métodos y técnicas de educar a los niños que pueden llenar la misma finalidad y, por otra parte, puede haber métodos que parecen idénticos y que, sin embargo, son diferentes a causa de la estructura de carácter de quienes los practican. Atendiendo exclusivamente a los métodos de educación de los niños, nunca podremos explicarnos el carácter social. Los métodos educativos sólo tienen importancia como mecanismos de transmisión, y sólo se les puede comprender correctamente si entendemos primero qué tipos de personalidades son deseables y necesarias en una cultura dada».53 En resumen, Fromm considera que los métodos educativos en boga, que los métodos educativos que se aplican, son siempre un fiel reflejo de las necesidades de una sociedad dada. Tales métodos de educación tienen, en definitiva, la misión de moldear el carácter de los individuos en función de una adaptación perfecta al sistema. Y la familia, como «agencia psíquica» de la sociedad, no hace otra cosa que plasmar en el niño las mismas exigencias sociales. El carácter de los padres es una expresión del carácter social imperante.

\* \* \*

Decíamos más atrás que el «carácter social» venía a ser como un *elemento estabilizador* de las estructuras socio-económicas. Esto, —según venimos viendo—, es evidente. Pero el «carácter social» puede convertirse también, en ocasiones, en un factor de perturbación y de inestabi-

52. E. Fromm, "La aplicación del psicoanálisis humanista", en *"Humanismo Socialista"*, pp. 249-266, de E. Fromm y otros, Paidós, Buenos Aires, 1966.

53. E. Fromm, "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", p. 74.





alidad social. «Una vez que en una estructura de carácter se han originado ciertas necesidades, toda conducta conforme con aquéllas resulta al mismo tiempo psicológicamente satisfactoria y de utilidad práctica desde el punto de vista del éxito material. Mientras una sociedad siga ofreciendo simultáneamente esas dos satisfacciones, se da una situación en la que las fuerzas psicológicas están cimentando la estructura social. Antes o después, sin embargo, se produce un retraso (lag). Mientras todavía subsiste la estructura del carácter tradicional, surgen nuevas condiciones económicas con respecto a las cuales los rasgos de ese carácter ya no son útiles. La gente tiende a obrar de conformidad con su estructura de carácter, pero pueden ocurrir dos cosas: sus mismas acciones dificultan sus propósitos económicos o bien los individuos ya no hallan oportunidades suficientes que les permitan obrar de acuerdo con su «naturaleza».<sup>54</sup> Es decir, que la función estabilizadora del «carácter social» se revela cuando las condiciones socio-económicas son estables. En este caso, el carácter social tiende a fortalecer el sistema. Pero, si dichas condiciones objetivas socio-económicas sufren un cambio, hasta el punto de que dejan rezagada a la estructura del carácter tradicional, haciéndola perfectamente inútil para el mantenimiento de las mismas, entonces el «carácter social» se convierte, diríamos, en un factor de inestabilidad y de conflicto.

\* \* \*

Muchos psicoanalistas han reprochado a Erich Fromm que su idea del «carácter social» es puramente cuantitativa o estadística, es decir, que el «carácter social» no vendría a ser otra cosa que una mera suma de rasgos comunes a la mayor parte de los individuos pertenecientes a un mismo grupo social. A este reproche, Fromm responde: «El concepto de carácter social no es un concepto estadístico en el sentido de que sea la simple suma total de los rasgos de carácter que se encuentran en la mayoría de los individuos de una cultura dada. Sólo será bien com-

54. E. Fromm, "El miedo a la libertad", p. 330.

prendido por referencia a la función del carácter social...».<sup>55</sup>

Es decir, que Fromm rechaza, abiertamente, esta acusación. Y es que, efectivamente, en la línea de su pensamiento, el «carácter social» no es una simple abstracción estadística de rasgos de carácter comunes a la mayoría; por el contrario, el «carácter social» es visto en orden a la función que desempeña en la dinámica social. Como hemos dicho, *la forma de producción y la estructura social resultante, son los factores fundamentales en la formación del «carácter social»; a ellos se unen todos los medios de influencia y de presión de que una sociedad dispone para moldear a sus individuos: métodos de educación, de publicidad, formas literarias, cine, televisión, canciones, chistes, etc., etc.* Y el «carácter social», así constituido, no tiene una función estática, sino que es una fuerza enérgica y operante que interviene decididamente en el proceso social. Hace que los individuos puedan encajar perfectamente, y que resulten útiles al sistema. En este sentido, ya veíamos antes cómo el «carácter social» determinaba la aparición de ideas e ideales, que lo nutrían e influenciaban, y que revertían luego también sobre la misma estructura socio-económica. Así pues, queda bien patente la concepción, dinámica en esencia, que Erich Fromm tiene del «carácter social»; en cuya concepción dinámica adquiere únicamente su valor y su sentido tal concepto.

Fromm señala que existe la posibilidad de estudiar el «carácter social» desde el punto de vista empírico. Así escribe: «Un método, que resultó muy útil, es el del cuestionario abierto, cuyas respuestas se interpretan según su significado no intencional o inconsciente. Así, cuando una respuesta a la pregunta: "¿Cuáles son los personajes históricos que usted más admira?" es "Alejandro el Grande, Nerón, Marx y Lenin", en tanto que otra respuesta es: "Sócrates, Pasteur, Marx y Lenin", se deduce que el primer interrogado es un admirador del poder y de la autoridad rígida, en tanto que el segundo es un admirador de aquellos que trabajan al servicio de la vida y son benefactores de la humanidad. Utilizando un test proyectivo ampliado

55. E. Fromm, "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", p. 71.



se puede obtener una imagen **verosímil de la estructura** de carácter de una persona. **Otros tests proyectivos**, el análisis de los chistes, las canciones y los cuentos favoritos, y del comportamiento **observable**, —especialmente de los «pequeños actos» tan **importantes** para el examen psicoanalítico—, ayudan a **obtener resultados correctos**. Desde el punto de vista metodológico, todos estos estudios ponen especial énfasis en la **forma de producción** y en la estratificación de clases **resultante**, en los rasgos de carácter y en los síndromes más **significativos** que aquellas engendran, y en la relación entre **estas dos series** de datos. Así, recurriendo al método de **muestreos estratificados**, es posible estudiar a naciones **íntegras** o a grandes clases sociales incluyendo a **menos de mil personas** en la investigación.<sup>56</sup>

La importancia del estudio **empírico** del carácter social radica, para Fromm, en que **permite** conocer, dentro de una población o de una **clase social** dada, la frecuencia con que aparecen los diversos **síndromes** de carácter, los factores que predominan **dentro del síndrome**, y los factores que nacen o se modifican **al ir cambiando** las condiciones objetivas de la sociedad. **Todas estas variantes** son, sin duda, un índice fiel de la **dinámica social**. Y ofrecen, por otra parte, la interesante **perspectiva** de mostrar las líneas esenciales que han de **seguirse** para obtener orientaciones sociales, políticas y económicas más idóneas, más humanas. En resumen, el estudio empírico del «carácter social» es para Fromm, la **medida** de una sociedad y de su posible desarrollo y evolución.

\* \* \*

Hemos visto cómo en Fromm queda perfectamente delimitada la estructura y dinámica del «carácter social», —frente a la estructura y dinámica del carácter individual—, y cómo también puede ser investigada dicha conformación y dinamismo del «carácter social» desde un punto de vista práctico-experimental, en una línea psico-

56. E. Fromm, "La aplicación del psicoanálisis humanista", en *"Humanismo Socialista"*, op. cit., pp. 249-266.

sociológica analítica. Una vez más, quedan para Fromm en primer plano los factores sociopolítico-económicos y culturales en la génesis y dinámica de la personalidad.

El «carácter social», —tal y como acabamos de ver—, *se constituye en el devenir de una «adaptación dinámica» a la realidad social, a través de procesos de «asimilación» —in-put— y de «socialización» —out-put—*. Sin duda, esta idea de un «proceso de socialización» de la personalidad en el acontecer histórico-personal es una *idea de raigambre adleriana*. (A. Adler habla, como se sabe, de un «impulso» o «sentimiento» social, como parámetro de la salud mental, que se manifiesta y se concreta en las relaciones interpersonales, en la profesión y en la relación amorosa); pero, sin duda, también, tanto esta idea de «proceso de socialización» como el concepto de «carácter social» se han *inspirado fundamentalmente en el pensamiento sociológico de K. Marx*. Como ya es bien sabido, para K. Marx el hombre no puede concebirse como un «individuo aislado-abstracto» en el sentido de Feuerbach, sino como un «individuo-en-la-realidad» y «con-la-realidad»; el hombre, en definitiva, viene a ser, desde la perspectiva de Marx, un conjunto de relaciones e interacciones sociales. Y, en este sentido, la realidad humana se configura siempre por esta tupida maraña de relaciones sociales. Y el conjunto de relaciones sociales, que remiten a las bases estructurales y económicas de la sociedad, son las que determinan también las superestructuras ideológicas con las que el hombre concreto opera y en las que se ve sumido. Y este conjunto de relaciones sociales y de condiciones de producción y de comunicación originan igualmente, según Marx, la mayoría de los impulsos o apetitos del ser humano. Como es obvio, la idea frommiana del «carácter social» está hondamente inspirada en las concepciones de Marx.

Indudablemente, ni K. Marx ni F. Engels determinaron, en términos estrictamente psicológicos, cómo las bases económicas y estructurales de la sociedad se metamorfoseaban, a través del individuo, en una superestructura ideológica, es decir, en ideas y en ideales. E. Fromm, con sus nociones de «carácter social» y de «inconsciente social» ha tratado evidentemente de explicar esta metamor-





fosis en términos psiconalíticos, más o menos ortodoxos. El «carácter social», como intermediario dinámico y operante entre la estructura socioeconómica y la superestructura ideológica, cumple la función de imprimir en los individuos las exigencias de la sociedad, para que, internalizadas, hagan funcionar a estos individuos en la dirección requerida por el sistema; y, por otra parte, cumple también la función social de producir unas ideas e ideales acordes con el status y que, en todo momento, tiendan a fortificarlo. Y el «*inconsciente social*», como integral de zonas de represión sociogenética comunes a la generalidad de los individuos de una sociedad, sustenta y apoya esta función del «carácter social». Como se ve, E. Fromm ha tratado de conjuntar, en una síntesis dialéctica, la teoría marxista y la teoría freudiana dinámica y profunda del carácter.

Esta idea de que Fromm, —con su concepto de «carácter social»—, ha intentado obtener una síntesis entre el freudismo y la sociología marxista se ve confirmada por el hecho de que E. Fromm, antes de hablar propiamente de «carácter social», —que parece una terminología no freudiana—, habló, —en 1932, en «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie»—, dentro de un contexto más puramente freudiano, de «*estructura libidinal de la sociedad*». Y tal «estructura libidinal de la sociedad» es el producto, —como ya afirmaba Fromm entonces—, del influjo psicoplástico dinámico de las condiciones socioeconómicas sobre los impulsos del hombre. No cabe duda también de que Fromm intentó, desde un principio, el acercamiento y la síntesis entre el marxismo y el psicoanálisis. Resultado de esta síntesis parece ser la psicología social analítica de Fromm, cuyo punto arquimédico se centra, sin duda, en el estudio de esa «estructura libidinal de la sociedad», —en términos freudianos—, o del «carácter social», —en términos más frommianos, después del cambio culturalista y sociológico que dio Fromm a la teoría de la libido de Freud—.

## V. tipos de carácter

Decíamos antes que E. Fromm señala que el hombre, a lo largo de la vida, se relaciona con el mundo a través de un «*proceso de asimilación*» y de un «*proceso de socialización*». Y que, en definitiva, el carácter viene a ser, desde esta perspectiva, la forma de canalización, —individual y social—, de la energía psicológica humana a través de estos dos procesos, de «*asimilación*» y «*socialización*». En una palabra, que la base dinámica del carácter no estriba en formas de organización de la libido, —como pensaba Freud, y el mismo Fromm en principio—, sino, por el contrario, en la manera con que el hombre se relaciona con la gente, con las cosas y consigo mismo, por medio de los mencionados dos procesos. Con arreglo a este básico criterio, Fromm considera una serie de «tipos» paradigmáticos de carácter; unas formas fundamentales de «orientación» en el proceso de vivir, de «asimilar» y de «socializar». Podemos agrupar estos tipos de carácter o estas orientaciones de carácter, en el siguiente esquema:

A — *Proceso de asimilación*

Orientación RECEPTIVA  
Orientación EXPLOTADORA  
Orientación ACUMULATIVA  
Orientación MERCANTIL  
Orientación PRODUCTIVA

B — *Proceso de socialización*

Orientación **MASOQUISTA**  
Orientación **SADICA**  
Orientación **DESTRUCTIVA**  
Orientación **INDIFERENTE**  
Orientación **PRODUCTIVA**

Puede verse en el cuadro adjunto, que Fromm distingue cinco «orientaciones» en el «proceso de asimilación»: «receptiva», «explotadora», «acumulativa», «mercantil» y «productiva». Y que distingue también otras cinco en el «proceso de socialización»: «masoquista», «sádica», «destructiva», «indiferente» y «productiva». Trataremos de analizar estas diversas «orientaciones».

\* \* \*

La ORIENTACION RECEPTIVA puede ser delimitada, como hace Fromm, con la expresión: «*aceptando*». Y, en efecto, las personas «receptivas», tal y como las describe Erich Fromm, están continuamente aceptando, están, diríamos, pasivamente abiertas hacia el mundo. Sienten que la «fuente de todo bien» se halla siempre en el exterior, y así esperan obtenerlo «todo» recibiendo pasivamente del mundo, sin esfuerzo personal alguno.

Esta pasividad aceptativa de los «receptivos» se manifiesta, fuertemente, en la esfera afectiva, en el sentido de que buscan siempre ser amados, y no propiamente amar. Es algo muy similar a la «*necesidad neurótica de afecto*», que dice Karen Horney. En este sentido escribe Fromm: «El problema del amor consiste en esta orientación casi exclusivamente en “ser amado” y no en amar. Tales personas tienden a no discriminar en la elección de los objetos de su amor, debido a que el ser amado por cualquiera es una experiencia tan sobrecogedora para ellos que «se pierden» por cualquiera que les ofrezca amor o algo que parezca ser amor. Son individuos excesivamente sensibles a todo rechazamiento o desaire por parte de la persona amada».<sup>57</sup>

Y esta misma pasividad se hace patente también en la

57. E. Fromm, «*Ética y Psicoanálisis*», op. cit., p. 71.

esfera del pensamiento. Así, dice Fromm: «Si están dotados de inteligencia son los mejores en prestar atención y seguir consejos, puesto que su orientación consiste en recibir y no en producir ideas; si se ven abandonados a sí mismos, se sienten paralizados. Es característico de estas personas que su primer pensamiento es encontrar alguien que pueda proporcionarles la información necesaria antes que hacer el menor esfuerzo por sí mismos».<sup>58</sup>

El tipo de relaciones inter-personales que son capaces de establecer estas personas, es puramente simbiótico. Buscan siempre amparo y seguridad en alguien que continuamente les proteja. Y esperan «todo» de ese «alguien» que les apoya, y nada, o muy poco, de su propia actividad. Esa especie de terror a la soledad y al desamparo les lleva a exhibir una forma de «lealtad» o de agradecimiento, que tiene mucho de servil. Y, evidentemente, cuando esa fuente exterior de seguridad parece estar amenazada, experimentan fuertes sentimientos de angustia. En realidad, el «receptivo» es una persona que se angustia con mucha facilidad. Pero, cuando se siente seguro, resulta cordial, amable y optimista.

Por otra parte, las personas «receptivas» son, según Fromm, de hábitos «orales», amantes de la comida y de la bebida. Y tienden a descargar su ansiedad, a veces, a través, precisamente, de estos hábitos «orales», comiendo y bebiendo. En este sentido, dice Fromm: «Este tipo receptivo se caracteriza por su gran afición a la comida y a la bebida. Tales personas tienden a compensar su ansiedad y depresión comiendo y bebiendo. Su boca constituye un rasgo de prominencia singular y es con frecuencia el más expresivo. Los labios tienden a permanecer abiertos como en un estado de espera constante de alimentos. En sus sueños, el ingerir alimentos es frecuentemente símbolo de ser amado; el sufrir hambre, una expresión de frustración o desengaño».<sup>59</sup>

58. Ibid., p. 71.

59. Ibid., p. 72.





La ORIENTACION EXPLOTADORA es caracterizada por Fromm con la expresión «*tomando*». Si el «receptivo» «acepta» continuamente, de modo pasivo; el «explotador» en cambio, «toma» siempre de los demás, violentamente o por su inteligencia. Ambos tienen de común el considerar que «la fuente de todo bien» se halla en el exterior. Les diferencia su actitud básica hacia el mundo: recibir o tomar.

En el terreno endotímico, las personas orientadas de una manera «explotadora» tienden a obtener el afecto de personas que ya están ligadas afectivamente a otras. Como dice Fromm: «Únicamente sienten atracción hacia personas a quienes pueden sustraer del afecto de otros. El atractivo de una persona depende de que esté o no ligada a otra. Tienden a no enamorarse sino de personas cuyos afectos pertenecen a alguna otra».<sup>60</sup>

En la esfera intelectual, se pone de manifiesto la misma actitud. «Tal clase de personas, dice Fromm, no tiende a producir ideas, sino a hurtarlas, ya sea plagiándolas directamente o de modo más sutil repitiendo con una fraseología alterada las ideas de otros y recalando insistentemente que éstas son nuevas y propias».<sup>61</sup>

Y, naturalmente, desde el punto de vista material, se ve una evidente inclinación a apoderarse de los objetos ajenos. En conjunto, recuerda la «*necesidad neurótica de poder*», de la que habla Karen Horney.

Las personas que exhiben ante el mundo una actitud «explotadora» suelen ser, según Fromm, hostiles, calculadoras, suspicaces, celosas, envidiosas y cínicas. Sus criterios de valor acerca de los demás se fundamenta, única y exclusivamente, en el grado de utilidad que puedan reportar. Como afirma Fromm: «Esta orientación parece estar simbolizada por la boca en actitud de morder, que suele ser frecuentemente un rasgo prominente de tales sujetos. No es un juego de palabras el que con frecuencia hacen observaciones «mordaces» acerca de otros. Su actitud está coloreada por una mezcla de hostilidad y cálculo. Toda persona representa para ellos un objeto de explotación y

60. Ibid., p. 72.

61. Ibid., p. 73.

es juzgada de acuerdo con su utilidad. En vez de la confianza y el optimismo que caracteriza al tipo receptivo, se resaltan en este caso la suspicacia y el cinismo, la envidia y los celos».<sup>62</sup>

En la ORIENTACION ACUMULATIVA, la palabra clave que, para Fromm, designa la actitud básica es: «*conservando*». Y, en efecto, tales personas, según Fromm, se caracterizan, en esencia, por la tendencia compulsiva a acumular y a ahorrar. Así como en las dos anteriores «orientaciones», «receptiva» y «explotadora», encontramos que la realidad se experimenta como sede de todos los bienes, aquí, en cambio, dicha realidad se experimenta como esencialmente amenazadora; y, en consecuencia, se tiende a guardar, a acumular, a ahorrar, como un modo de establecer una separación eficaz entre el yo y el mundo. La protección frente al mundo consiste en acumular lo que se tiene, impidiendo que pueda tener contactos con el exterior. Todo lo que se sitúa más allá de la barrera del yo es algo peligroso, amenazador. Lo que se atesora dentro es la clave de la seguridad. Globalmente considerada, esta «orientación» del carácter es semejante al «*retraimiento neurótico*», de Horney. Fromm expresa este retraimiento del siguiente modo: «Los individuos que corresponden a esta orientación se rodean a sí mismos de un muro protector y su fin principal es introducir todo lo que pueden en su posición fortificada y permitir que salga de ella lo menos posible. Su avaricia se refiere tanto al dinero y otros objetos materiales como a los sentimientos y pensamientos».<sup>63</sup>

Desde el punto de vista de la afectividad, el «atesorador» se caracteriza, para Fromm, por la tendencia a la posesión. No dan amor, tratan siempre de poseer al «amado». Son incapaces de enriquecer una experiencia amorosa con una entrega activa y creadora. Hay, diríamos, como una miseria de los afectos.

Y esa misma miseria se hace bien patente en el terreno

62. Ibid., p. 73.

63. Id., p. 74.





de la actividad intelectual. Prefieren **acumular** ideas y conocimientos porque se sienten **incapaces** de crear, de pensar «productivamente».

Por otra parte, el «atesorador» **suele aferrarse**, según Fromm, al pasado, deleitándose **en su evocación**, porque carece de fe en el futuro.

Según Erich Fromm, son rasgos **característicos** de esta «orientación»: la pedantería, **meticulosidad**, **pulcritud**, **puntualidad obsesiva** y **obstinación exagerada**. Y todos estos rasgos no son otra cosa que el **fiel reflejo** de su actitud fundamental, en la que lo exterior se **vivencia** como peligroso, sucio y amenazador, **tendiéndose, en consecuencia**, y como protección a un repliegue sobre sí mismo.

«Otro elemento característico de esta actitud —dice Fromm— es el ser pedantemente **ordenado**. El tipo acumulativo es metódico en sus cosas, **sus pensamientos** y **sus sentimientos**, pero su método es **rígido** y **estéril**. No puede tolerar que las cosas se encuentren fuera de su lugar y trata automáticamente **de volver a colocarlas** en orden. El mundo exterior representa para él una constante amenaza que puede abrir una brecha en su posición fortificada; el proceder metódico significa dominar el mundo exterior, acomodarlo y mantenerlo en lugar adecuado para evitar todo peligro de intromisión. Su limpieza compulsiva es otra expresión de su necesidad de anular el contacto con el mundo exterior. Siente que los objetos que se encuentran más allá de sus fronteras son peligrosos y «sucios»; anula el contacto amenazador mediante la compulsión de lavarse, similar a un ritual religioso prescrito para después de haber estado en contacto con objetos o personas impuras. Las cosas no solamente deben ser colocadas en su lugar, sino también a su debido tiempo; la puntualidad obsesiva es característica del tipo acumulativo y representa otra forma de dominar al mundo exterior. La obstinación es una reacción lógica cuando el mundo externo se experimenta como una amenaza a la posición fortificada de uno. Un constante «no» es la defensa casi automática contra la intromisión; una actitud «tiesa», la respuesta al peligro de ser empujado».<sup>64</sup>

64. Id., p. 75.

Afirma Fromm que los «atesoradores» son también, en general, reconocibles por toda una serie de características físicas y expresiones faciales. Así —dice—: «Su boca está caracterizada por la firmeza de sus labios apretados; sus facciones son características de su actitud de retraimiento. En tanto que las facciones del tipo receptivo son insinuantes y redondeadas, por así decirlo; agresivas y agudas las del tipo explotador, las del tipo acumulativo son angulares, como queriendo acentuar las fronteras entre él y el mundo circundante».<sup>65</sup>

La ORIENTACION MERCANTIL del carácter que describe Erich Fromm, viene a ser muy similar a la «*sumisión neurótica*» que analiza Horney. Podría resumirse esta orientación con el lema: «*cambiando*». Y es que, en este tipo de carácter, la persona llega a experimentarse, según Fromm, como un objeto mercantilizado, como un mero valor de cambio.

Según Fromm, la «orientación mercantil» resulta de una adaptación dinámica a las estructuras de una sociedad que convierte todo en mera mercancía. El valor de uno mismo, el valor de la persona, en esta sociedad, radica, fundamentalmente, en el grado de éxito alcanzado. Y el logro de este éxito implica, en último extremo, la «venta» de la personalidad.

El modelo de la personalidad deseable para una exitosa adaptación a los requerimientos de las estructuras, es presentado continuamente, de una manera superficialmente atractiva, a través del cine, la prensa, la televisión, los slogans publicitarios. Y, de este modo, el individuo, tratando de emularlo, «vende», diríamos, su propia personalidad, y acaba sintiéndose también, a la postre, como «vendido». De ello se desprende un considerable grado de inseguridad, y una importante mella en el sentimiento de auto-estima. Así dice E. Fromm: «En vista de que el hombre se experimenta a sí mismo como vendedor y al mismo tiempo como mercancía, su auto-estimación depende de condiciones fuera de su control. Si tiene éxito, es valio-

65. Id., p. 74.

so; si no lo tiene, carece de valor. El grado de inseguridad resultante de esta orientación difícilmente podrá ser sobrestimado. Si uno siente que su propio valor no está constituido, en primera instancia, por las cualidades humanas que uno posee, sino que depende del éxito que se logre en un mercado de competencia cuyas condiciones están constantemente sujetas a variación, la autoestimación es también fluctuante y constante la necesidad de ser confirmada por otros. De aquí que el individuo se sienta impulsado a luchar inflexiblemente por el éxito y que cualquier estancamiento sea una grave amenaza a la estimación propia; sentimientos de desamparo, de inseguridad e inferioridad son el resultado. Si las vicisitudes del mercado son los jueces que deciden acerca del valor de uno, se destruye el sentido de la dignidad y del orgullo».<sup>66</sup>

En la «orientación mercantil», —afirma Fromm—, flaquea no solamente el sentimiento de la propia estima, sino también el sentimiento de identidad. El individuo se siente como mercancía, auto-extrañado, enajenado; se siente, en definitiva, como un actor que representa meros papeles, y no como un ser autorrealizado en función de sus capacidades y de sus peculiaridades. En este sentido, se expresa Fromm: «En la orientación mercantil el hombre experimenta sus propias capacidades como mercancías enajenadas de él. No se siente identificado con ellas, sino que éstas le están ocultas porque lo que importa no es su autorrealización en el proceso de hacer uso de ellas, sino su éxito en el proceso de venderlas. Tanto sus facultades como lo que éstas crean se tornan en algo diferente a él, algo que otros deben juzgar y utilizar. De esta manera, su sentimiento de identidad se vuelve tan inestable como su sentimiento de auto-estimación; está constituido por la suma total de los papeles que uno puede desempeñar: «soy como tú me deseas».<sup>67</sup>

La superficialidad de las relaciones inter-personales es una consecuencia inevitable del auto-experimentarse como valor de mercancía. En definitiva, lo que viene a relacionarse son mercancías intercambiables, y, en modo alguno,

66. Id., p. 80.

67. Id., p. 81.

personas plenamente individualizadas, realizadas y maduras.

Lógicamente, la «orientación mercantil» del carácter, así estructurada, ha de determinar una forma sui generis de vivenciar los afectos. El experimentarse como autómatas enajenados, auto-extrañados, lleva a estos individuos sentimientos de angustia, de tedio, de vacuidad. Llega a creerse que en el amor individual exclusivamente están el refugio, la seguridad y la profundidad anheladas. Pero, naturalmente, se trata de una ilusión vana, porque el amor, el verdadero amor, supone, ante todo, autenticidad. Y esta autenticidad debe de estar presente en todas las formas de relación inter-personal, y no únicamente en el «amor» hacia una persona concreta. Esta dicotomía resulta imposible. No es posible un amor auténtico, maduro y «productivo» hacia una persona determinada, mientras uno mismo y los demás se experimentan desde una perspectiva mercantil. Así lo entiende Fromm: «El carácter superficial de las relaciones humanas conduce a que muchos están esperanzados de poder encontrar profundidad e intensidad de sentimiento en el amor individual. Empero, el amor hacia una persona determinada y el amor por nuestros prójimos son indivisibles; las relaciones amorosas constituyen en cada cultura solamente una expresión más intensa del vínculo de unión que prevalece entre los hombres de esa cultura. Es una ilusión, por consiguiente, esperar que la soledad del hombre arraigada en la orientación mercantil pueda remediarse con el amor individual».<sup>68</sup>

Naturalmente, la enajenación mercantil alcanza también a la esfera del intelecto. La razón, como instrumento para captar la verdad, para interpretar objetivamente el mundo y las relaciones humano-sociales, es sustituida por un tipo de inteligencia aplicada a conseguir el mayor número posible de logros positivos, el mayor «éxito» posible. Se despoja así al pensamiento de su función más peculiar y humana. La inteligencia se convierte también en un valor de cambio. «El saber mismo —dice Fromm— se transforma en mercancía. Aquí también el hombre es ena-

68. Id., p. 83.



jenado de su propio poder; el pensamiento y el conocimiento se experimentan como instrumentos para el logro de resultados positivos. El conocimiento acerca del hombre mismo, la Psicología que la gran tradición del pensamiento de Occidente postuló como condición para la virtud, el arte de vivir y la felicidad han degenerado en un instrumento útil para un mejor manejo de los demás y de uno mismo en asuntos mercantiles, en la propaganda política, en los anuncios, etc.»<sup>69</sup>

Este tipo de pensamiento aplicado única y exclusivamente al éxito social, impregna, según Fromm, totalmente nuestro mundo actual. En realidad, hasta los sistemas de enseñanza y de educación están perfectamente orientados en este mismo sentido. Así, su arraigo es verdaderamente profundo. En este sentido, dice Fromm: «la meta del aprendizaje es, desde la Escuela Primaria hasta las Escuelas Superiores, recoger la máxima información posible con el objeto principal de que sea de utilidad para la actuación en el mercado. Los estudiantes deben aprender tal cantidad de cosas que les resulta, en verdad, difícil disponer de tiempo y energía para pensar. No es el interés por las materias que se enseñan o por el saber y el conocimiento profundo como tales lo que representa el mayor incentivo para desear una educación más amplia y esmerada, sino el incremento del valor de cambio que da el conocimiento. Por doquier vemos hoy en día un interés ferviente por adquirir conocimientos y educación, pero a la vez también una actitud de escepticismo y desdén hacia el supuesto pensamiento impráctico y falto de utilidad que «únicamente» tiene por objeto la verdad y carece de valor de cambio en el mercado».<sup>70</sup>

Con respecto a la «orientación mercantil», Erich Fromm hace una salvedad. Señala cómo, a diferencia de las orientaciones «receptiva», «explotadora» y «acumulativa», no desarrolla ningún rasgo persistente del carácter. *Lo característico de esta orientación es, precisamente, la variabilidad de las actitudes.* Y ello porque ha de ir siempre en perfecta concordancia con las exigencias del mercado y

69. Id., p. 84.

70. Id., pp. 84-85.

con sus inevitables fluctuaciones. «En esta orientación —dice Fromm— se desarrollan aquellas cualidades que pueden venderse mejor. No predomina ninguna actitud particular, sino la vacuidad que pueda llenarse lo más prontamente posible con la cualidad deseada. Esta cualidad, no obstante, deja de serlo en el sentido estricto de la palabra; es únicamente un papel que ha de interpretar el individuo; una supuesta cualidad rápidamente sustituible tan pronto como otra sea más deseable... La premisa de la orientación mercantil es la «vacuidad», la ausencia de cualquier cualidad específica que no pueda ser sustituida, ya que todo rasgo persistente del carácter estaría expuesto a entrar en conflicto algún día con las exigencias del mercado».<sup>71</sup>

De esta forma, resulta una característica peculiar de este tipo de orientación, la «conformidad automática» con el sistema, la adaptación perfecta al statu quo, la plena identificación con las pautas culturales y sociales dominantes en cada momento; en definitiva, la actitud inmovilista y reaccionaria.

\* \* \*

Hasta aquí, las cuatro orientaciones caracterológicas, —calificadas por Fromm de «improductivas»—, dentro del llamado «proceso de asimilación». Califica de «improductivas» a estas orientaciones porque (como luego veremos) vienen a suponer y a implicar actitudes inauténticas o fallidas en el proceso de vivir.

Recalca E. Fromm que dichas orientaciones no se encuentran, en modo alguno, tan separadas las unas de las otras como podría deducirse de la esquemática exposición anterior. Suelen encontrarse, por el contrario, según Fromm, entremezcladas, constituyendo diversas combinaciones o «síndromes» del carácter. Combinaciones o síndromes en los que predomina desde luego siempre una orientación determinada y concreta. Y este predominio de una u otra orientación depende, —a su modo de entender—, de los patterns sociales dominantes. Es en último

71. Id., pp. 85-86.



término la cultura, el medio socio-político-económico, la realidad social o la «circunstancia», —que diría Ortega— lo que determina, en mayor medida, la dominancia de cualquier orientación dentro del carácter. En este sentido, afirma abiertamente Fromm en «Ética y Psicoanálisis»: «quisiera dejar establecido que la relación entre la sociedad y el individuo no debe entenderse simplemente en el sentido de que los patrones culturales y las instituciones sociales ejercen su «influencia» sobre el individuo. La interacción es mucho más profunda; la personalidad total del individuo término medio es modelada por el modo con que se relacionan los individuos entre sí y está determinada por la estructura socioeconómica y política de la sociedad, a tal grado que del análisis de un individuo puede deducirse, en principio, la totalidad de la estructura social en que vive».<sup>72</sup>

Siguiendo el hilo de esta idea fundamental de que la cultura, —en sentido amplio—, es la que determina el predominio de cualquier orientación del carácter, y la que determina, por tanto, el tipo de «carácter social» averiguable en una sociedad dada, Fromm explica que la «orientación receptiva» es peculiar de aquellas sociedades en las que el derecho de un grupo a explotar a otro está firmemente establecido; en estas sociedades el explotado, —que no tiene el poder de cambiar las cosas—, tiende a considerar al explotador, o amo, como el proveedor de todo lo que es dado recibir.<sup>73</sup> Afirma también Fromm que la «orientación explotadora» es típica de la situación de «mercado libre» de los siglos XVIII y XIX, bajo condiciones de competencia; dicha orientación parece, para Fromm, una consecuencia del establecimiento del derecho del más fuerte o del más poderoso, derecho que fue racionalizado en torno a la ley natural de la sobrevivencia del más dotado biológicamente.<sup>74</sup> Y, —dice también Fromm—, que la «orientación acumulativa» coexistió con la «orientación explotadora» de los siglos XVIII y XIX, a partir de la fortificación de la idea de la propiedad y del ahorro como valores

72. Id., p. 87.

73. Id., p. 87.

74. Id., p. 88.

supremos, dentro del contexto de una ética puritana que consideraba, —y exaltaba—, al trabajo y al éxito como pruebas de virtud.<sup>75</sup> Y, por último, la «orientación mercantil» es, para Fromm, un producto del industrialismo tecno-burocrático y de la sociedad de consumo del mundo moderno.<sup>76</sup>

\* \* \*

Podemos agrupar estas cuatro orientaciones «improductivas» del carácter, dentro del «proceso de asimilación» en un esquema como el que sigue:

1 — <i>Relación simbiótica</i>		<i>Orientación receptiva</i> <i>Orientación explotadora</i>
2 — <i>Relación de distanciamiento</i>		<i>Orientación acumulativa</i> <i>Orientación mercantil</i>

Vemos que, realmente, las cuatro actitudes vienen a implicar, luego, —según Fromm—, dos tipos de relaciones con el mundo, con las personas y con las cosas. En primer lugar, una «relación simbiótica»; en segundo lugar, una «relación de distanciamiento».

Efectivamente, las orientaciones «receptiva» y «explotadora», por su misma constitución, han de implicar forzosamente una relación con el mundo en la que se ha de dar una dependencia, pasiva y activa, respectivamente. En ambas orientaciones, se experimenta el «exterior» como la fuente de todo bien y la sede de la seguridad. De ahí, que se tienda a una relación constante con el mismo, bien recibiendo pasivamente o bien tomando activamente. Pero esta relación, —que Fromm califica de «simbiótica»—, es fallida, o enfermiza, o «improductiva», porque no supone un esfuerzo creador por parte de la persona. Se está, evidentemente, abierto al mundo, a las personas y a las cosas, pero de un modo, diríamos, parasitario.

En cambio, las actitudes «acumulativa» y «mercantil»

75. Id., p. 89.

76. Id., p. 90.





conlleven, por su misma naturaleza, un distanciamiento. En la orientación «acumulativa» el mundo es sentido como algo peligroso y amenazador; el distanciamiento se establece por la compulsión a almacenar, a acumular; por el repliegue sobre la propia personalidad, eludiendo todo tipo de contacto, como medio, —ilusorio—, de encontrar la seguridad. En la orientación «mercantil», fluctuante y variable de acuerdo con las exigencias y fluctuaciones sociales, el distanciamiento se produce por la superficialidad endotímica de las relaciones que conlleva la «conformidad automática». Se trata de un distanciamiento si se quiere más amistoso y frívolo que el de la orientación «acumulativa», pero, al fin, un distanciamiento.

\* \* \*

En el «proceso de socialización», distingue Fromm otras cuatro orientaciones «improductivas»: «masoquista», «sádica», «destruktiva» e «indiferente».

La ORIENTACION MASOQUISTA es delimitada por Erich Fromm con la palabra «lealtad». Pero esta lealtad es aquí sinónimo de sumisión, de gratitud servil; viene a ser la racionalización de una actitud de dependencia absoluta.

En una perspectiva frommiana, encontramos que en esta orientación el individuo rehúye su propia libertad, su propia responsabilidad, su individualidad y autonomía, para refugiarse en «algo» que, «absorbiéndole», le confiere seguridad. Así, despojándose de su «yo», se someterá a una persona, a un grupo, a una nación, a una ideología. Y tal sometimiento es racionalizado frecuentemente, según Fromm, en forma de amor, deber, sacrificio, o lealtad. El tipo de relación que se establece con los demás es, pues, de dependencia. Y esta dependencia es buscada compulsivamente, como medio para evitar insoportables sentimientos de soledad y de aislamiento.

El masoquismo es desprovisto, por tanto, del componente instintivo que tenía en las concepciones psicoanalíticas ortodoxas, para venir a convertirse en una actitud fallida frente a los otros, en una huida ante el peso del propio «yo», autoconsciente y responsable.

Resumiendo, el «proceso de socialización» en el individuo masoquista revestirá la forma esencial del sometimiento. Y tal sometimiento se hará patente en todas y cada una de las facetas de la existencia humana. En este sentido, escribe Fromm: «...tales personas muestran una tendencia a disminuirse, a hacerse débiles, rehusándose a dominar las cosas. Casi siempre exhiben una dependencia muy marcada con respecto a poderes que les son exteriores, hacia otras personas, instituciones o hacia la naturaleza misma. Tienden a rehuir la autoafirmación, a no hacer lo que quisieran, y a someterse, en cambio, a las órdenes de esas fuerzas exteriores, reales o imaginarias. Con frecuencia son completamente incapaces de experimentar el sentimiento «yo soy yo» o «yo quiero». La vida, en su conjunto, se les aparece como algo poderoso en sumo grado y que ellos no pueden dominar o fiscalizar. En los casos extremos —y hay muchos— se observará, al lado de la tendencia a disminuirse y a someterse a las fuerzas exteriores, un impulso a castigarse y a infligirse sufrimientos».<sup>77</sup> Y, según Fromm, tal tendencia a infligirse sufrimientos puede revestir varias formas, desde la autocrítica más severa, hasta la espera de una enfermedad. Así dice: «Hallamos personas que se complacen en dirigirse acusaciones y críticas tan graves, que hasta sus peores enemigos difícilmente se atreverían a formular. Hay otras, como ciertos neuróticos, que tienden a torturarse con pensamientos y ritos de carácter compulsivo. En algún otro tipo de personalidad neurótica hallamos la tendencia a enfrentarse o a esperar, consciente o inconscientemente, que se le produzca una enfermedad, como si se tratara de un don de Dios. Con frecuencia son víctimas de accidentes que no les habrían ocurrido de no haber estado presente alguna tendencia inconsciente que les empujara. Estos impulsos dirigidos contra uno mismo se revelan a menudo en formas menos manifiestas o dramáticas. Por ejemplo, hay personas que son incapaces de contestar las preguntas en un examen, a pesar de que conocen muy bien las correspondientes respuestas, tanto en el momento del examen como después. Hay otras que dicen cosas que

77. E. Fromm, «El miedo a la libertad», op. cit., p. 178.



hieren a las personas a quienes quieren o de quienes dependen, aún cuando, en realidad, experimentan sentimientos amistosos a su respecto y no tenían la intención de decir lo que han dicho. Tales individuos parecen comportarse como si siguieran consejos sugeridos por algún enemigo que los empujara hacia la forma de obrar más perjudicial para ellos mismos».78

Este carácter «masoquista» que nos describe Fromm, muestra sin duda, una gran similitud conceptual con la idea freudiana del «masoquismo moral». Freud describe el masoquismo moral como una norma vital de conducta, por la que el individuo busca continuamente el sufrimiento.

En la explicación teórica que da Freud del masoquismo moral, encontramos la fusión íntima de los dos instintos: de muerte y erótico. De tal manera que el sufrimiento, buscado compulsivamente, lleva emparejada una cierta satisfacción libidinal encubierta.

Según Freud, de la conducta de estos individuos se deduce una gran tendencia masoquista del YO, un constante deseo de punición, que permanece, casi siempre, inconsciente. El YO, diríamos, necesita ser castigado por el SUPERYO o por algún poder parental externo; en este sentido, conviene señalar que el «destino» es un gran poder parental. Se da, además, en el masoquismo moral una resexualización de la moral y una reanimación del complejo de Edipo. Téngase en cuenta, en este sentido, —como señala el propio Freud—, que en las fantasías masoquistas existe una superestructuración de lo infantil y lo femenino; el frecuente deseo, en estas fantasías, de ser maltratado por el padre, está muy cerca del deseo de entrar en relaciones sexuales con él, adoptando un papel pasivo, femenino. Tenemos, por otra parte, que la inhibición cultural de los instintos, que impide que gran parte del instinto destructor actúe en el mundo exterior, hace que esta parte de destructividad rechazada se vuelva hacia el YO; siendo también recogida por el SUPERYO, e intensificándose, en consecuencia, el sadismo de éste contra el YO.

78. Ibid., pp. 178-179.

Así pues, se da una complementariedad evidente entre el sadismo del SUPERYO y el masoquismo del YO.

En resumen, en el masoquismo moral, desde una consideración estrictamente freudiana, hay, como decíamos, una fusión de los dos instintos básicos. Procede del instinto de muerte que fue rechazado en su proyección exterior al mundo en forma de destructividad. Y, por otra parte, se hace patente un componente erótico o libidinal en la resexualización de la moral. Así, como afirma Sigmund Freud, «la destrucción del individuo por sí propio puede tener efecto sin una satisfacción libidinal».79

Pero frente a esta explicación puramente instintual, que da Freud del masoquismo moral, Erich Fromm fundamenta su «orientación masoquista» desproveyéndola totalmente de componentes instintivos. *La «orientación masoquista», en la hermenéutica frommiana del carácter, no supone otra cosa, como dijimos más atrás, que un intento de liberarse del peso de la propia individualidad, sometiéndose pasivamente a «poderes» que confieren sensación de arraigo y seguridad.* Así, —si bien fallidamente—, se da una solución al problema de la existencia humana, al problema de la libertad y de la responsabilidad personal. Al someterse a una «autoridad» exterior, se pierde la individualidad, pero se gana seguridad y «orgullo», al formar ya parte integrante del «poder» externo que asume y cobija.

\* \* \*

La ORIENTACION SADICA del carácter, en el «proceso de socialización», plantea —para Fromm— un problema de autoridad similar al del «masoquismo», pero, naturalmente, de signo contrario. Lo que caracteriza al «sádico» no es un impulso a la dependencia, sino lo opuesto: *el intento compulsivo de absorber a los demás.* Y, naturalmente, esta tendencia a la absorción se da en todos los planos y dimensiones de la actividad humana. Según Fromm: «Podemos observar tres especies de tales ten-

79. S. Freud, "El problema económico del masoquismo", 1924. En "Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis".



dencias, enlazadas entre sí en mayor o menor medida. La primera se dirige al sometimiento de los otros, al ejercicio de una forma tan ilimitada y absoluta de poder que reduce a los sometidos al papel de meros instrumentos, «maleable arcilla en las manos del alfarero». Otra está constituida por el impulso tendiente no sólo a mandar de manera tan autoritaria sobre los demás, sino también a explotarlos, a robarles, a sacarles las entrañas, y, por decirlo así, a incorporar en la propia persona todo lo que hubiere de asimilable en ellos. Este deseo puede referirse tanto a las cosas materiales como a las inmateriales, tales como las cualidades intelectuales o emocionales de una persona. El tercer tipo de tendencia sádica lo constituye el deseo de hacer sufrir a los demás o el de verlos sufrir. Tal sufrimiento puede ser físico, pero más frecuentemente se trata de dolor psíquico. Su objeto es el de castigar de una manera activa, de humillar, de colocar a los otros en situaciones incómodas o depresivas, de hacerles pasar vergüenza».<sup>80</sup>

Todos estos impulsos sádicos, socialmente más peligrosos que los masoquistas, sufren una serie de racionalizaciones secundarias, que los embozan. Y así, suelen aparecer, según Fromm, bajo la forma de «amor», de «protección» esmerada, de «dominio» o de «venganza».

En las concepciones freudianas, el sadismo aparece, según se sabe, como una expresión del instinto de muerte, siempre fusionado con el impulso erótico.

En la evolución de los instintos del ELLO, encontramos ya la primera manifestación del sadismo, en la llamada fase «sádico-oral». Con ocasión de la erupción dentaria y el destete, se observa en el niño, a la par que un hábito oral de incorporación, una fuerte tendencia destructiva, expresada en la costumbre de morderlo todo. Más tarde, en el llamado estadio «sádico-anal», continúa haciéndose patente la destructividad, el sadismo infantil, bajo la forma de una compulsión a la destrucción de objetos, y también bajo el aspecto de la tendencia a la retención anal, como medio, diríamos, de afirmar agresivamente el niño su persona frente al entorno, sobre todo

80. E. Fromm, "El miedo a la libertad", op. cit., pp. 179-180.

frente al entorno parental. Aquí se encuentra mezclado también el impulso destructivo con el erotismo, ya que la zona erógena fundamental es, en este estadio, la mucosa anal, en relación con las funciones de expulsión. Posteriormente, al reprimirse el complejo de Edipo e introyectarse la figura del padre con sus represiones y prohibiciones, se constituye el SUPER-YO. El sadismo del SUPER-YO, la agresividad de éste contra el YO, no es más que la antigua agresividad objetal de éste, pero ahora internalizada. Otra parte de la agresividad es proyectada hacia el exterior, siempre en combinación con la sexualidad.

Vemos, pues, que, en Freud, siempre van parejos los dos instintos. Las perversiones sexuales tienen precisamente su fundamento en esta combinación de sexualidad y de agresividad. Y los rasgos de carácter, —sádicos o masoquistas—, se explicarían por fijaciones de proporciones de agresividad, mezclada con sexualidad, que habrían quedado estancadas en estadios del desarrollo psicosexual.

Al lado de esta idea freudiana, la explicación teórica que nos ofrece Erich Fromm de la orientación «sádica» del carácter, está totalmente desprovista de componentes biológicos o instintuales. *El fundamento del «sadismo» está, para Fromm, al igual que el del «masoquismo», en la incapacidad de soportar el peso y la soledad del yo individual.* Pero aquí, en contraposición a la orientación «masoquista», *se buscará la seguridad en la absorción de los demás.* Al absorber al otro, se forma ya parte de él, obteniéndose arraigo y seguridad. Así, dice Fromm: «El sádico necesita de su objeto, del mismo modo que el masoquista no puede prescindir del suyo. La única diferencia está en que en lugar de buscar la seguridad dejándose absorber, es él quien absorbe a algún otro. En ambos casos se pierde la integridad del yo. En el primero me pierdo al disolverme en el seno de un poder exterior; en el segundo me extiendo al admitir a otro ser como parte de mi persona, y si bien aumento de fuerzas, ya no existo como ser independiente».<sup>81</sup>

\* \* \*

81. Id., p. 195.





Del común origen de las tendencias «sádicas» y «masoquistas», puede deducirse el hecho fundamental de que ambas se hallen siempre combinadas, en una u otra proporción. En este sentido, puede hablarse realmente de *sadomasoquismo*. Como dice E. Fromm, «Es siempre la incapacidad de resistir a la soledad del propio yo individual que conduce al impulso de entrar en relación simbiótica con algún otro. De todo esto resulta evidente por qué las tendencias masoquistas y sádicas se hallan siempre mezcladas. Aunque en la superficie parezcan contradictorias, en su esencia se encuentran arraigadas en la misma necesidad básica. La gente no es sádica o masoquista, sino que hay una constante oscilación entre el papel activo y el pasivo del complejo simbiótico, de manera que resulta a menudo difícil determinar qué aspecto del mismo se halla en función en un momento dado. En ambos casos se pierde la individualidad y la libertad».<sup>82</sup>

Fromm utiliza la expresión de «*carácter autoritario*» para referirse al sadomasoquismo. Prefiere utilizar aquella terminología, porque el término sadomasoquismo está habitualmente muy cargado de implicaciones psicopatológicas, en relación sobre todo con la idea de perversión sexual. Así, pues, Fromm se queda en los límites de la noción de carácter; entendido el carácter, desde una perspectiva dinámica, como la integral de los impulsos dominantes que motivan la conducta del individuo.

El sadomasoquismo, en sentido frommiano, o el «carácter autoritario», —según la expresión del propio Fromm—, que engloba las dos orientaciones, «sádica» y «masoquista», viene a caracterizarse por una peculiar actitud hacia la autoridad. Dicha actitud resulta, en cierto sentido, ambivalente; por un lado, se admira a la autoridad y se tiende a dejarse someter por ella, y, por el otro, se la envidia y se desea intensamente llegar en algún momento a poder parangonarse con ella, sometiendo a los demás.

Emplea Fromm también el término «carácter autoritario» aludiendo, de una forma expresa, a la *estructura de*

82. Id., p. 195.

*la personalidad que, según él, cimentó, desde el punto de vista humano, el sistema fascista.*

Una característica importante del «carácter autoritario» es, para Fromm, el tener una admiración desmedida por todo lo que pueda, en algún sentido, significar poder y autoridad, al lado de un profundo sentimiento de desprecio por las personas o instituciones más débiles o indigentes.

Señala además Fromm que los individuos que poseen este tipo de carácter se oponen muchas veces a la autoridad, y la desafían abiertamente, en un intento de superar sus propios sentimientos de impotencia; pero esto no hace en modo alguno, desaparecer el intenso anhelo de sumisión que, consciente e inconscientemente tienen. Son individuos que, según él, podrían calificarse de «*rebeldes*», porque su actitud de oposición es más bien superficial y, desde luego, motivada por ese intento de sobreponerse a su propia debilidad y a sus deseos «masoquistas» de sometimiento. Ocurre muchas veces, —dice Erich Fromm—, que se oponen a determinadas autoridades o poderes, mientras que se someten fácilmente a otras. Y ello porque estas otras satisfacen mejor sus inclinaciones «masoquistas», bien porque tengan un mayor poder, o bien porque les ofrezcan mayores promesas. Detrás de la rebeldía de estos individuos se ocultan siempre, más o menos embozadamente, sus fundamentales tendencias al sometimiento.

Tal sometimiento se expresa también en un plano, diríamos, filosófico o existencial. Para el «carácter autoritario» existe una especie de fatum, de vivencia de la fatalidad. La vida humana toda está determinada por poderes exteriores al yo. Estos poderes exteriores actúan siempre al margen de la libertad individual, y hacen que las cosas marchen indefectiblemente en una dirección. No cabe oponerse. La felicidad y la plena realización humana, consisten en el sometimiento ciego a tales poderes. La «actitud autoritaria» viene a ser, pues, en consecuencia, profundamente conservadora y reaccionaria.

Según Fromm, los individuos que ostentan el tipo de «carácter autoritario» tienen, aparentemente, valor y fe, y



parecen activos. Sin embargo, —afirma—, el sentido de tales aparentes cualidades es muy distinto del que pueden tener en personas que no tienden a la sumisión. Así, la actividad no es otra cosa que una compulsión, nacida para compensar su básico sentimiento de impotencia; el supuesto valor reside en la ilimitada capacidad de someterse y de sufrir los avatares del destino y los rumbos que a su vida imprimen los poderes a los que se somete; y, por último, la fe en la autoridad está cimentada y arraigada profundamente en la duda, y resulta un intento de supercompensarla. En el fondo de todo, lo que existe, —según entiende Fromm—, es un *nihilismo*. Y este nihilismo es, para Fromm, algo muy característico del «autoritarismo».

El mundo para el «carácter autoritario» se estructura, no desde categorías humanas, no desde la básica igualdad de todos los hombres, sino jerárquicamente, desde una perspectiva del poder. Hay inferiores y hay superiores; hay ricos y hay pobres; hay débiles y hay poderosos; y los hombres pueden dominar o pueden ser dominados, pero jamás serán fraternalmente solidarios. Tal es su filosofía.

Según Fromm, a pesar de que en muchas personas existen indudables impulsos de tipo sadomasoquista, los típicos representantes del «carácter autoritario» quedan limitados únicamente a determinados individuos y grupos sociales. Lo que, —a su modo de entender—, resulta mucho más frecuente en nuestra cultura es una forma más leve y sutil de dependencia, que se expresa bajo la forma de una vinculación con lo que Fromm llama un «auxiliador mágico». Este «auxiliador mágico», al cual se encuentra conexionado el individuo, es el que le proporciona protección, seguridad y ayuda en todas las facetas de la vida.

Hablando Fromm de esa forma de dependencia, más leve y sutil, que existe en nuestra cultura con mayor frecuencia, se refiere «a ese tipo de persona cuya vida se halla ligada de una manera sutil con algún poder exterior a ella. No hay nada que hagan, sientan o piensen que no se relacione de algún modo con ese poder. De él esperan protección, por él desean ser cuidadas, y es a él a quien hacen responsable de lo que pueda ser la consecuencia

de sus propios actos. A menudo, el individuo no se percata en absoluto del hecho de su dependencia».<sup>83</sup>

El «auxiliador mágico» a veces se personifica, en diversas formas; «se lo puede concebir como Dios, como un principio o como una persona real; tal, por ejemplo, los propios padres, cónyuges o superiores».<sup>84</sup>

La necesidad del «auxiliador mágico» nace, para Fromm —al igual que los impulsos sadomasoquistas—, del miedo a la soledad y del «miedo a la libertad», de la incapacidad por parte del individuo de cargar responsablemente con el peso de su propia individualidad, desarrollando y realizando todas sus potencialidades. En el caso del sadomasoquismo, tal miedo e incapacidad origina, como hemos visto, la pérdida del propio yo individual. En esta forma más leve, más atenuada, de la necesidad de un «auxiliador mágico», se llega simplemente al constante anhelo de ser aconsejado, ayudado, guiado y protegido, «amado» y cobijado.

Según Fromm, el grado de vinculación o dependencia con el «auxiliador mágico» es una función inversa de la capacidad individual de desarrollarse, intelectual y emocionalmente, de una forma espontánea y «productiva». Y en los casos más extremos de vinculación se llega a intentar manejar al «auxiliador», con el fin de no perderlo nunca, y de que siempre, en consecuencia, haga realizar todos los deseos, y cargue —diríamos— hasta con la responsabilidad de las propias acciones del individuo dependiente. En estos casos, el problema nodal de la existencia de estas personas se convierte, precisamente, según Fromm, en este intento de manejar al «auxiliador mágico». Y para ello, los individuos usarán de medios diversos, como la obediencia exagerada, la bondad desmedida o incluso la ilimitada capacidad de sufrimiento. A fin de cuentas, lo que suele ocurrir es que la dependencia del «auxiliador mágico», así creada, origina, por un lado, seguridad, pero, por el otro, una inevitable sensación íntima de indigencia, de debilidad, de limitación. Y en ocasiones, el sentirse esclavizado, y con sentimientos de indigencia e inferioridad,

83. Id., pp. 211-212.

84. Id., p. 212.





lleva al individuo a un cierto grado de «rebeldía» contra el «auxiliador». Pero esta rebeldía, que puede traer, como consecuencia, la pérdida del «auxiliador», ha de ser reprimida, creándose así un conflicto constante e inevitable en la persona dependiente.

Con respecto al «auxiliador mágico», Fromm considera también, que si éste se halla personificado y concretado en un individuo real y determinado, ocurre un fenómeno importante. Inevitablemente, se producen desengaños cuando el individuo siente que su «auxiliador» no satisface, en una u otra forma, todos sus anhelos y deseos. Tales desengaños originan un conflicto y un sentimiento de frustración y de resentimiento, que lleva, en ocasiones, a la separación del «auxiliador mágico», y a la elección de otro diferente, del cual se espera el cumplimiento de todas las esperanzas y el logro de todos los deseos. El ciclo puede repetirse, y las nuevas elecciones se sucederán entonces incesantemente. Lo que, en ningún caso, la persona será capaz de reconocer, es que sus más íntimas angustias, fracasos y frustraciones se deben, no a las malas elecciones de «auxiliador», sino a una actitud fallida e inauténtica ante la vida, que considera poder obtener por el manejo de fuerzas mágicas, lo que únicamente puede conseguir el hombre haciendo uso de su libertad y espontaneidad, haciendo uso, en definitiva, de sus cualidades más específicamente humanas.

\* \* \*

La tercera orientación del carácter que considera Fromm en el «proceso de socialización», es la **ORIENTACION DESTRUCTIVA**.

Hemos visto cómo, frente al problema de asumir su peculiar condición, el hombre podía adoptar, según Fromm una solución «sodomasaquista», en la que por medio de una «relación simbiótica» con un objeto, —cediendo la individualidad y la autonomía—, obtenía seguridad y arraigo. Pues bien, la «orientación destructiva» tiene, para Erich Fromm, la misma raíz. Y, sin embargo, la solución, la actitud adoptada, es de distinto signo. Aquí no se trata de adquirir seguridad uniéndose de forma «sádica» o de

forma «masoquista» al objeto; sino más bien de obtener esta seguridad alejando, destruyendo el objeto mismo. Si el mundo exterior se experimenta como intensamente amenazador y peligroso; si la sensación de impotencia y aislamiento dimana del hecho de tener que enfrentarse con un mundo, de personas y de cosas, que escapa al propio control, la solución puede estribar en eliminar la amenaza, suprimiendo, destruyendo el objeto. Esta es, en definitiva, la «orientación destructiva». Como afirma Fromm, en «El miedo a la libertad», «la destrucción del mundo es el último intento —un intento casi desesperado— para salvarme de sucumbir de aquí.»<sup>85</sup>

Si bien el «sadismo» va acompañado siempre de una carga mayor o menor de agresividad, no cabe, en una consideración frommiana estricta, el que sea confundido con la «destruccion». El «sadismo» es, para Fromm, la forma activa de la simbiosis, en tanto *la destructividad es la forma activa del distanciamiento*.

En cuanto a los orígenes de la «destruccion», Fromm considera que, en realidad, existen tres fuentes importantes de la misma. En primer lugar, los ya mencionados sentimientos de impotencia y aislamiento. En segundo lugar, la angustia. Y en tercer lugar, la frustración de la propia existencia.

Fromm entiende que cuando, como dijimos más arriba, el mundo exterior se experimenta como una amenaza constante, y el individuo se siente aislado, impotente e indigente, se origina una sensación de angustia continua, —inconsciente en multitud de individuos—, que lleva a la adopción inevitable de actitudes «destruccion». Y, por último, que tales tendencias «destruccion» se originan igualmente cuando el individuo se siente coartado en el desarrollo de sus potencialidades. Se trata de la situación llamada por Fromm «frustración de la vida». Y, para Fromm, *el grado de «destruccion» que puede observarse en los individuos es precisamente directamente proporcional a esa frustración de la vida*. Entendida tal frustración, no como la coartación de un deseo instintivo concreto, sino como la inhibición del espontáneo y libre desa-

85. Id., p. 217.

rollo de las potencialidades más específicamente humanas. En una palabra, que, en su mayor proporción, la destructividad viene a desarrollarse y a fortalecerse como producto de «la vida no vivida». Y aquellas condiciones, individuales o sociales, que conduzcan a lo que podría denominarse «represión vital» del hombre, serán, en consecuencia, generadoras de destructividad. En este sentido, escribe Fromm: «La vida posee un dinamismo íntimo que le es peculiar; tiende a extenderse, a expresarse, a ser vivida. Parece que si esta tendencia se ve frustrada, la energía encauzada hacia la vida sufre un proceso de descomposición y se muda en una fuerza dirigida hacia la destrucción. En otras palabras: el impulso de vida y el de destrucción no son factores mutuamente independientes sino que son inversamente proporcionales. Cuanto más el impulso vital se ve frustrado, tanto más fuerte resulta el que se dirige a la destrucción; cuanto más plenamente se realiza la vida, tanto menor es la fuerza de la destructividad».<sup>86</sup>

Vemos, pues, que para Erich Fromm, no existe, como para Freud, un instinto fundamental, —instinto de destrucción o instinto de muerte—, tendiente a la aniquilación; sino que lo que existe es una tendencia, potencial en el individuo, tendiente a la destrucción, y que va precisamente en relación inversa con el desarrollo del impulso vital. Es decir, que la dinámica humana, en el proceso de autorrealización, tiene un carácter dialéctico, en el sentido de que «realización» y «destructividad» constituyen un par antagónico, un par dialéctico.

La «destructividad», experimentada las más de las veces inconscientemente, es racionalizada frecuentemente, —según Fromm—, como «amor», «deber», «patriotismo», etc. Tales racionalizaciones confieren una apariencia justificativa de objetividad. Pero, en el fondo, lo que existe es, como decimos, —para Fromm—, una inhibición, mayor o menor, de la expansión y desarrollo de las potencialidades peculiares del hombre. Y, con seguridad, según Fromm, la intensidad de esta inhibición es la que determina el diferente grado de «destructividad», que es amplia-

86. Id., p. 222.

mente apreciable —según él— entre los individuos y entre los grupos sociales, y a lo largo del proceso histórico mismo.

\* \* \*

La cuarta orientación «improductiva», que describe Fromm en el «proceso de socialización» es la ORIENTACION INDIFERENTE, la CONFORMIDAD AUTOMATICA.

En el «sodomismo» y en la «destructividad», respectivamente, el hombre trata de superar su sentimiento de indigencia, —frente al incontrolable poder del mundo exterior—, renunciando a su propia individualidad, o bien destruyendo. En la «conformidad automática» el individuo, —según Fromm—, suprime la amenaza del mundo convirtiéndose en un autómatas sin personalidad, idéntico a los millones de autómatas que le rodean, fruto de unos patrones y de unos mecanismos sociales dominantes. De esta forma, desaparece el sentimiento de individualidad, la sensación de ser una entidad distinta y aislada, y, en consecuencia, también la sensación de soledad, aislamiento e impotencia. Fromm compara esta solución fallida del problema de la existencia humana con el mimetismo defensivo de algunos animales.

Erich Fromm considera que la «conformidad automática» es, sin duda, la solución adoptada con más frecuencia por la mayor parte de los individuos de nuestra sociedad contemporánea. Y, sin embargo, en nuestra cultura se piensa, paradójicamente, que la mayoría de las personas son perfectamente libres, espontáneas, individualizadas y autónomas. Lo que ocurre, en su opinión, es que la «ilusión de la individualidad» es el resultado de toda una serie de racionalizaciones, tendientes a hacer creerse al individuo mismo que sus pseudopensamientos, pseudosentimientos, pseudovoliciones, son, en realidad, actos originales. Y es que, evidentemente, la automatización originada, —originada por la presión social, en sus múltiples facetas—, acaba con el sentido crítico de la persona. Y esta pérdida del sentido crítico abona, aún más, el terreno para una mayor automatización. Se cierra así un círculo vicioso, que termina con la creación de un tipo de hom-



bre muy concreto: *hombres autómatas*, que han asimilado perfectamente los patrones sociales, pero que creen aún en su individualidad y en su espontaneidad.

Al convertirse el individuo en un autómata obtiene, evidentemente, seguridad. Ya no se siente aislado y distinto; ya es uno más. Se ha amparado de su soledad bajo un «mimetismo» despersonalizante. Y esta pérdida del yo, esta despersonalización, esta fusión con el ambiente dominante, le lleva a una incesante búsqueda compulsiva de aprobación, como único medio de obtener más seguridad y de acallar las dudas. En definitiva, *el individuo se ha disuelto en la masa, sometiéndose a autoridades externas, para evadirse del peso de sí mismo.*

Vemos, pues, que, para Erich Fromm, la «conformidad automática» es el signo de nuestro tiempo. La pregunta sobre qué sea la propia identidad, —pregunta específicamente humana—, es contestada a través de un conformismo absoluto. Y la pérdida del yo, conseguida por la presión social, —presión ejercida ya desde los métodos de educación en la infancia—, lleva inevitablemente a una mayor necesidad de conformismo, como camino para acallar las dudas y como cobijo capaz de proporcionar seguridad y arraigo. Sin embargo, la consecuencia de ello es, como afirma Fromm, la «frustración de la vida». «Desde el punto de vista psicológico —nos dice— el autómata, si bien está vivo biológicamente, no lo está ni mental ni emocionalmente. Al mismo tiempo que realiza todos los movimientos del vivir, su vida se le escurre de entre las manos como arena. Detrás de una fachada de satisfacción y optimismo, el hombre moderno es profundamente infeliz; en verdad está al borde de la desesperación».<sup>87</sup>

Fromm ve en este automatismo a ultranza del hombre de nuestros días uno de los mayores peligros que se ciernen, de forma amenazadora y constante, sobre la humanidad. El peligro precisamente de nuestra cultura es que fomenta las tendencias hacia el conformismo, a través de la imposición, no externamente violenta pero sí tremendamente efectiva, de unas pautas sociales determina-

87. Id., pp. 298-299.

das. Y estas pautas sociales que dominan no hacen sino reprimir los pensamientos, sentimientos y voliciones espontáneos, a fin de obtener un modelo de hombre fácilmente adaptable al statu quo imperante. El vivir en un mundo de gigantescas, amenazadoras e incontrolables dimensiones, construido de espaldas al hombre y a sus necesidades más peculiares, favorece, sin duda, la tendencia a asimilar los patrones dominantes, y convierte decididamente al individuo en un autómata despersonalizado. Este es, a todas luces, el terreno más fértil para que puedan florecer y desarrollarse sin obstáculo, —según Fromm—, regímenes autoritarios y opresivos.

\* \* \*

Las cuatro «orientaciones improductivas» del carácter en el «proceso de socialización», pueden ser agrupadas —según Fromm— en dos tipos fundamentales de relación con el mundo: la «*relación simbiótica*» y la «*relación de distanciamiento*». Las orientaciones «sádica» y «masoquista» corresponden al primer tipo de relación; mientras que las actitudes «destruktiva» y de «conformidad automática» o «indiferente», encajan plenamente en el segundo tipo.

1 — <i>Relación simbiótica</i>		Orientación masoquista Orientación sádica
2 — <i>Relación de distanciamiento</i>		Orientación indiferente Orientación destructiva

Se hace patente que las orientaciones «masoquista» y «sádica» suponen una relación con el mundo, con las personas y con las cosas, en la que se da una dependencia, pasiva y activa, respectivamente. En la base del «masoquismo» existe, según hemos visto, para Fromm, una solución fallida al problema de la existencia humana; el sometimiento, la dependencia, la simbiosis con el otro, es la fórmula adoptada para obtener arraigo y seguridad. En el fondo del «sadismo» existe, igualmente, una incapacidad para soportar el peso y la soledad del yo: la seguri-





dad y el arraigo se obtienen aquí absorbiendo al otro, y formando así parte integrante de él. En ambos casos, «masoquismo» y «sadismo», la dependencia del objeto, la pérdida de la individualidad, son manifiestas. Este tipo de «relación simbiótica» es, —según dijimos en otra ocasión—, totalmente «improductivo», ya que implica no un esfuerzo creador por parte de la persona, sino un movimiento dirigido hacia la evasión de sí mismo.

En cambio, las orientaciones «destructiva» e «indiferente» suponen, —para Fromm—, una «relación de distanciamiento». En la actitud «destructiva» no se obtiene la seguridad uniéndose simbióticamente al mundo, sino destruyéndolo. No cabe duda de que la forma mayor de distanciarse es destruir. Y destruido lo que se experimenta como peligroso y amenazador, puede conseguirse la «fortificación» individual. Decíamos más atrás que si bien el «sadismo» va acompañado siempre de un grado, mayor o menor, de agresividad, no cabe, en una consideración frommiana, el confundirlo con la «destrucción». El «sadismo» es una «simbiosis» activa, mientras que la «destrucción» debe de ser entendida, —desde Fromm—, como la forma más activa del «distanciamiento».

En la «conformidad automática» puede observarse también el distanciamiento, pero, en contraste con la orientación «destructiva», este distanciamiento se produce por la superficialidad endotímica de las relaciones y no por la destrucción misma. El principio general de la orientación «indiferente» o de la «conformidad automática», implica, efectivamente, un contacto muy superficial con el mundo. El individuo se adapta a las normas, asimila las pautas dominantes, representa «roles», pero no se manifiesta espontáneamente. El «rol», como comportamiento esperado por los demás, como método para identificarse con un modelo, viene a enmascarar la personalidad auténtica. Se es lo que se espera que uno sea. Se hace lo que se espera que uno haga. Los pensamientos son, en realidad, pseudopensamientos; los sentimientos, pseudosentimientos; y las voliciones, pseudovoliciones. En consecuencia, la relación no es auténtica, no es plena, no es espontánea; es superficial. Y esto supone una separatividad, un alejamiento emocional o endotímico.

La «relación de distanciamiento», al igual que la «relación simbiótica», es calificada por Fromm de «improductiva», porque, como aquella, no supone esfuerzo creador, realización personal, sino, por el contrario, huida, repliegue, evasión de sí mismo.

Según Fromm, comparando las distintas formas de «orientación improductiva», en los «procesos de asimilación» y «socialización», y comparando los tipos de relación que implican, se deducen unas correspondencias muy claras. Propone, en este sentido, en «Ética y Psicoanálisis», un cuadro caracterológico como el que sigue:

ASIMILACION	SOCIALIZACION
ORIENTACION IMPRODUCTIVA	
a) Receptiva . . . . Masoquista	} SIMBIOSIS
b) Explotadora . . . . Sádica	
c) Acumulativa . . . . Destructiva	} DISTANCIAMIENTO
d) Mercantil . . . . Indiferente	

(Tomado de: «Ética y Psicoanálisis», F.C.E., México, 1965, p. 116).

Evidentemente, con lo expuesto hasta aquí, dicho cuadro caracterológico no necesita ya de comentario alguno.

\* \* \*

Hasta aquí, hemos considerado las «orientaciones improductivas» del carácter, tanto en el «proceso de asimilación» como en el de «socialización». Erich Fromm describe, además, el llamado CARACTER PRODUCTIVO u ORIENTACION PRODUCTIVA, como la forma más madura, creadora y desarrollada en que la energía humana puede ser canalizada. Dicho «carácter productivo» supone, entonces, una meta y una aspiración del hombre, y, sin duda, un ideal ético.





La «*orientación productiva*» del carácter supone, para Fromm, unas actitudes peculiares frente a sí mismo, frente a las otras personas y frente a las cosas; actitudes muy distintas de las que hasta ahora hemos visto. Supone, en definitiva, una forma muy concreta de «asimilar» y un modo específico de «socializar».

La «*productividad*» es definida por el profesor Fromm como: «la realización de las potencialidades que son características del hombre, el uso de sus poderes».<sup>88</sup> Y el término «poderes» es entendido, no en el sentido de dominación, sino en el de capacidad.

Fromm afirma que el hombre, cuando hace uso de sus poderes de una manera «productiva», se relaciona con el mundo «reproductiva» y «generativamente». Reproductivamente, «percibiendo la actualidad del mismo modo que una película graba literalmente los objetos fotografiados —aunque aún la simple percepción reproductiva requiere la participación activa de la mente—».<sup>89</sup> Y generativamente, «concibiéndola, vivificándola y recreando este nuevo material por medio de la actividad espontánea de los propios poderes mentales y emocionales».<sup>90</sup> De la interacción de ambas capacidades, reproductiva y generativa, brota, —según Fromm—, la «productividad». Y cuando una de las dos capacidades se encuentra atrofiada o sensiblemente disminuida, nos encontramos ante un evidente síndrome de «relación improductiva». Así, por ejemplo, para Fromm, el «realismo», —entendido éste como la simple captación fotográfica de las cosas—, no viene a suponer más que una atrofia relativa de la capacidad generadora. Y el repliegue autista de la «locura» representaría, en cambio, una incapacidad de percibir la realidad, una atrofia reproductiva. En este sentido, la «productividad» sería tanto lo opuesto al «realismo» como a la «locura».

Evidentemente, el concepto frommiano de la «productividad» supone una forma particular de relación hombre-mundo. En este tipo de relación, el hombre, al vincularse a las personas y a las cosas con un amplio y espontáneo despliegue de sus potencialidades, va creándose,

88. E. Fromm, «*Ética y Psicoanálisis*», op. cit., p. 95.

89. Id., p. 96.

90. Id., p. 96.

produciéndose a sí mismo. Es un proceso de maduración y de realización personal, cuya meta sería el completo desarrollo del yo, la máxima expansión de todas sus potencialidades intelectuales y emocionales. En este sentido, en la perspectiva de Fromm, *aparece claramente la «productividad» como una tarea a realizar*. El «carácter productivo» es algo, pues, que el hombre ha de conquistar a través de su ciclomorfosis. Puede decirse —siguiendo a Fromm—, que «el objeto más importante de la productividad es el hombre mismo».<sup>91</sup>

En cierta ocasión, —a través de una carta—, nos decía Fromm que con el concepto de «productividad» tenía en la mente *un tipo de respuesta a la realidad que daba vida a las cosas*, en vez de simplemente recibirlas o de retenerlas en forma pasiva. Tal concepto puede asimilarse fácilmente entonces con la idea de *creatividad*, en un sentido amplio, o, mejor aún, de *actitud creativa*. Y tal creatividad, —o actitud creativa o vivificante—, como proyección libre, espontánea y consciente de la personalidad sobre la realidad toda, puede observarse, nos dice Fromm, no solamente en las «creaciones» intelectuales o artísticas, o en una praxis política o revolucionaria, sino en general en la vida cotidiana y en los hechos más aparentemente simples de ésta: en la forma de percibir una obra, o un árbol, o en la forma de escuchar a los demás, o de leer un libro o de oír música.

Erich Fromm resume las características esenciales del «carácter productivo» en el siguiente esquema, que forma parte integrante del cuadro caracterológico que hemos presentado anteriormente.

---

ASIMILACION

SOCIALIZACION

ORIENTACION PRODUCTIVA

Trabajando . . . . . Amando, Razonando

---

(Tomado de: «*Ética y Psicoanálisis*», loc., cit.)

91. Id., p. 98.

Es decir, que *la forma positiva de relación del hombre con el mundo se establece, según Fromm, a través del trabajo, del amor y del pensamiento «productivos»*. Actuando, amando y comprendiendo, el hombre se incorpora al mundo, y se realiza. Con el amplio y espontáneo despliegue de sus potencialidades, se encuentra vinculado a las personas y a las cosas, pero conserva, al mismo tiempo, toda su integridad, su individualidad más plena. Es la única respuesta al problema de su existencia, que permite al hombre superar su soledad y separatidad, encontrando cobijo y arraigo, pero permaneciendo intacto como entidad individual y autónoma.

Analizaremos, por separado, las tres actividades productivas que aparecen en el esquema: trabajar, amar y razonar.

El TRABAJO PRODUCTIVO no es, —para Fromm—, solamente una necesidad que el hombre tiene para poder vivir, sino un proceso en virtud del cual despliega su «poder» sobre la materia. En este despliegue, el hombre la transforma, y, a la vez, se transforma a sí mismo. Moldeando a la naturaleza, se encuentra, se enriquece y progresa, en una incesante praxis creadora. Por otra parte, el hombre, incorporándose al mundo con su trabajo, siente indudablemente que está contribuyendo a construirlo, a mejorarlo, a humanizarlo. Así dice Fromm: «En el proceso del trabajo, es decir, en el proceso de moldear y cambiar la naturaleza exterior a él, el hombre se moldea y se cambia a sí mismo. Sale de la naturaleza dominándola, y desarrolla sus capacidades de cooperación y de razón, y su sentido de la belleza. Se separa de la naturaleza, de la unidad originaria con ella, pero al mismo tiempo vuelve a unirse con ella como amo y constructor suyo. Cuanto más se desarrolla su trabajo, más se desarrolla su individualidad. Moldeando y recreando la naturaleza aprende a hacer uso de sus potencias y aumenta su destreza y su poder creador. Ya pensemos en las hermosas pinturas de las cuevas del sur de Francia, en las armas ornamentales de los pueblos primitivos, en las estatuas y los templos de Grecia, en las catedrales de la Edad Media, en las sillas y mesas hechas por diestros ebanistas, o en el cultivo de flores, árboles y cereales por los campesinos, todo eso

son expresiones de la transformación creadora de la naturaleza, hechas por la razón y la habilidad del hombre».<sup>92</sup>

Entendido así, el trabajo resulta, para Fromm, no solamente una actividad útil y práctica para el individuo, sino una actividad creadora y realizadora; una actividad, en definitiva, que hace al hombre solidario con los demás hombres. El trabajo tiene, en resumen, un carácter socialmente «productivo» e individualmente «creativo».

Fromm considera que la artesanía, sobre todo en los siglos comprendidos entre el XIII y el XIV, viene a ser, realmente, una cumbre en la evolución del «trabajo productivo», en Occidente. En este sentido se hace partícipe de la opinión de C. W. Mills, cuando caracteriza a la artesanía. «No hay, —afirma Mills—, otro incentivo para trabajar que el ver terminado su producto y el proceso de su creación. Los detalles del trabajo diario son significativos porque en la mente del trabajador no están separados del producto del trabajo. El trabajador goza de libertad para dirigir por sí mismo su actividad productora. De esta suerte, el artesano puede aprender de su trabajo y usar y desarrollar sus talentos y destrezas en la prosecución del mismo. No hay nada que separe el trabajo del juego ni de la cultura. El medio de subsistencia del artesano determina e impregna todo su modo de vivir».<sup>93</sup>

En cambio, en los primeros siglos de la Era Moderna, el trabajo, —señala Fromm—, adquiere dos distintas funciones y sentidos, según se trate de la clase media o de las clases más inferiores de la sociedad. Mientras que en la primera, el trabajo adquirió el sentido de un «deber»; en estas últimas, —que habían de poner en venta su energía física para poder subsistir—, tomó el significado de una «actividad forzada».

Y en el hombre de nuestros días, el trabajo, según Erich Fromm, está completamente enajenado de la persona que lo realiza. Es el caso del trabajador industrial. Trabaja para vivir, para ganar dinero; pero su trabajo ha sido deshumanizado porque forma parte de un descomunal engranaje, incontrolable y claramente desperso-

92. E. Fromm, *«Psicoanálisis de la sociedad contemporánea»*, op. cit. p. 151.

93. de C. W. Mills, tomado de E. Fromm, *«Psicoanálisis de la sociedad contemporánea»*, op. cit., pp. 151-152.





nalizante. El hombre desempeña una insignificante función dentro de este engranaje, y, al final, únicamente se encuentra ante el producto de su trabajo como mero consumidor. No participa en el proceso de producción sino en tanto pequeño elemento al servicio de una maquinaria, sin tomar parte alguna en la dirección y organización de dicho proceso, e ignorando, desde luego, el sentido individual de autoproyección creativa, y la conexión social y humana de su quehacer.

Esta enajenación del trabajo, fruto de una muy concreta estructuración de la sociedad, es capaz de originar, según Fromm, dos reacciones. La primera de ellas es el anhelo desesperado, prácticamente compulsivo, de ociosidad. Y la segunda, la hostilidad, —experimentada muchas veces inconscientemente—, hacia el trabajo y hacia todo lo que, directa o indirectamente, pueda relacionarse con él. Ociosidad y hostilidad o agresividad son, pues, el resultado, para Fromm, de una actividad humana, —el trabajo—, que ha sido totalmente desprovisto de su más peculiar sentido y de su finalidad esencialmente autorrealizadora y liberadora.

Es evidente que la concepción frommiana del trabajo, y la de su enajenación, está muy influenciada por las ideas de Karl Marx al respecto. En una consideración marxista, el trabajo aparece, —según es sabido—, como una afirmación del hombre. El hombre es un ser inteligente, radicalmente necesitado, y la correspondencia y satisfacción de esta necesidad la encuentra en la naturaleza, por medio del trabajo. El trabajo viene a ser, entonces, la praxis por la que el hombre consigue esta mediación. Y en ella se afirma porque humaniza a la naturaleza, y a la sociedad, y deja en ellas la huella indeleble de su humanidad. En último extremo, el hombre conquista su humanidad, se construye a sí mismo, a través del trabajo.

Por otra parte, en esta mediación del hombre con la naturaleza y con la realidad humano-social por el trabajo, se ve inevitablemente implicado con los otros; profundamente necesitado de ellos. Así, *el trabajo es fraternidad, solidaridad, contribución, unificación con los demás.*

En definitiva, en la perspectiva marxista, el trabajo es mediación del hombre con la naturaleza y mediación del

hombre con los demás hombres; mediación, en una palabra, con la realidad humano-social. Y aquí es donde radica precisamente su más profundo sentido antropológico y el grave riesgo que para el hombre entraña su alienación. El trabajo alienado, el trabajo desprovisto de su significado humano, el trabajo convertido en objeto de «compra-venta», hace del hombre un ser enajenado de sí mismo y enajenado también de los demás. Y las relaciones humanas devienen así, en consecuencia, relaciones entre «cosas». Y la comunidad resulta una comunidad alienada y reificada en todas sus dimensiones.

Como se ve, las analogías entre el pensamiento de Erich Fromm y el de Karl Marx en lo que atañe a esta cuestión, son extraordinariamente patentes. La teoría frommiana del trabajo es, sin duda, en líneas generales, una teoría marxista. No obstante, es también evidente que no se encuentra en Fromm la profundidad de los análisis económicos, sociológicos, políticos y aún filosóficos de Marx.

El AMOR PRODUCTIVO se caracteriza, según Fromm, por unos elementos básicos, imprescindibles. Son ellos: el «respeto», el «cuidado», la «responsabilidad» y el «conocimiento». Son éstas unas notas características, que hacen del «amor productivo» una forma de amar completamente diferente de cualquier otra; diríamos, que la única forma humana, altruista, de amar.

El «cuidado» y la «responsabilidad» son, constitutivamente, —para Fromm—, dos elementos primordiales. Hacen del amor, no un simple afecto, —que se tiene y se vivencia pasivamente—, sino una verdadera «actividad».

El ejemplo quizás más característico del «cuidado» y de la «responsabilidad», lo encuentra Fromm en el amor materno. «El cuerpo de la madre, —dice—, «trabaja» para el niño durante el período de la gestación y su amor consiste, después del parto, en su esfuerzo por hacer crecer al niño. El amor materno no depende de condiciones que deba reunir el niño a fin de ser amado; es incondicional, basado únicamente en el cuidado que exigen de la madre las necesidades del niño».<sup>94</sup>

94. E. Fromm, "Ética y Psicoanálisis", op. cit., pp. 105-106.



Así pues, el «cuidado» y la «responsabilidad» suponen que el amor exige un esfuerzo; exige una actividad y una preocupación dirigida hacia la otra persona, y hacia su desarrollo y hacia su maduración humana. El amor, en una palabra, es, para Fromm, absolutamente incompatible con una pasividad receptiva o meramente aceptativa; implica, muy al contrario, una entrega total e incondicional. De este modo, afirma Fromm: «Amar a una persona productivamente implica interesarse en ella y sentirse responsable por su vida; no únicamente por su existencia física, sino por el crecimiento y desarrollo de todos sus poderes humanos. Amar productivamente es incompatible con ser pasivo, con contemplar la vida de la persona amada; implica trabajo y cuidado, y la responsabilidad por su desarrollo».<sup>95</sup>

Al «cuidado» y a la «responsabilidad» han de unirse, para que el amor sea «productivo», —en el sentido de Fromm—, otros dos elementos: el «*respeto*» por la persona que se ama, y su «*conocimiento*». No se puede amar a una persona sin conocer su individualidad, —en el sentido más estricto—, y sin respetar, a la vez, su peculiar singularidad. Y, como dice E. Fromm, «Respeto no es temor; indica, —de acuerdo con la raíz de la palabra (*respicere* = mirar a)—, la actitud para ver una persona tal como es, de ser consciente de su individualidad y singularidad. No es posible respetar a una persona sin conocerla; cuidado y responsabilidad serían ciegos si no estuvieran guiados por el conocimiento de la individualidad de la persona».<sup>96</sup>

Por otra parte, el auténtico amor, el «amor productivo», ha de implicar también, según Fromm, una *íntima relación con la esencia de la persona amada*. Quiere decir esto, en definitiva, que en tanto el hombre sea capaz de amar «productivamente» a una persona, debe de amar en ella a toda la humanidad, ya que la esencia de esta persona hace referencia a la misma esencia del hombre. El amor que se experimenta respecto a un solo individuo, con indiferencia hacia los demás, significa, para Fromm,

95. Op. cit., p. 106.

96. Ibid., p. 107.

una suerte de unión «simbiótica» con ese individuo; lejos de ser un auténtico amor, viene a suponer una radical incapacidad para amar, ya que lo que se pretende, en último extremo, es la búsqueda compulsiva y evasiva de un auténtico escondrijo existencial. En este sentido, escribe E. Fromm: «Amar es una expresión de la capacidad de amar, y amar a alguien es la actualización y concentración de esta capacidad respecto a una persona. No es verdad, como lo podría dar a entender la idea del amor romántico, que exista solamente una persona en el mundo a quien se pueda amar y que la gran oportunidad de la vida es hallar esa persona única. Ni es verdad tampoco que al encontrar a esa persona el amor por ella determine el abandono del amor por otros. El amor que únicamente puede ser experimentado respecto a una sola persona, demuestra, por este mismo hecho, no ser amor, sino una vinculación simbiótica. La afirmación básica contenida en el amor es dirigida hacia la persona amada como una encarnación de cualidades humanas esenciales. El amor por una persona implica el amor por el hombre como tal».<sup>97</sup>

Así pues, según Erich Fromm, la capacidad de amar, desarrollada «productivamente», se actualiza en el amor a determinados individuos. Pero esta actualización concreta implica (o debe implicar) un acercamiento a la individualidad y a la singularidad de estos individuos, y a su más íntima esencia, en tanto representantes de la humanidad. Cuanto más se desarrolla la capacidad de amar, en diversas actualizaciones, más se ama al hombre. Podría hablarse, en este sentido, de una maduración del amor. La básica capacidad de amar a la humanidad no es, diríamos, una abstracción de amores específicos, pero se desarrolla y madura en estos amores.

Erich Fromm se plantea, con respecto al amor, otro problema: ¿Es el amor por uno mismo un fenómeno idéntico al egoísmo, o, por el contrario, son dos cosas absolutamente diferentes? La tesis frommiana es que el amor por uno mismo y el egoísmo son básicamente contradictorios. Y, además, que el «amor productivo» por los otros

97. Id., p. 133.



entraña, necesariamente, el amor por sí mismo. En este sentido, viene a hacerse solidario del mandamiento bíblico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

Es evidente que esta tesis se desprende, directamente, de la misma concepción frommiana del amor. Si el amor genuino no puede, en modo alguno, ser exclusivista, sino que ha de implicar, en cierto sentido, a la humanidad entera, viene a deducirse que la propia persona, —como representante que es de dicha humanidad—, también debe de ser objeto de amor. Y si el amor supone «cuidado», «responsabilidad», «respeto» y «conocimiento», el individuo «productivo» debe, —desde esa misma perspectiva—, amarse también a sí mismo.

En consecuencia, el amor por sí mismo se nos ofrece, —según Fromm—, como la lucha por la autorrealización; como la inexorable tarea cotidiana de ir forjándose, de ir conquistando, día a día, el mayor conocimiento personal, la madurez plena, en un constante deseo de llegar a «*ser-se*», a «*saber-se*» y a «*poseer-se*».

Y la diferencia radical que separa el auténtico amor hacia uno mismo del egoísmo, estriba, según Fromm, en que el egoísmo niega, de hecho, las condiciones mismas de la «productividad». La persona egoísta tiene centrado su interés únicamente en todo aquello que pueda suponerle beneficio personal, prescindiendo abiertamente de cualquier necesidad ajena. No se interesa por el mundo sino en función de lo que pueda obtener de él. Y, naturalmente, es, desde este punto de vista, absolutamente incapaz de una entrega «productiva» y altruista a los demás. Parecería entonces que tal persona ha retirado del mundo toda su capacidad de amar, replegándola sobre sí, y, en consecuencia, que el amor hacia ella misma fuera muy intenso. Y, sin embargo, esto no es cierto; va en contra de los principios básicos del «carácter productivo». Según hemos dicho, nadie es capaz de amarse a sí mismo si no ama a los demás, y nadie es capaz de amar a los demás si no se ama a sí mismo. Y amarse verdaderamente a sí mismo supone tener «cuidado», «respeto», «conocimiento» y «responsabilidad» hacia la propia persona; supone buscar la madurez, el máximo desarrollo de todas las potencialidades humanas; en una palabra, la autorrea-

lización. Pero el individuo egoísta no pretende, en realidad, la autorrealización; se agota en luchar por todo aquello que le reporte éxito, beneficios, fama, dinero, etc.; se mueve, diríamos, en una dimensión totalmente superficial. En consecuencia, puede afirmarse que, desde Fromm, tal individuo verdaderamente no se ama.

Puede argumentarse que la persona egoísta busca constantemente el interés propio, y que esto es una expresión de amor hacia uno mismo. Ciertamente, la persona egoísta va siempre a favor de sus «intereses», pero ello no es un índice de que se ame verdaderamente a sí misma. En una sociedad mercantilizada como la nuestra, tales «intereses» no se centran en el desarrollo y en la maduración del yo como tal, sino del yo en tanto valor de «compra-venta». Y se procurará que dicho valor de «compra-venta», —que dicha mercancía—, sea lo más cotizabile posible, aún sacrificando para ello lo que es más específicamente humano. Y esto, evidentemente, es la antítesis de la idea frommiana del amor. Nos ocuparemos más de estas cuestiones cuando, —más adelante—, hablemos de la dualidad «narcisismo-amor» en el psicoanálisis frommiano. De momento, conviene constatar que en conjunto, la idea que tiene Fromm de la relación amorosa del hombre consigo mismo y con los demás hombres es una idea, —de raigambre altruista y humanista—, que ya se encuentra, con uno u otro matiz, en todas las religiones humanistas, —desde el budismo hasta el cristianismo—, y aun en la misma ideología de K. Marx. Hay que recordar, en este sentido, —como ya lo hace el propio Fromm en «The Art of Loving», que para Marx el amor es esencialmente también una actividad creadora, una expresión de vida, que si es cosificada deviene en una auténtica desgracia; en una actividad deshumanizada e inútil.

El PENSAMIENTO PRODUCTIVO supone, para Fromm una polaridad, un interjuego, una dialéctica entre objetividad y subjetividad. Quiere decir esto que «el pensador, en el proceso del pensamiento productivo, es motivado por su interés por el objeto; es afectado por él y reacciona frente a él; se interesa y responde».<sup>98</sup> Pero también

98. *Id.*, p. 109.

significa que es objetivo con el objeto, que lo respeta, que lo ve «tal como es y no como desea que fuere».<sup>99</sup>

*El hombre «productivo» se incorpora, pues, al mundo comprendiéndolo.* La primera fase de esta comprensión supone un acercamiento afectivo, una afectación endotímica, un querer comprender. La segunda fase implica objetividad. Y la objetividad presupone, según Fromm, ante todo «respeto», es decir, aptitud para ser consciente de la individualidad y singularidad de las cosas. Indudablemente, en ese captar las cosas en su realidad, tal y como son, resulta imprescindible este respeto. Así dice Fromm: «Ser objetivo es posible únicamente si respetamos las cosas que observamos; vale decir, si somos capaces de verlas en su individualidad e interdependencia. Este respeto no es esencialmente diferente del respeto que habíamos considerado en conexión con el amor; si yo quiero comprender algo, debo estar capacitado para verlo tal como existe, de acuerdo con su propia naturaleza...»<sup>100</sup>

Según Fromm, *el «pensamiento productivo» no es un simple pensamiento «inteligente», sino un pensamiento presidido por la razón.* Establece, pues, una diferencia esencial entre inteligencia y razón. La inteligencia va encaminada únicamente hacia la obtención de fines prácticos. En cambio, la razón tiene, para Fromm, un mayor alcance en profundidad; va directamente a la esencia de las cosas, tratando de captar sus relaciones y su sentido; *supone, por tanto, comprensión.*

Tenemos, por consiguiente, que el «pensamiento productivo», tal y como lo entiende Erich Fromm, es uso de la razón; aplicación de ésta al conocimiento, interpretación y comprensión del mundo, de las personas y de las cosas. Además, que tal comprensión del mundo se mueve en una muy característica dialéctica entre objetividad y subjetividad, en un incesante contrabalanceo creador y humano.

Decíamos que la objetividad se caracteriza por el «respeto», por la capacidad de darse cuenta de la individualidad y de la singularidad de las cosas, por la facultad de

99. Id., p. 109.

100. Id., p. 110.

verlas y de valorarlas tal y como son. Pues bien, la objetividad tiene otro aspecto que, según Fromm, debe incluir el «pensamiento productivo». Se trata de la propiedad de captar los objetos, —personas y cosas—, los fenómenos en general, en su totalidad. La comprensión de un fenómeno en tanto totalidad, quiere decir acceder a su esencia, y aprehenderla, conocer su estructura e indagar acerca de sus conexiones. En este sentido, «la objetividad no requiere únicamente, —dice Fromm—, ver el objeto tal como es, sino también verse a sí mismo como uno es; vale decir, ser consciente de la constelación particular en que uno se encuentra como un observador relacionado con el objeto de la observación».<sup>101</sup> Por consiguiente, en el «pensamiento productivo» hay un juego mutuo entre la naturaleza del sujeto y la del objeto, y se hace preciso elucidar críticamente las relaciones entre ambos.

Volvemos a insistir, ya para terminar, en que el «pensamiento productivo» en concreto, y la «actividad productiva» en general, encierran una polaridad, una dialéctica: la polaridad objetividad-subjetividad. Y que la subjetividad está presuponiendo, no deformación catatímica, sino auténtico acercamiento afectivo, «respeto» e interés por descubrir y comprender la esencia y las relaciones de las cosas, la esencia y las relaciones de la realidad humano-social.

Hasta aquí, hemos analizado el trabajo, el amor y el pensamiento «productivos», como formas de relación positiva del hombre consigo mismo y con los demás hombres. La quiebra de esta actividad productiva da lugar, según Fromm, a intentos fallidos de resolver el problema de la existencia humana. Tanto la inactividad como la superactividad compulsiva son un ejemplo de estos intentos fallidos.

Fromm considera que *la «productividad» es una tendencia natural del hombre.* Pero señala que *para que esta tendencia pueda cristalizar manifestándose, se requiere una sociedad estructurada por y para el hombre.* En una sociedad enajenada, que se vuelve continuamente en contra del hombre mismo, las «orientaciones improductivas»

101. Id., pp. 110-111.



son, según él, la regla. «La libertad, la seguridad económica y una organización de la sociedad en la cual el trabajo pueda ser la expresión más significativa de las facultades del hombre, constituyen —dice Fromm—, por contraste, los factores conducentes a la expresión de la tendencia natural del hombre a hacer uso productivo de sus poderes».<sup>102</sup> Y, por el contrario, la presión-opresión sociales, la inseguridad y, en general, la enajenación de la sociedad constituyen el terreno predisponente, y los factores dinámicos que conducen a la puesta en marcha de actitudes y de conductas fallidas, evasivas, inauténticas y, en una palabra, «improductivas».

No cabe duda, —a nuestro entender—, que el concepto frommiano de la «productividad» se encuentra arraigado tanto en Freud como en Marx, así como en las ideas antropológicas de las religiones humanistas. El «hombre orientado productivamente» de la ideología de Fromm, en tanto capaz de trabajar y de amar espontánea y altruistamente, es el mismo «hombre genital» de la antropología de S. Freud, desprovisto de todas las implicaciones libidinales del psicoanálisis freudiano, y desde luego, mucho más desarrollado y enriquecido en una dimensión nosística. Y este mismo «hombre productivo» de E. Fromm coincide, en las líneas fundamentales, con el ideal antropológico de K. Marx, es decir, con el hombre que ha expresado, —y que expresa continuamente—, sus facultades más específicas ante el mundo, y que en esta autoexpresión libre y creadora humaniza incesantemente a la realidad y se humaniza a sí mismo; con el hombre, —de Marx—, que ama y que trabaja en un intento de autorrealización transformadora positiva de la realidad humano-social, y que establece como metas de su pensamiento, crítico y dialéctico, la conquista de la verdad y de la objetividad. Y, sin duda, también, la «productividad» de Fromm coincide, en términos generales, con la meta radical del pensamiento de B. Spinoza, con la «beatitud intuitiva» Spinoziana, que supone creatividad y autorrealización; y coincide también con el ideal cristiano del «amor ágape»; y con el «satori» del budismo zen, como estado

102. Id., p. 112.

en el que la persona sintoniza conscientemente con la realidad toda, actualiza sus potencialidades creativas y obtiene así paz, ataraxia, objetividad realista y, en una palabra, plenitud.

\* \* \*

Hemos descrito las «orientaciones improductivas» del carácter, y también la «orientación productiva». Por la descripción, puede parecer que entre unas y otras existe un hiato insalvable. Sin embargo, Fromm señala que el carácter no es nunca un representante exclusivo de cualquiera de dichas orientaciones. Se dan, en cambio, diversas combinaciones, habiendo siempre, desde luego, una orientación que es predominante. En este sentido, *existen combinaciones de las «orientaciones improductivas» entre sí, y de una «orientación improductiva» con la «orientación productiva».*

Las «orientaciones improductivas» se combinan entre sí, según Fromm, de diversas formas, desde las que son más afines, hasta las que presentan un menor grado de afinidad. Se constituyen así, para E. Fromm, *síndromes diferentes de carácter*, con el predominio de alguna orientación. Y esta *orientación predominante*, es la que debe tomarse como base para la caracterización de una determinada personalidad desde una perspectiva caracterológica.

Pero también se da la combinación de una «orientación improductiva» con la «orientación productiva». En este sentido, Fromm afirma que *«no existe ninguna persona cuya orientación sea enteramente productiva y nadie que carezca completamente de productividad»*<sup>103</sup> Lo que ocurre es que «productividad» e «improductividad» se entrelazan, según Fromm, en la estructura del carácter, con diversas intensidades. Se trata, en definitiva, de un contrabalanceo dialéctico y dinámico de ambos tipos de orientación vital.

Cuando domina la «productividad», las «orientaciones improductivas» adquieren un sentido constructivo y com-

103. Id., p. 118.





plementario, del cual carecen cuando predominan estas últimas. De esta forma, escribe Fromm: «Las formas improductivas de la relación social en una persona predominantemente productiva, —lealtad, autoridad, equidad, aserción—, se convierten en sumisión, dominio, alejamiento y destructividad en una persona predominantemente improductiva».<sup>104</sup>

Quiere decirse, por tanto, que cualquiera de las «orientaciones improductivas» posee para Fromm un haz y un envés, una cara positiva y otra negativa, de acuerdo con el grado de «productividad» que exista en el carácter. Fiel a esta idea, Fromm, en «ETICA Y PSICOANALISIS», nos ofrece unos cuadros en los que esquematiza los aspectos positivos y negativos de las diversas orientaciones. A continuación, vamos a reproducir dichos cuadros caracterológicos.

#### Orientación RECEPTIVA (Aceptando)

<i>Aspecto positivo</i>	<i>Aspecto negativo</i>
Capaz de aceptar . . .	Pasivo, sin iniciativa
Conforme . . . . .	Carente de opinión y de carácter
Devoto . . . . .	Sumiso
Modesto . . . . .	Sin orgullo
Encantador . . . . .	Parásito
Adaptable . . . . .	Carente de principios
Ajustado socialmente . .	Servil, sin confianza en sí mismo
Idealista . . . . .	Apartado de la realidad
Sensitivo . . . . .	Cobarde
Cortés . . . . .	Servil
Optimista . . . . .	Iluso
Confiado . . . . .	Crédulo
Tierno . . . . .	Sensiblero

104. Id., p. 119.

#### Orientación EXPLOTADORA (Tomando)

<i>Aspecto positivo</i>	<i>Aspecto negativo</i>
Activo . . . . .	Explotador
Capaz de tomar iniciativa	Agresivo
Capaz de reclamar . . .	Egocéntrico
Altivo. . . . .	Presuntuoso
Impulsivo . . . . .	Precipitado
Confiado en sí mismo .	Arrogante
Cautivador . . . . .	Seductor

#### Orientación ACUMULATIVA (Conservando)

<i>Aspecto positivo</i>	<i>Aspecto negativo</i>
Práctico . . . . .	Carente de imaginación
Económico . . . . .	Mezquino
Cuidadoso . . . . .	Suspica
Reservado . . . . .	Frío
Paciente . . . . .	Letárgico
Cauteloso . . . . .	Angustiado
Constante, tenaz . . .	Obstinado
Imperturbable . . . .	Indolente
Sereno ante los problemas . . . . .	Inerte
Ordenado . . . . .	Pedante
Metódico . . . . .	Obsesionado
Fiel . . . . .	Poseso



## Orientación MERCANTIL (Cambiando)

<i>Aspecto positivo</i>	<i>Aspecto negativo</i>
Calculador . . . . .	Oportunista
Capaz de cambiar . . .	Inconsciente
Juvenil . . . . .	Pueril
Previsor . . . . .	Sin futuro o pasado
De criterio amplio . . .	Carente de principios y valores
Sociable . . . . .	Incapaz de estar solo
Experimentador . . . . .	Sin meta ni propósito
No dogmático . . . . .	Relativista
Eficiente . . . . .	Super-activo
Curioso . . . . .	Carente de tacto
Inteligente . . . . .	Intelectualoide
Adaptable . . . . .	Indiscriminador
Tolerante . . . . .	Indiferente
Ingenioso . . . . .	Soso
Generoso . . . . .	Disipador

(Tomados de E. Fromm, «*Ética y Psicoanálisis*». Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp. 119-120).

\* \* \*

Las diferentes variaciones que podemos encontrar en la estructuración del carácter con todos estos rasgos, dependen, como decimos, del grado de dominancia de la «orientación productiva». Es precisamente este grado de «productividad» el que determina los cambios cualitativos que pueden darse en las «orientaciones improductivas».

Erich Fromm resume su teoría de las combinaciones de las distintas orientaciones caracterológicas, afirmando que: «1) las orientaciones improductivas se combinan de diferentes maneras con respecto al grado de intensidad de cada una de ellas; 2) cada una cambia de cualidad de acuerdo con el grado de productividad existente; 3) las distintas orientaciones pueden actuar en distinto grado

de intensidad en las esferas materiales, emocionales o intelectuales de actividad, respectivamente».<sup>105</sup>

Ya para terminar, conviene ofrecer un cuadro o esquema de conjunto de las orientaciones del carácter, según E. Fromm. Dicho cuadro o esquema lo insertamos a continuación.

## LAS ORIENTACIONES DEL CARACTER, SEGUN ERICH FROMM

ASIMILACION	SOCIALIZACION
1. — <i>Orientación improductiva:</i>	
a) RECEPTIVA . . . . . (Aceptando)	Masquista (Lealtad)
b) EXPLOTADORA . . . . . (Tomando)	Sádica (Autoridad)
c) ACUMULATIVA . . . . . (Conservando)	Destructiva (Aserción)
d) MERCANTIL . . . . . (Cambiando)	Indiferente (Equidad)
	} SIMBIOSIS
	} DISTANCIAMIENTO

### 2. — *Orientación productiva:*

Trabajando . . . . . Amando, Razonando

(Tomado de E. Fromm, «*Ética y Psicoanálisis*», Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 116).

105. Id., p. 121

