

VI. la caracterología de fromm en relación con la de freud

Como se sabe, la idea que tiene S. Freud del carácter reposa en su teoría de los instintos. En definitiva, la estructura del carácter viene a ser, para Freud, el resultado de una sublimación de los instintos y de la formación de reacciones contra ellos.

Si bien, evidentemente, la constitución del carácter es un producto de los destinos de los instintos sexuales y de los instintos agresivos, Freud concentró mucho más la atención sobre los primeros, y, en consecuencia, desarrolló su teoría con más amplitud y detenimiento.

Señala, repetidamente, que la libido está constituida por una integral de componentes parciales. Estas componentes parciales pregenitales, a lo largo de la evolución normal del individuo, tienden a unificarse, quedando perfectamente estructuradas e integradas en la genitalidad madura. Esta integración supone que las componentes libidinales pregenitales no se anulan, no se liquidan, sino que siguen jugando un papel, de considerable importancia, en el ejercicio de la vida sexual del adulto, pero, naturalmente, subordinadas al fin genital propiamente dicho, que es generativo, y a la vez, indudablemente también, placentero y sexualmente gratificador.

Por dificultades en el desarrollo, sucede, en ocasiones, que porciones, más o menos importantes, de libido que-



dan ancladas, más o menos intensamente, a nivel pregenital; ello favorece, en diversas circunstancias, la puesta en marcha de mecanismos regresivos, que hacen que el individuo se comporte pregenitalmente, convirtiéndolo, —según el psicoanálisis—, en terreno abonado para el desarrollo de neurosis y de psicosis.

Pero puede ocurrir también que la libido en conjunto se halle detenida a un nivel infantil, es decir, que la maduración psicosexual del individuo quede paralizada en estadios prodrómicos a la genitalidad. Esta fijación libidinal es la responsable, según Freud, de las aberraciones o perversiones sexuales, e, igualmente, de los llamados rasgos del carácter. Son, pues, los rasgos del carácter estereotipias dinámicas de la conducta, en relación con fijaciones de la libido en uno u otro nivel del desarrollo.

Naturalmente, los impulsos libidinales fijados, —que se han hecho dominantes—, se integran y pasan a formar parte del carácter, a través de sublimaciones y de formaciones reactivas.

Se ha considerado a las sublimaciones y a las formaciones reactivas como mecanismos de defensa del Yo. Sin embargo, Freud, desde el principio, no las trató como tales mecanismos de defensa, sino como parte del proceso que conduce a la formación del carácter. No obstante, la estructura del carácter, en conjunto, viene a ser como un modo de defensa contra los instintos. Así lo entiende también Clara Thompson, cuando escribe: «...se forma inconscientemente, —se refiere al carácter—, a través de los esfuerzos del superego por restringir las fuerzas del ello, de modo tal que el ego las acepte y que no se ponga en peligro su relación con el mundo exterior. Es, de hecho, un mecanismo defensivo. Aún cuando el resultado —la sublimación— parece ser una actitud positiva del ego, se ha formado primordialmente como una defensa contra los instintos».¹⁰⁶

Es decir, que en el fondo del proceso de formación del carácter se encuentra siempre la interacción constante entre el YO, el ELLO y el SUPERYO, y el mundo exte-

106. C. Thompson, "El psicoanálisis", p. 169, Fondo de Cultura Económico, México, 1966, Cuarta edic. esp.

rior. Parecería, pues, que el carácter es una función del YO. En este sentido lo entiende, por ejemplo Otto Fenichel: «El carácter, como modo habitual de armonizar las tareas presentadas por las demandas internas y por el mundo exterior, es necesariamente una función de esa parte de la personalidad, constante, organizada, e integrada, que es el YO. La cuestión del carácter sería por consiguiente la cuestión de cuando y cómo el YO adquiere las cualidades mediante las que habitualmente se adapta a las demandas de los impulsos instintivos y del mundo exterior, y posteriormente también del Superyo».¹⁰⁷ Sin embargo, parece ser que Freud situaba al carácter y al YO en distintos niveles. El carácter no sería propiamente una función del YO, aunque esté íntimamente relacionado. Benjamín B. Wolman apoya claramente este punto de vista: «El Yo, (afirma), es un término «dinámico», esto es, parte del aparato dinámico que contiene, junto al Yo, el Superyo y el Ello. El término «carácter» no concierne al aparato mental sino a la conducta de un individuo y está relacionado con la historia de su desarrollo libidinoso, sus fijaciones y regresiones, sus mecanismos de defensa y adaptaciones, y con la totalidad de interacciones producidas entre él y su ambiente. El carácter no es una función del Yo, aunque ciertamente se superpone a éste».¹⁰⁸

Además de la sublimación y de la formación reactiva, Freud consideró ulteriormente que la formación del carácter se debe también a identificaciones de objetos abandonados durante la vida. En este sentido, Freud afirma que el carácter es «un precipitado de catexis de objetos abandonados, y que contiene una registración de las opciones objetuales del pasado».¹⁰⁹

Relacionados con las fases del desarrollo libidinal y con los puntos de fijación, —es decir, con el predominio de una u otra zona erógena—, surgen en la teoría psico-

107. O. Fenichel, "The psychoanalytic theory of neurosis", p. 467, Norton, Nueva York, 1945.

108. Benjamín B. Wolman, "Teorías y sistemas contemporáneos en Psicología", p. 308, Grijalbo, Barcelona, 1965.

109. S. Freud, tomado de L. Ancona, "El Psicoanálisis", p. 181, ediciones iberoamericanas, Madrid, 1967.

analítica varios tipos de carácter. Tales tipos fueron descritos primeramente por Sigmund Freud, y posteriormente ampliados por Karl Abraham principalmente. Los tipos de carácter descritos por Freud y los freudianos clásicos son: «tipo oral», «tipo anal», «tipo uretral», «tipo fálico» y «tipo genital».

-
- | | | |
|-------------------|---|----------------|
| 1. — TIPO ORAL | } | ORAL-PASIVO |
| | | ORAL-AGRESIVO |
| 2. — TIPO ANAL | } | ANAL-EXPULSIVO |
| | | ANAL-RETENTIVO |
| 3. — TIPO URETRAL | | |
| 4. — TIPO FALICO | | |
| 5. — TIPO GENITAL | | |
-

El TIPO ORAL es, como es bien sabido, el resultado de una fijación en la primera etapa del desarrollo psicosexual. Karl Abraham distinguió en esta etapa una fase «oral-pasiva» y una fase «oral-agresiva» o «sádico-oral». Esta última surge en relación con la erupción dentaria y con el destete, y en ella la agresividad del infante se manifiesta por la tendencia a destruir mordiendo. En consecuencia, según que la fijación se produzca en una u otra fase, tendremos, —siguiendo a Abraham—, un TIPO ORAL PASIVO y un TIPO ORAL-AGRESIVO. En ambos tipos, las tendencias orales se incorporan a la estructura del carácter a través de sublimaciones y de formaciones reactivas. Surgen, así, unos rasgos de carácter, que agrupamos en el siguiente cuadro:

CARACTER ORAL

Hábitos orales: comer, fumar, beber, hablar
 Tendencia a depender de los demás — Independencia
 Optimismo — Pesimismo
 Egoísmo — Generosidad
 Miedo a la soledad
 Tendencias explotadoras
 Agresividad — Pasividad
 Envidia
 Ambición
 Sociabilidad
 Curiosidad

Como se ve, todos estos rasgos, —que se combinarán de una u otra forma, según que predomine el componente pasivo o el componente agresivo—, no son más que los mismos impulsos erótico-orales, pero modificados; son los impulsos a succionar y a morder, pero no expresados en forma original, sino a través de formaciones reactivas y de procesos sublimatorios.

El TIPO ANAL es caracterizado por Freud en 1908, en un artículo titulado «El carácter y el Erotismo anal». Es el resultado del predominio en el individuo de la zona erógena anal, como consecuencia de una fijación libidinal. Abraham subdividió el estadio anal de la evolución de la libido en «anal-expulsivo» y «anal-retentivo»; en estas dos fases, dificultades o conflictos en el adiestramiento esfinteriano conducen a peculiares fijaciones anales, que serán responsables de los rasgos de carácter de los que ahora nos ocupamos. Estos rasgos de carácter son, esencialmente: economía, cuidado, tenacidad, pulcritud, orden y escrupulosidad. Quedan recogidos en el cuadro adjunto. Y, como siempre, tales rasgos son sublimaciones o sobrecompensaciones del erotismo anal dominante. La agresividad, rasgo predominante de los tipos anales, está, según el psicoanálisis, en conexión con las primitivas tendencias agresivas sádico-anales. Y la avaricia, la dificultad



para desprenderse de cualquier posesión, es una consecuencia de la fijación en la subfase anal-retentiva, en la que el niño retiene las heces, disfrutando en tal retención.

CARACTER ANAL

Tendencia a la constipación
Obstinación, Tenacidad — Docilidad
Pulcritud — Suciedad
Orden — Desorden
Escrupulosidad, Meticulosidad
Economía, Avaricia — Prodigalidad
Hostilidad, Crueldad, Malicia
Reticencia
Celos
Conservadurismo

El *TIPO FALICO* es el resultado de un predominio de la fase fálica en la evolución psicosexual. Como se sabe, en la teoría freudiana, la fase fálica viene a ser como un prolegómeno de la conformación definitiva de la vida sexual; después de ella, comienza un período de latencia, que terminará al comenzar la pubertad, en que se alcanzará la organización completa de la sexualidad, en la llamada fase genital del desarrollo. Los acontecimientos trascendentales que ocurren en la fase fálica, desde el punto de vista de la dinámica psicosexual, son el «miedo a la castración» en el varón, y la «envidia del pene» en las niñas. Todas las formaciones caracterológicas, en el tipo de carácter fálico, son o formaciones reactivas o sublimaciones frente a los conflictos mencionados.

Los principales rasgos que definen a la personalidad fálica son: la insolencia, las tendencias a dominar, la agresividad, la ostentación, la vanidad, la susceptibilidad, el narcisismo y el exhibicionismo. Como escribe Wolman: «La conducta exhibicionista y manifiestamente agresiva es una formación reactiva ante el miedo a la castración. Los sentimientos ambivalentes de necesitar y temer al

amor, de coraje y timidez son sintomáticos del carácter fálico, que trata de sobrecompensar, mediante la agresividad, y ocultar su temor íntimo a la castración y sus dudas relativas a su propia masculinidad. Una conducta abiertamente osada y turbulenta es la fachada tras la que se esconde la timidez y la angustia». ¹¹⁰ En las niñas, los rasgos caracterológicos son el resultado de la resolución del problema de la envidia del pene. «La envidia del pene puede desembocar o en el deseo de desempeñar un papel masculino y en su consiguiente asunción, o en un tipo femenino vengativo con la tendencia a ser humillada y a humillar a los hombres». ¹¹¹

CARACTER FALICO

Insolencia
Agresividad
Tendencias a la dominación
Ostentación, Exhibicionismo
Vanidad, Narcisismo
Susceptibilidad

Freud y Sandor Ferenczi describen también un tipo de carácter que llaman *URETRAL*. Sería el resultado de una fijación a nivel de la fase uretral, que, como es sabido, es un período introductivo a la fase fálica. Las fantasías eróticas del niño, según el psicoanálisis, se dirigen, en esta fase, hacia objetos a través de la micción: orinarse en ellos o ser orinado por ellos. Y, efectivamente, parece ser que en la historia de los individuos que tienen el llamado carácter uretral, se encuentra, con cierta frecuencia, enuresis hasta edad posterior a la habitual, y los consiguientes castigos familiares por tal hábito. Son características peculiares de este tipo de carácter, la ambición, la necesidad de vanagloriarse, la impaciencia y la envidia. Según escribe Wolman: «El que se orina en la

110. B. B. Wolman, op. cit., 311-312.

111. Id., pp. 311-312.



cama desearía ocultar sus hechos y evitar la vergüenza; de aquí, la ardiente ambición de no ser avergonzado nunca más por nadie y el sentimiento de envidia hacia cualquiera que haya alcanzado éxito en la vida y no haya sido humillado». ¹¹²

CARACTER URETRAL

Ambición
Envidia
Afán de vanagloria
Impaciencia

Por último, en la ortodoxia psicoanalítica, tenemos un quinto tipo de carácter, que puede considerarse como el perteneciente a la persona adulta normal y madura. Se trata del *CARACTER GENITAL*. En estos individuos se ha alcanzado la organización completa de la sexualidad, estableciéndose una situación en la que, como escribe Freud «se conservan algunas catexis libidinales precoces; otras se incorporan a la función sexual, como actos previos y coadyuvantes, cuya satisfacción suministra el denominado placer previo; otras tendencias son excluidas de la organización, ya sea suprimiéndose totalmente —represión— o utilizándose de una manera distinta en el yo, formando rasgos del carácter, y experimentando sublimaciones con desplazamiento de la finalidad». ¹¹³

Es decir, que en estos individuos la libido ha alcanzado el nivel genital, y todas sus componentes parciales pregenitales se hallan integradas en la genitalidad madura, y subordinadas al fin generativo, si bien desempeñando un papel de preparación para la relación sexual normal. En consecuencia, el tipo genital es capaz de elegir un objeto amoroso heterosexual y de mantener con él una relación madura. Evidentemente, existen sublima-

112. Id., p. 311.

113. S. Freud, "Esquema del Psicoanálisis", p. 25, Paidós, Buenos Aires, 1966.

ciones y formaciones reactivas contra los impulsos que no logran una satisfacción directa; y estas sublimaciones y formaciones reactivas configuran los rasgos del carácter.

Podemos decir que en estos individuos el YO ha llegado a convertirse en el dueño del aparato mental; las catexias instintuales están perfectamente coordinadas, el Complejo de Edipo ha quedado definitivamente liquidado y resuelto, y el interjuego YO-ELLO-SUPERYO-MUNDO EXTERIOR es armónico. Por otra parte, el narcisismo, si bien no ha desaparecido totalmente, ha quedado reducido a un quantum socialmente permisible. Y, en este sentido, tal individuo genital será capaz de interesarse por el bienestar de los demás. Así Freud, en una ocasión, puede afirmar abiertamente que «el hombre normal es el que tiene plena capacidad de trabajar y amar».

En conjunto, las personas de carácter maduro o genital, son amables, afectuosas, seguras de sí mismas, altruistas en cierto sentido, con capacidad de autodominio, y estructuralmente armónicas e integradas.

CARACTER GENITAL

Capaz de una relación amorosa madura
Principio de realidad dominante
Reducción máxima del narcisismo
Armonía de la personalidad
Autodominio, Seguridad en sí mismo
Adaptabilidad
Amabilidad, Afectuosidad, Altruismo

* * *

Examinada panorámicamente la caracterología psicoanalítica ortodoxa, nos planteamos el problema de parangonarla, en la medida de lo posible, con la caracterología de Erich Fromm, ya que no hay que olvidar que Fromm parte de Freud y que aún en 1932-1934 aceptaba la teoría freudiana de la libido.



Ya de entrada, parece que el punto de partida es diferente, polarmente opuesto. En su estudio del carácter, Freud y los freudianos parten de la teoría de la libido. Como afirma Clara Thompson, parece que pretenden resolver el problema del carácter «ateniéndose a los mismos lineamientos generales que adoptaron en el caso de la neurosis y de los síntomas, esto es, como si se tratara del problema de conocer la distribución de la libido».¹¹⁴

En cambio, Fromm no considera la teoría de la libido; los tipos de carácter no son otra cosa que actitudes básicas, que vienen determinadas, según hemos visto, por la interacción niño-familia y por influjos sociales de otra índole. El acento, pues, se ha desplazado desde la libido, o energía erótica, hasta el ambiente. Así, puede decirse, con Clara Thompson, «en cierto tipo de familia se desarrollará en el niño la actitud de esperar recibirlo todo, porque la situación que le ofrecen las circunstancias la maneja mejor siendo receptivo, amable y complaciente. En una atmósfera más llena de contratiempos, el niño podrá sentir que sólo puede tener lo que él mismo toma y que la única fuente de su seguridad se encuentra en explotar a los demás. Si el ambiente familiar es duro, inquieto y desconfiado, el niño quedará impresionado por un «sentimiento de sobresalto» y puede desarrollarse en él la característica «anal» de acumular aquello que tiene ya que no podrá obtener algo más».¹¹⁵

En una palabra, en la perspectiva de Fromm, el ambiente familiar desempeña un papel princeps en la formación del carácter. La influencia de tal ambiente familiar es manifiesta desde el comienzo de la vida, de tal manera que el carácter comienza a moldearse en ese momento. Y, por otra parte, las primeras decisivas influencias sociales en la formación del carácter, llegan al niño también a través de la familia. Los padres son los «agentes de la sociedad» que, según Fromm, por los métodos educativos, transmiten al niño las pautas culturales y sociales dominantes.

Pero, en la perspectiva de Freud, hay que admitir que

114. C. Thompson, op. cit., p. 76.

115. Id., pp. 78-79.

se reconoce también la importancia, —la enorme importancia—, de la constelación familiar en la formación del carácter. Tal importancia de la constelación familiar es subrayada y enfatizada por Freud como modeladora de la organización de la libido y del SUPERYO. Los avatares que sufre la libido, en la trayectoria vital humana, están fuertemente determinados por influjos exteriores. Si bien el desarrollo libidinal es, diríamos, un proceso, —tal y como se entiende este término en la biología—, dicho proceso es, de hecho, obstaculizado y transformado. Y la transformación y obstaculización del proceso de desarrollo de la libido, es «causada» por las circunstancias ambientales. El proceso es «perturbado y alterado por impresiones comunes procedentes del exterior».¹¹⁶

Es decir, que, en la teoría freudiana, se acepta también la influencia de las presiones familiares y sociales en la formación del carácter. En definitiva, las fijaciones pregenitales, —responsables de la organización oral, anal, uretral, y fálica del carácter—, son, en definitiva, provocadas por dificultades ambientales en el desarrollo de la libido. Pero lo que ocurre en el psicoanálisis de Sigmund Freud, es que los influjos ambientales quedan definitivamente, biológicamente grabados en la estructura de la personalidad. Las fijaciones libidinales y las peculiares características del SUPERYO son algo que se hace constitutivo. Y tal «constitución», como factor definitivo, predispone a la adopción de determinadas actitudes en el proceso de vivir. Y predispone también a la puesta en marcha de mecanismos neuróticos o psicóticos frente a circunstancias y frustraciones concretas, si las fijaciones son importantes, y si dichas circunstancias y frustraciones tienen una intensidad y duración considerables. Conviene aclarar, no obstante, que las estructuras del carácter, si bien son persistentes y bastante rígidas, no son, en modo alguno, estáticas. Si lo fueran, evidentemente la psicoterapia no tendría ningún sentido. En realidad, estas estructuras son, en cierta medida, modificables.

Por otra parte, las sublimaciones y las formaciones reactivas contra los instintos, vienen a estar condiciona-

116. S. Freud, "Introducción al Psicoanálisis", 1915-1917.



das en último término por un principio de realidad. ¡Una vez más la influencia del mundo exterior!

Así pues, no puede decirse realmente que Freud desestimase los factores ambientales. Diríamos, con más exactitud, que biologiza el efecto de tales factores, al situar, en último extremo, las dificultades y conflictos con el medio en la profunda estructura instintiva del ser humano. Si bien la teoría freudiana del carácter reposa en su concepción de la libido, hay que reconocer que los avatares que sufre esta libido están fundamentalmente condicionados por el ambiente, esencialmente por el ambiente familiar.

Desde este peculiar punto de vista, la idea frommiana del carácter se nos aparece ya, a nuestro entender, no tan lejana a Freud. Pero Fromm no explica las influencias familiares y sociales en términos biológicos; no arraiga los conflictos en la estructura instintiva del individuo; no describe las vicisitudes de los instintos, —sublimaciones y formaciones reactivas—, en el proceso de formación de los rasgos o de la organización total del carácter; rechaza, en una palabra, la teoría de la libido. Esto, evidentemente, lo separa de Freud.

Ambos reconocen la influencia del ambiente en la formación del carácter. Pero creemos que la biologización freudiana da quizás más fuerza a la potencia plástica del mundo familiar y social. En cambio, la teoría frommiana amplía mucho más el punto de vista social y humano, y, sobre todo, confiere mayor sentido y profundidad ética al carácter del hombre.

* * *

Habiendo examinado ya comparativamente, y en una consideración teórica y global, las dos caracterologías, —freudiana y frommiana—, importa evidentemente mucho menos el ir analizando, desde el punto de vista de los rasgos que exhiben, las semejanzas que puedan existir o no entre los tipos de carácter establecidos por cada una de ellas. No obstante, de modo conciso y esquemático, puede intentarse una aproximación en este sentido.

Sin duda, el «carácter receptivo», de Erich Fromm,

tiene una relación obvia con el «tipo oral» de la clasificación freudiana. Más concretamente, se corresponde con el «tipo oral-pasivo» de la sistemática de Abraham. Ambos tipos de carácter vienen a mantener una clase de «relación masoquista» con el mundo. Se trata, diríamos, de un «masoquismo moral».

El «carácter explotador», que describe Fromm, es muy similar también al «carácter oral» de Freud, pero en la variante del «tipo oral-agresivo» de Karl Abraham.

El «carácter acumulativo» o «ahorrativo», de la clasificación de Fromm, tiene una evidente semejanza con el «tipo anal» de Freud, en todos los rasgos que exhibe.

Y la «orientación mercantil del carácter» que dice Fromm, puede ser, en cierto sentido, comparada con el «carácter fálico» de Freud.

Por último, el «carácter productivo», en la clasificación de Erich Fromm, es equivalente al «carácter genital», de la clasificación de Sigmund Freud.

Para terminar, podríamos ofrecer un cuadro comparativo y esquemático como el que sigue:

<i>FROMM</i>	<i>FREUD-ABRAHAM</i>
carácter receptivo-masoquista	tipo oral-pasivo
carácter explotador-sádico	tipo oral-agresivo
carácter acumulativo-destructivo	tipo anal
carácter mercantil-indiferente	tipo fálico
carácter productivo	tipo genital

Pero existe, sin duda, todavía otro problema que no hemos abordado en esta discusión. Evidentemente, Sigmund Freud, con su teoría dinámico-evolutiva de la libido, establece claramente, en una ordenada sucesión cronológica, un esquema psicológico evolutivo de la personalidad humana. En cambio, E. Fromm, —hasta el momento—, no ha establecido ningún esquema psico-evolutivo. Cierta-



mente habla Fromm, —como señala J. Gutiérrez—,¹¹⁷ de una «*etapa materna*» con diversas subfases, —permanencia dentro del claustro materno, dependencia del seno materno, fase de los brazos maternos y fase de la mano materna—; y habla también de una «*etapa paterna*» y de una «*etapa social*» del niño. Pero estas etapas, —puramente descriptivistas—, implican únicamente al polo externo de la relación niño-realidad, —en un sentido cronológicamente sucesivo—, sin tener en cuenta para nada el polo interno de tal relación, es decir, el dinamismo intrapsíquico impulsor de la interrelación misma.

Como se sabe, un punto clave de la teoría psicoanalítica de S. Freud es el de la admisión de procesos inconscientes en el psiquismo. El *inconsciente*, en las formulaciones freudianas, está integrado por todos los contenidos psíquicos que no acceden fácilmente al plano de la conciencia. Estos contenidos pueden aflorar espontáneamente en forma de materiales oníricos diversos, cargados de simbolismo; ocasionalmente, como actos de «parapraxis»; o bien bajo la cobertura, más o menos eficaz, de un síntoma —neurótico o psicótico—. Pero en general, han de ser sacados a la luz e interpretados, —dentro del contexto psicológico del individuo—, por medio del método psicoanalítico.

La cualidad psíquica de lo inconsciente, —moviéndonos en la consideración freudiana de los sectores o instancias del aparato mental—, afecta tanto al YO como al SUPERYO, y desde luego al ELLO. El YO tiene mecanismos inconscientes inherentes, que son responsables de la «censura», de las «resistencias», y de la puesta en marcha de los llamados «mecanismos de defensa» frente a la señal de alarma que viene a representar la ansiedad. El ELLO es rigurosamente inconsciente. Y, en realidad, todo el funcionamiento del SUPERYO lo es también. Puede decirse, por consiguiente, que, en una línea freudiana

117. J. Gutiérrez, "El método psicoanalítico de Erich Fromm", p. 141, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1961.



lo esencial, a la hora de comprender el dinamismo de la psique, son los procesos contenidos en el inconsciente. Y que, realmente, el ELLO y lo inconsciente están íntimamente vinculados, en una relación prácticamente casi de exclusividad.

El ELLO, —el inconsciente por esencia—, es la instancia de las energías psicobiológicas primarias; la instancia primigenia, la más vital, desorganizada, inaccesible y alógica. Contiene todo lo que es constitucional, innato y heredado: *las catexias instintuales innatas; las catexias instintuales ligadas a lo reprimido; y las catexias instintuales vinculadas a unas supuestas huellas mnésicas de experiencias de la humanidad, —intensas, importantes y repetidas—, que han ido depositándose y cristalizando a lo largo del desarrollo filogenético del hombre.* Puede decirse, por tanto, que el ELLO contiene las catexias instintuales. Y puede decirse, en definitiva, que el contenido esencial del inconsciente son estas mismas catexias instintuales.

Las catexias instintuales innatas del inconsciente constituyen la energía básica de los dos grupos de instintos fundamentales: *eróticos y destructivos*; regidos, respectivamente, por el *principio del placer* y por el *principio de repetición*. Ambos instintos fundamentales son energías psicobiológicas, procesos primarios entrópicos, ciegos e irracionales, que tienden única y constantemente a satisfacerse.

Las catexias instintuales ligadas a lo reprimido, son montantes energéticos de instintos que se han conectado a representaciones, recuerdos, experiencias o vivencias que la censura yoica sepultó en los abismos inconscientes. El *proceso de represión* afecta, según Freud, a los impulsos instintivos, sexuales y agresivos, cuya satisfacción resulta incompatible con el «principio de la realidad», que rige el funcionamiento del Yo. Lo reprimido viene a estar constituido, por lo tanto, por todas aquellas representaciones, catectizadas por los instintos, que resultan, diríamos, asociales. Y, en definitiva, parece que la represión (*verdrängung*) es una consecuencia inevitable del proceso de culturalización o de socialización del hombre, en el quehacer de la civilización.

Efectivamente, el hombre, para Freud, tiene una cons-

titución instintiva biológicamente dada, innata, a la que ha de ir imponiendo, en el curso de la vida, toda una serie de restricciones y de cortapisas, en aras de su adaptación social. El inconsciente, lo irracional, lo instintivo que existe en el hombre y que tiende ciegamente a la satisfacción, se enfrenta inevitablemente con la barrera de la censura y con las exigencias ético-ideales del contexto sociocultural en general; en consecuencia, queda limitado. Las fuerzas instintuales que catectizan la actividad humana han de ser empleadas, pues, a través de la *gratificación realística*, —condicionada por el principio de la realidad—; de *formaciones reactivas*; de la *represión*; y de la *sublimación* en actividades cuyos fines sean social y culturalmente más elevados y, por ende, aceptables desde una escala axiológica.

En una palabra, que la idea esencial de Sigmund Freud es que el inconsciente no es otra cosa que una anárquica y caótica amalgama de irracionalidad; una integral operante y dinámica de aspectos, deseos, experiencias y sentimientos de la persona que son indeseables. Y que el hombre, para poder conectarse con el mundo y progresar en él, debe establecer una eficaz defensa a estos procesos inconscientes.

* * *

Carl Gustav Jung, el psicólogo y psiquiatra suizo que fue discípulo de Freud, y que abandonó el grupo ortodoxo en 1913, difiere notablemente de la idea freudiana del psiquismo inconsciente, como es bien sabido.

J. A. C. Brown, resume, en «Freud and the post-freudians», estas divergencias de la siguiente forma: «1) Se dice que la mente inconsciente del individuo contiene no sólo aquellos procesos primitivos que se mantienen reprimidos y a los que se niega la entrada en la conciencia, sino también los aspectos de la vida mental que han sido descuidados durante el desarrollo.

»2) También contiene experiencias personales desapercibidas e ideas que sencillamente han sido olvidadas porque han perdido cierto valor energético.

»3) En la psicología de Jung, el inconsciente perso-



nal, —en el sentido freudiano—, es sólo una fracción relativamente insignificante de la masa total del material inconsciente. Lo que queda por debajo del *inconsciente personal* se conoce como *inconsciente colectivo* o racial, puesto que contiene las creencias colectivas y los mitos de la raza a la que pertenece el individuo. Los niveles más profundos del inconsciente colectivo son el inconsciente universal, común a toda la humanidad, y aún, parecería, a la prosapia simia y animal del hombre».118

Con respecto a los dos primeros puntos, parece indicarse que lo reprimido no tiene que ser necesariamente todo lo irracional, lo instintivo, lo indeseable que hay en el individuo, sino que puede estar constituido también, —y de hecho lo está—, por muchas potencialidades positivas de la persona que han sido descuidadas en el proceso de desarrollo y maduración. Así, lo inconsciente puede ofrecérsenos también, según Jung, como una fuente de insospechada riqueza y humanidad.

Es decir que el «*inconsciente personal*», en un sentido junguiano, comprende «lo que ha sido olvidado, lo que ha sido reprimido, lo que ha sido resentido». Pero este material no es forzosamente inaceptable; está constituido también por potencialidades humanas ignoradas o insuficientemente desarrolladas. Como afirma Freijo: «Somos muchos más —y mucho menos— de lo que sabemos de nosotros mismos. Ocultas tras de nuestra síntesis del Yo, ignoradas de nosotros mismos, aguardan también las más auténticas aspiraciones y posibilidades de valor y de vida: todo lo que pudimos haber sido y no somos, porque el «encanto» de ningún amor lo supo despertar o porque quisimos ignorarlo y ahora nos acompañan como los viejos fantasmas irrealizados de Ibsen»119

Y, junto a la realidad de un «inconsciente personal», Jung postula, —como señala Brown en el apartado tercero—, la existencia de un «inconsciente colectivo». Este «*inconsciente colectivo*» es una *integral de «arquetipos»*. Y los «arquetipos», en las formulaciones junguianas, son

conjuntos ideoafectivos, emocionalmente cargados, que son innatos en el individuo; son estructuras preformadas del psiquismo humano, que vienen a enriquecer y a revitalizar a la experiencia individual. Como escribe Jolande Jacobi: «La suma de los arquetipos significa, por tanto, para Jung, la suma de todas las posibilidades latentes de la psique humana: un material enorme, inagotable, de conocimientos antiquísimos sobre las relaciones más profundas entre Dios, el hombre y el cosmos».120 Los «arquetipos» son, por tanto, algo disposicional, un extenso campo de posibilidades latentes, que, desde el fondo del «inconsciente colectivo», deben de ser elevadas hacia el mundo de la conciencia. El encuentro consciente con los propios arquetipos es, por consiguiente, caminar hacia la realización del «Sí-Mismo».

Resulta, en definitiva y en resumen, que para C. G. Jung, el inconsciente ha venido a extenderse hasta los mismos límites de lo espiritual. Y que si el inconsciente es también positivo, disposicional, potencial y prospectivo, el equilibrio psicológico implicará una dialéctica, una osmosis, una mutua interferencia e interjuego entre lo consciente y lo inconsciente. Ha de existir, pues, siempre, un equilibrio entre ambas realidades. Como escribe Lersch: «Tan exclusivista y funesto resulta el enquistarse en la conciencia cognoscitiva y reflexiva, echando el cerrojo al inconsciente, como peligroso sería el abandonarse por completo a la corriente y a la fuerza de los arquetipos. Conciencia e inconsciente deben estar en comunicación y diálogo mutuo».121

Al igual que Jung, Fromm considera que lo inconsciente en la persona no ha de estar forzosamente constituido por contenidos o materiales indeseables, instintualmente catectizados. Y así escribe: «Nuestro inconsciente, es decir, esa parte de nuestro yo excluida del ego organizado que identificamos con nuestro ser—, contiene lo más bajo

118. J. A. C. Brown, "Freud y los postfreudianos", p. 59, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1963.

119. E. Freijo, "La libertad y la personalidad en la antropología contemporánea", en "Salmanticensis", 8 (1961).

120. Jolande Jacobi, "La psicología de C. G. Jung", pp. 85-86, Espasa Calpe, Madrid, 1963.

121. Philipp Lersch, "La estructura de la personalidad", p. 580, Scientia, Barcelona, 1962.



y lo más alto, lo peor y lo mejor».¹²² Es decir, que viene a afirmar, —como lo hizo Jung—, que muchas veces lo que se reprime no son, diríamos, los aspectos más «bajos» del individuo, sino, muy al contrario, sus potencialidades más humanas y constructivas. Sin embargo, la concepción frommiana desprovee al inconsciente del carácter espiritualista, místico-religioso, que le había conferido C. G. Jung, para poner un mayor énfasis en los factores socio-culturales. Quiere decirse que el individuo reprime o desarrolla insuficientemente sus dimensiones positivas, en aras de la adaptación al statu quo imperante. Es más, que este statu quo imperante imprime modificaciones y cambios constantes en el carácter de las personas, negando expresión a las cualidades que no interesan para el mantenimiento del status y facilitando, ampliamente y por todos los medios, el desarrollo de otras que contribuyen decididamente a su sostenimiento. Como se ve, la orientación es diferente a la junguiana. Nos encontramos muy cerca de Otto Rank, y en evidente paralelismo con Harry Stack Sullivan.

Como se sabe, *Otto Rank* (1884-1939) habla de tres tipos de personalidad posibles. En primer lugar, del «*hombre medio*», plenamente adaptado, sin conflictos, que ha llegado a un grado máximo de identificación con las exigencias del ambiente. En segundo lugar, del «*individuo neurótico*», que vive un continuo y dramático conflicto entre su no-conformismo y su profundo miedo a la soledad y a la individualidad. Y en tercer lugar, del «*artista creador*», del hombre que ha llegado a afirmarse a sí mismo, que ha desarrollado plenamente su individualidad, su voluntad y su creatividad. El «*artista creador*», es, como escribe Rank, «la personalidad fuerte con su voluntad autónoma, que representa la creación superior de la integración de voluntad y espíritu»; es la personalidad que puede «elaborar sus pautas más allá de las identificaciones de la normalidad del superyo con una formación ideal que constantemente guía y ordena esta voluntad creado-

122. E. Fromm, «*Psicoanálisis y Religión*», p. 126, Psique, B. Aires, 1967.

ra en términos de la personalidad».¹²³ En definitiva, lo que está queriendo decir Rank, con su concepción del «artista creador», es que *la adaptación al medio social conlleva, a menudo, un insuficiente desarrollo de la personalidad, una represión de la autonomía y de la creatividad. Esta concepción de Otto Rank, —si se quiere más socializada—, ha venido, sin duda, a impregnar las ideas de Erich Fromm; el influjo es bien patente.*

Harry Stack Sullivan, el psiquiatra americano, que murió en París en 1948, y que, junto con *Karen Horney* y con el propio *Fromm*, pertenece a la llamada «*Escuela Cultural*» del *Psicoanálisis*; en el desarrollo de su teoría del «*sistema propio*» o del «*autodinamismo*», piensa, igualmente, que los aspectos positivos y creadores de la personalidad pueden ser reprimidos o «*disociados*» por un anhelo de seguridad y una búsqueda de aceptación social. El «*sistema propio*» o el «*autodinamismo*» está constituido por todos aquellos aspectos o cualidades del individuo que han sido aceptados desde fuera, por las personas significativas, desde la niñez; está constituido, pues, por toda una serie de contenidos, mecanismos y procesos tendentes a conseguir un sistema sólido de seguridad, a través de la aprobación social. Prácticamente, el «*autodinamismo*» o el «*sistema propio*» es, diríamos, un sistema consciente. Y todo lo que se halla al margen de él, se encuentra reprimido, «*disociado*» o «*selectivamente desatendido*»; en términos freudianos, todo lo que no pertenece al «*sistema propio*» es preconscious o inconsciente. Una cosa es evidente: si el «*autodinamismo*» se va constituyendo a través de las primeras infantiles experiencias con las personas significativas; si estas primeras experiencias son «*inhibitorias, derogatorias, de rechazo o de algún otro modo destructoras*, entonces, los aspectos positivos de la personalidad serán obligados a su «*disociación*».¹²⁴ Y esta concepción discurre en evidente paralelismo con las ideas frommianas.

123. Otto Rank, «*Will therapy and truth and reality*», pp. 265-266, Knopf, Nueva York, 1947.

124. Clara Thompson, op. cit., p. 97.



Como dejamos dicho, en la concepción frommiana, —influenciada, sin duda, por las ideas de Jung y de Rank— el inconsciente, —todo lo que se encuentra excluido del campo del yo organizado—, contiene «lo más bajo y lo más alto, lo peor y lo mejor». Es una integral de potencialidades, de anhelos, de miedos, de ideas y de percepciones que han sido «excluidas de nuestra organización consciente». Y, según Fromm, el hombre ha de acercarse a toda esta vida sin organizar, que está excluida de la conciencia, «no como si fuera un dios a quien debemos venerar o un dragón a quien matar, sino humildemente, con un profundo sentido del humor en el cual vemos esa otra parte de nosotros tal como es, sin horror y sin miedo».¹²⁵ Se habla aquí, por tanto, y como en Jung, de una dialéctica, de una osmosis, de una comunicación entre las dos caras de la personalidad, entre lo que es consciente y lo que está disociado. Y en este diálogo entre las dos «realidades», —consciente e inconsciente—, «conservamos la individualización de nuestro ego, pero experimentamos este ego único e individualizado como sólo una de las infinitas versiones de la vida, como una gota del océano distinta e igual a todas las demás gotas que son también modos particularizados del mismo océano».¹²⁶ En una palabra que el hombre, que el hombre concreto —por necesidad— únicamente puede realizar una limitada parcela de todo el abanico de posibilidades y de potencialidades humanas que posee; todas las demás posibilidades y potencialidades han de ser excluidas, disociadas. Este es, en definitiva, el inconsciente frommiano.

Pero, sin duda, lo más importante en Fromm es el haber señalado que esa otra polaridad de nuestra vida psíquica, que es el inconsciente, viene a ser fuertemente condicionada por la experiencia de la realidad, de la concreta realidad sociocultural que al hombre le toca vivir. Esa realidad sociocultural, con sus patrones dominantes, con su statu quo establecido, puede ser, o no, propicia para el

125. E. Fromm, "Psicoanálisis y Religión", op. cit., p. 126.

126. Id., p. 127.

desarrollo de las potencialidades humanas, y desde luego es el origen de las represiones que hemos de imponer a nuestro yo. De este modo, todas nuestras potencialidades y nuestras experiencias más íntimas y personales se hacen inconscientes, y quedan cubiertas tras una estructura del carácter, tras un modo de existencia activa, que, en el fondo, nos ha sido impuesta por la presión-opresión social.

Según quedó dicho en otro lugar de esta exposición, E. Fromm considera que las actitudes u orientaciones fallidas de la persona en el proceso de vivir, —actitudes u orientaciones que se encuentran entremezcladas, constituyendo diversos síndromes del carácter, con una u otra orientación predominante—, dependen, en último término, de los patrones sociales dominantes. Es la cultura, la estructura socio-económica de la sociedad, la «circunstancia», —que diría Ortega—, la que viene a determinar, en su mayor parte, el predominio de cualquier orientación o actitud dentro del carácter. En este sentido, escribe Fromm: «..., 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».¹²⁷

Quedó dicho también que la sociedad moldea a los individuos en el sentido que conviene al sistema imperante, a través del «carácter social». El «carácter social», dependiente de la forma de producción y de la estructura social resultante, y de todos los medios de influencia de que dispone una sociedad, es el resultado de un proceso de *adaptación dinámica a la cultura*. En este proceso de

127. E. Fromm, "Ética y Psicoanálisis", op. cit., p. 87.



adaptación dinámica 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 —de manera inconsciente—, 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.

La dinámica del «carácter social» es, pues, inconsciente, y, desde luego, siempre tendiente, como fuerza energética y operante, a que los individuos encajen y funcionen perfectamente como autómatas, y resulten útiles al sistema socio-político-económico.

El papel de la educación en la formación del «carácter social» es de primer orden, ya que Fromm considera que los métodos educativos en boga, que los métodos educativos que se aplican, son 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 no es otra cosa que la expresión más fiel del «carácter social» imperante.

Queremos señalar aquí, que una concepción muy similar a la que tiene Fromm del «carácter social», se encuentra también en Wilhelm Reich, en su «Análisis del Carácter», en 1933. En su posición primordialmente socio-política, Reich se expresa del siguiente modo: «todo orden social crea las formas de carácter que necesita para su preservación. En la sociedad de clases, la clase gobernante asegura su posición con la ayuda de la educación y la institución de la familia, haciendo de sus ideologías las ideologías que rigen a todos los miembros de la sociedad. Se trata más bien de un proceso de penetración profunda en cada nueva generación, de la formación de una estructura física que corresponde al orden social existente, en todos los estratos de la población».¹²⁸

128. W. Reich, "Character Analysis", Orgon Institute Press, N. York, 1945.

Sin duda alguna, las similitudes conceptuales que, en cierto sentido, pueden encontrarse entre E. Fromm y W. Reich, desde una óptica sociogenética de examinar la teoría del inconsciente y la teoría del carácter, dimanan de que ambos autores han partido inicialmente de S. Freud y de K. Marx, en un intento de lograr una síntesis dialéctica de los dos pensadores. Como es bien sabido, Wilhelm Reich (1897-1957), originariamente freudiano ortodoxo, perteneció al partido comunista obrero austríaco, y trató de asimilar bien la ideología marxista. Y E. Fromm, —también freudiano en un principio, y además sociólogo—, siempre ha intentado establecer un puente entre el psicoanálisis y el marxismo.

K. Marx afirma, en la «Ideología Alemana», que «no es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida quien determina la conciencia». Y, en último término, —en la ideología marxista—, lo que determina a la vida misma es la existencia social, es decir, la estructura y dinámica de la sociedad.

En este sentido, K. Marx habla pues de la *naturaleza social de la conciencia*, y piensa también que esta conciencia es, en gran medida, una «*pseudoconciencia*», ya que depende, en esencia, no de una actividad personal totalmente espontánea y libre, sino de la potencia psicoplástica de las fuerzas sociales y económicas operantes al margen de la persona y sobre la persona misma. Se alude así a un «*inconsciente social*», como integral dinámica de las experiencias, de las potencialidades y de las disponibilidades humanas que una sociedad dada ha hecho reprimir. Esta es, sin duda, la idea fundamental recogida por Fromm y Reich de K. Marx. Pero, ciertamente, esta idea fundamental ha llegado a adquirir una dimensión antropológica mucho más profunda en Fromm que en Reich.

Desde el punto de vista frommiano, la conciencia es pues, en resumen, el «*hombre social*», con todas las limitaciones y cortapisas que le ha impuesto la situación socio-político-económica. Y el inconsciente es, entonces, el «*hombre total*» —es decir, todo lo que el hombre puede potencialmente ser—, menos la parte sociogenéticamente moldeada y cristalizada por la sociedad. De este modo,



según Fromm, para que el hombre pueda entrar en pleno contacto con toda su «humanidad» ha de trascender a su sociedad misma, elucidando críticamente la forma en que ésta le influye —le dificulta o le favorece—, en un insight tremendamente auténtico y, por ende, erizado de dificultades.

Es evidente que *en el contexto en que se mueve Fromm el papel de la sexualidad ha quedado minimizado con respecto a Freud*. Ciertamente, admite que en el hombre la sexualidad, junto con otras necesidades fisiológicamente condicionadas, es una parte inevitable de la naturaleza humana. Pero la satisfacción de esta sexualidad viene a estar determinada por la razón humana, y por patrones culturales y sociales. Y, por otra parte, en tanto el hombre es humano, la satisfacción de esa simple necesidad instintiva no basta para hacerle feliz, ni basta siquiera para mantenerle mentalmente sano. La sexualidad y su satisfacción no son las fuerzas dominantes; lo verdaderamente dominante son las «necesidades» del hombre procedentes de su peculiar «situación» humana; lo dominante en el hombre es el dar un sentido auténtico, un verdadero sentido, dentro del contexto de un «amor productivo», en una amorosa entrega de sí mismo en una plenitud existencial.

En resumen, *la sexualidad ya no es para Fromm la fuerza básica que motiva las pasiones y los deseos humanos. Esta fuerza básica hay que buscarla, por el contrario, en la «situación humana», en las condiciones mismas de la existencia del hombre*. Y, sin duda, la solución del problema de la existencia del hombre no puede residir, —como pretende Reich—, en una mera liberación sexual, mecanicista y a ultranza, sino, por el contrario, en una *praxis de realización personal*. Y tal realización personal, —en una línea frommiana—, implica la libre y espontánea incorporación a la realidad humano-social, a través del ideal de un amor, de un pensamiento y de un trabajo «productivos». Y solamente así, actuando, amando y comprendiendo, el hombre conseguirá su ataraxia, su felicidad, su salud mental y, en consecuencia, su verdadera y auténtica satisfacción sexual.

Como ya es bien sabido, la teoría freudiana del Complejo de Edipo es piedra angular en el psicoanálisis ortodoxo. Dicho «complejo» o «conflicto» edípico viene a desarrollarse, según Freud, entre los tres y los cinco años, en el curso de la llamada «fase fálica» de la evolución de la sexualidad. Se trata de un hecho de profunda rai-gambre biológica, y, desde luego, incontrovertible y obligado en el curso de la ciclomorfosis humana, y de cuya liquidación y superación dependerá la integración y la madurez del individuo, y la formación del SUPERYO y de la conciencia moral, y aún la misma salud psíquica.

En las formulaciones freudianas, el Complejo de Edipo está profundamente impregnado de sexualidad. Existe en el niño un fuerte sentimiento de atracción sexual hacia la madre. Y junto a estos sentimientos de naturaleza libidinal, juegan también un papel dinámico fundamental los celos, el resentimiento y la agresividad contra el padre.

Puede decirse, por consiguiente, que la relación edípica del niño con la madre es puramente libidinal. Esto es, la libido, de narcisista, se ha convertido en objetual, y se ha proyectado con inusitada energía, como primer objeto exterior, sobre la madre. Idénticamente, pero mutatis mutandis, ocurre en las niñas (Complejo de Electra).

Hay que subrayar, al mismo tiempo, que la relación

de Edipo implica una ambivalente actitud, de hostilidad y de agresividad, por un lado; y de admiración y de idealización, por el otro, hacia el padre. Esta ambivalencia afectiva tiene indudablemente una considerable importancia, y supone una vivencia contradictoria y conflictual para la mente infantil.

Finalmente, el «temor de la castración» acaba con el conflicto edípico. El niño renuncia a sus deseos incestuosos, cede ante los imperativos ético-normativos del padre, e internaliza las propias normas paternas. Estamos ya en los orígenes del SUPERYO. Y aparece así el SUPERYO como el heredero de la autoridad paterna incorporada. Tal es, en resumen, la teoría freudiana del «complejo de Edipo».

Es interesante señalar que Freud considera que a partir de la peculiar situación edípica, se determina propiamente el sexo psicológico del individuo. Y, en efecto, la protoactividad masturbatoria del infante choca inevitablemente con las severas y exigentes normas paternas; el «temor de castración», por violar dichas normas prohibitivas, viene a liquidar el Complejo de Edipo y surge, como consecuencia, —según dijimos—, la identificación del niño con el padre, la internalización de su autoridad, y la consiguiente aceptación del papel masculino.

En el caso de la niña, las cosas ocurren, mutatis mutandis, siguiendo un proceso sustancialmente idéntico. Pero el complejo o temor de ser castrada no es la inevitable consecuencia del conflicto edipiano, sino, por el contrario, su misma causa. Quiere decirse que la niña, al verse privada del falo masculino, se adhiere libidinalmente al padre, —como poseedor de tal órgano—, y se coloca en una situación de ambivalente enfrentamiento afectivo con la madre. Comienza así a vivenciar la turbulenta y conflictual situación de Edipo, o, si se prefiere, de Electra. De la liquidación de tal situación, de la resolución de tal conflicto, surgirá la identificación de la niña con la madre, la internalización de sus normas y la misma aceptación del papel femenino. Pero, indudablemente, se comprende que, dado este planteamiento, las cosas son sensiblemente más complejas que para el niño. En el caso de éste, la identificación con el padre nace frente al

peligro, —inminente y desde luego orgánico—, de la castración; en la niña, en cambio, la vivencia de privación fálica que ya posee, cambia el mecanismo: lo más que puede hacer es atribuir a la madre el hecho de su castración. De ahí que, como escribe Ancona, «en la profundidad de la psique toda mujer viva su propia conformación genital como si se tratara de una herida que afea, y que, por lo general, sea más fácil en la mujer que en el hombre hallar una superación incompleta del complejo edípico: lo muestra el hecho de que existen más mujeres con tendencias masculinas que hombres de aspecto femenino; y parece que el cuerpo social ha comprendido intuitivamente —y justificado— las causas de esta diversidad, ya que acepta más fácilmente el primer caso que el segundo».¹²⁹

La conflictual situación de tensiones afectivas, poderosas, contradictorias y operantes, que vive, —diríamos, dramáticamente—, el niño en la fase edipiana, se resuelve favorablemente, —según hemos dicho—, cuando sobreviene la identificación con el progenitor del mismo sexo, la introyección subsiguiente de sus imperativos ético-normativos y la formación de la instancia superyoica. Pero esta resolución satisfactoria no siempre tiene lugar; se da seguramente una dialéctica entre factores constitucionales y factores procedentes del ambiente, —sobre todo, del entorno familiar—, que pueden entorpecer o inhibir intensamente la evolución natural del conflicto. Estos factores de perturbación provocan fijaciones libidinales más o menos intensas, que proporcionan ulteriores pautas inmaduras de conducta. E indudablemente, si las situaciones y las exigencias vitales por las que va atravesando el sujeto a lo largo de su periplo biográfico-existencial, exigen una integración y una madurez mayores que las que el YO posee, se desarrolla entonces una neurosis.

Sin duda, según la exégesis freudiana, en el fondo de toda neurosis puede encontrarse un conflicto de Edipo no resuelto o imperfectamente resuelto. Aunque las fijaciones y los «trastornos» más importantes sean orales o anales, determinan evidentemente una estructura y diná-

129. L. Ancona, op. cit., p. 72.



mica ya anómala del Complejo de Edipo, y una dificultad más o menos considerable, para su resolución. Pero, aparte de esto, clásicamente existen unas neurosis que se catalogan como propiamente edipianas, es decir, dependientes de perturbaciones o «fallos» acaecidos en la última fase de la evolución y desarrollo instintual del niño y de la maduración del YO. Son éstas: la neurosis fóbica o histeria de angustia y la histeria de conversión. Sin embargo, se hace preciso aclarar que, en clínica, existen fobias que no se desarrollan tanto en función de un conflicto edípico, como en relación con un importante quantum de fijación libidinal en períodos pregenitales del desarrollo, y una considerable regresión del resto de la libido madurada a una organización de este tipo.

Sin pretender entrar a fondo —porque no es el momento— en la teoría clínica y psicodinámica psicoanalítica, digamos también —para resaltar la importancia que en la teoría freudiana tiene el complejo de Edipo— que dicho complejo, insatisfactoriamente resuelto, tiene mucho que ver en los problemas de identificación sexual. En algunos tipos de homosexualidad existe lo que se llama un «Edipo invertido», en el cual las conexiones afectivas y libidinales más fuertes se establecen, desde la infancia, hacia el progenitor del mismo sexo, creándose una competencia con el progenitor del sexo opuesto. En otros casos de homosexualidad, el Complejo de Edipo ha sido tan enérgico, y el miedo del niño frente a la figura paterna tan intenso, que se ha producido un mecanismo de evasión a través de una liga afectiva de naturaleza masoquista con el padre; en la niña el proceso es similar.

La importancia nuclear que el Complejo de Edipo tiene en el psicoanálisis freudiano desborda ampliamente el terreno de la psicología misma. Como se sabe, —desde un punto de vista sociológico—, según Freud, las instituciones sociales nacen de procesos psíquicos capaces de superar el remordimiento edípico, por el incesto y por el crimen primitivo de la humanidad. La evolución de la humanidad, desde la horda hasta la organización social, pasa, por tanto, según Freud, por fases similares a las que la psicología genética freudiana descubre en el niño.

Al igual que el SUPERYO nace de la resolución del

conflicto edípico, la idea de Dios, según Freud, nace de la extroyección del padre, sublimado en el cielo.

Para terminar, digamos que si la base de la adaptación a las normas sociales se establece a través del SUPERYO, la resolución y sublimación del Complejo de Edipo será de vital importancia para dicha adaptación. En otro momento, insistiremos, de nuevo, sobre estos aspectos. Quede, de momento, enfatizado el valor que Freud concede al Complejo de Edipo.

* * *

Erich Fromm vincula el Complejo de Edipo a un problema básico de autoridad, desprovéyendolo de los factores propiamente libidinales. Se trata, en definitiva, de un proceso de rebelión filial, en el contexto autoritario de la sociedad patriarcal.

En principio, parte Fromm de una reinterpretación del mito de Edipo, basándose no solamente en la tragedia de Sófocles «Edipo Rey», sino en toda la trilogía, —«Edipo Rey», «Edipo en Colono» y «Antígona»—. Según la hermenéutica frommiana, las tres obras ofrecen una evidente continuidad de sentido; el conflicto entre Layo y Edipo; Edipo y sus hijos, —Etéocles y Polinices—; y Creonte y Hemon, no traduce otra cosa que un patético enfrentamiento paterno-filial, en una atmósfera represiva de autoritarismo patriarcal.

Según Erich Fromm, el elemento dinámico más importante que juega en la trama de «Edipo Rey» no es la relación afectivo-incestuosa entre Edipo y Yocasta, sino la victoria de Edipo, que acaba ocupando el lugar del padre, y obteniendo así todas sus prerrogativas, incluido, —como elemento secundario—, el acceso sexual a Yocasta. En «Edipo en Colono» vuelve a repetirse, —para Fromm—, la misma dinámica de la competición paterno-filial, bajo la forma de la pugna entre Edipo y sus hijos. Y, por último, en «Antígona», el asunto central es otra vez, —para Fromm—, el mismo conflicto entre la autoridad patriarcal y los hijos, expresado en el enfrentamiento entre Creonte y su hijo Hemon. Para Fromm, esta comunidad temática entre las tres obras tiene una capital



importancia, y ayuda a entender la teoría del Complejo de Edipo desde otra perspectiva que la propiamente freudiana. Según E. Fromm, aunque Sófocles no llegara a concebir las tres tragedias como una trilogía, es indudable que pueden interpretarse como un todo único e integral, ya que parecería absurdo que Sófocles tratara de describir el destino de Edipo y sus hijos en tres obras sin pensar en una cierta coherencia interna del todo.

Como el propio Fromm afirma, su interpretación del mito de Edipo, se basa en los análisis que Bachofen hizo de la mitología griega, y en los estudios antropológicos de L. H. Morgan y de Robert Briffault. Como es sabido, según estos autores, en los comienzos del desarrollo histórico de la humanidad imperaba un matriarcado, un orden matriarcal y unas religiones matriarcales. Ulteriormente, la evolución derivó hacia el establecimiento de un sistema patriarcal monogámico, y de unas religiones patriarcales. Y, sin duda, —según ellos— siempre se ha dado una constante controversia entre ambos órdenes culturales, religiosos y sociales. Mientras que el orden matriarcal venía a caracterizarse por la libertad, la igualdad y la fraternidad; por una preponderancia de los lazos sanguíneos y naturales, y por una aceptación pasiva de todos y cada uno de los fenómenos de la madre naturaleza; el sistema del patriarcado monogámico, en cambio, enfatizaba más bien, una estructura basada en la autoridad, en la ley, en la jerarquía, en la razón, —y no tanto en los lazos afectivos—, y en los esfuerzos del hombre por dominar y por cambiar los fenómenos de la naturaleza.

En definitiva, *Erich Fromm interpreta el mito de Edipo desde este punto de vista de la teoría del matriarcado de Bachofen*, y desde las tres obras de Sófocles, —Edipo Rey, Edipo en Colono y Antígona—, *como la expresión de la eterna rivalidad, de la constante y tenaz lucha entre los antagónicos principios matriarcales y patriarcales.*

Consecuentemente con esta interpretación, —pasando ahora a la consideración del Complejo de Edipo—, *Fromm afirma el relativismo histórico de dicho complejo*; dicho de otra forma, el Complejo de Edipo es sintomático de la sociedad patriarcal monogámica, y no tiene razón de darse en sociedades o en sistemas no-patriarcales. Y, por

otra parte, afirma también que el Complejo de Edipo, tal y como aparece en nuestra cultura, no es la expresión de una incestuosa sexualidad infantil, sino en general, de un conflicto paterno-filial, en contra de la represiva autoridad paterna; se trata, si se quiere, —como él interpreta en el mito—, de la pugna entre un principio de libertad y un principio de autoridad, entre una forma matriarcal de vida y un orden patriarcal, rígido, jerárquico y autoritario.

En definitiva, son dos los presupuestos básicos de la teoría frommiana acerca del Complejo de Edipo. Primero: que dicho complejo está sujeto a un evidente relativismo histórico-social. Y segundo, que, *tal y como aparece en nuestra cultura, la situación edipiana no depende de factores eróticos o libidinales, sino principalmente de una rivalidad con el padre, en el contexto patriarcal de la sociedad.*

El niño, en la fase edípica, trata, —según Fromm—, de liberarse de la dependencia de los padres, y de conquistar su propia individualidad. Ciertamente, admite que puede revestir, en muchas ocasiones, un aspecto sexual, pero este aspecto no es, —para Fromm—, la causa esencial del complejo, sino la consecuencia de una actitud erotizante y neurótica que pueden adoptar los padres. Pero, en modo alguno, esta fenomenología de naturaleza erótica, sexual, incestuosa, tiene una validez universal, ni aún en nuestro momento histórico. Por otra parte, —según Fromm—, el Complejo de Edipo, —que era punto nodal en la exégesis freudiana de las neurosis—, no mantiene una relación de causalidad con dichas neurosis; más bien, tanto el complejo edípico como la neurosis surgen de la misma dialéctica entre el afán de independencia, de realización y de autonomía, y las normas restrictivas patriarcales y sociales que obstaculizan intensamente este camino de la individualidad.

Resulta obvio que la teoría que Erich Fromm expone sobre el Complejo de Edipo *deja entrever claramente la influencia de las más puras formulaciones de Otto Rank.* También Rank reinterpreta el mito edipiano y formula la teoría del complejo desde el punto de vista de un enfrentamiento filial con los principios paternos.

Como es sabido, Rank piensa que la sociedad humana, partiendo de una primitiva estructura tipo familia-grupo, —en la que los niños pertenecían al grupo de las madres—, ha evolucionado hacia el sistema patriarcal, pasando por un matriarcado. Y es precisamente en este sistema patriarcal donde comienza el conflicto: conflicto que ha aparecido, fiel y dramáticamente representado, en la mitología griega.

Para Rank, el individuo, que no conoce las relaciones entre procreación y nacimiento, que se cree inmortal, y que aún no ha aceptado y asimilado el principio patriarcal imperante, choca, inevitablemente, con dicho principio. Por otra parte, se da una pugna entre la búsqueda de autonomía por parte del hijo, y la falta de independencia que le imponen las restricciones paternas. Estas dos facetas son precisamente, en el psicoanálisis rankiano, los elementos dinámicos básicos del conflicto edipiano. La faceta erótico-incestuosa no es otra cosa que la expresión de una tendencia regresiva del individuo.

* * *

Si bien la teoría del matriarcado, de Bachofen y afines, puede ponerse en tela de juicio, —y de hecho no admitirse—, parece que, por los modernos estudios antropológicos y sociológicos, hay que aceptar, plenamente, la relatividad cultural e histórica del Complejo de Edipo. En este sentido se han dirigido, por ejemplo, las investigaciones de Westermack y de Malinovski. Sin duda, la estructura del complejo, tal y como la describió Sigmund Freud, en la Viena de principios de siglo, no ha de tener, por fuerza, validez universal. Hemos de pensar que en una sociedad como la actual, que tiende, —cada vez más—, hacia la minimización de la familia y de la autoridad paterna, y hacia una presión social, —externa—, cada vez más operante y homogeneizante, el patrón psicoanalítico freudiano del conflicto padre-hijo ha de perder validez y fuerza. Parece, pues, que, según esto, la nueva visión aportada por Fromm ha de ser más justa. No obstante, se hace preciso el reconocer el enorme mérito de Freud al atalayar, —profunda y certeramente—, la im-

portancia del contexto familiar en el desarrollo psicológico del individuo. El haber descrito el Complejo de Edipo completo, con las ambivalentes actitudes del niño hacia ambos pregenitores, y el haberlo puesto en conexión con los desarrollos neuróticos de la personalidad, supone el reconocer a la compleja maraña de emociones y de afectos, que se traban y enlazan en el seno familiar, como un elemento plástico de la personalidad de primer orden. Y, ciertamente esto es un hecho indudable. Las neurosis, en el fondo, no son otra cosa que un proceso de aprendizaje errado, en el cual se han ido constituyendo toda una serie de estereotipias dinámicas de la conducta, inauténticas e inadecuadas. Y en este aprendizaje errado o fallido tienen mucho que ver las pautas asimiladas durante la educación familiar.

Desde otro punto de vista, si se analiza el Complejo de Edipo en la teoría de Freud, puede verse como, detrás de los elementos sexuales, hay también un profundo problema de autoridad, como en la interpretación de Fromm. La situación edípica implica una tensión generacional, en la cual el niño trata, —diríamos—, de imponer su YO a las normas familiares. Por ello, creemos que, en este sentido, Erich Fromm no ha hecho más que desexualizar la misma teoría freudiana, actualizarla en parte, y puntualizar ciertas facetas, desde una perspectiva más sociológica.

En resumen, desde el concreto punto de vista frommiano, el complejo afectivo-sexual-incestuoso que describe Freud se denomina impropriamente Complejo de Edipo. Existe, sin embargo, —afirma Fromm— «un complejo que merece totalmente el nombre de Complejo de Edipo: la rebelión del hijo contra la presión de la autoridad del padre, autoridad basada en la estructura patriarcal, autoritaria de la sociedad».¹³⁰ Y, en último término, tal rebelión filial contra la autoridad paterna remite, en el fondo, según Fromm, a una rebelión, —más profunda y más general—, de la persona contra el mis-

130. E. Fromm, "El complejo de Edipo y su mito", en *"La familia"*, de Fromm, Horkheimer, Parsons y otros, pp. 217-245, Ediciones Península, Barcelona, 1970.



mo contexto autoritario de la sociedad. Lo que ocurre es que la persona, —el niño—, no entra, en un principio, en contacto directo con la sociedad sino a través de la familia. Y en tal familia, —como agencia psicológica de la sociedad—, se concreta de entrada, tal básico conflicto de autoridad. Y ciertamente, aunque hoy se insista mucho, —como hace, por ejemplo H. Marcuse—, en la declinación de la importancia de la familia en favor de la importancia misma de la presión-opresión directa de la sociedad tecno-burocrática sobre el individuo, creemos, —como E. Fromm—, que todavía la urdimbre familiar es un factor princeps en el desarrollo psicológico de la persona; y que en tal urdimbre familiar cristalizan primeramente los procesos de identificación individual y los procesos conflictuales con el contexto social, ya que la familia, —como dice Fromm—, es efectivamente la agencia psíquica de la sociedad, que cumple, —en general—, fielmente con las exigencias irracionales y alienantes de tal sociedad.

Para Fromm, S. Freud constató la sexualidad infantil, constató también la frecuente presencia de adhesiones simbióticas parentales en los hijos, y observó además la inusitada frecuencia e importancia de los conflictos padre-hijo. De ello dedujo una cadena causal, basando el segundo fenómeno, —es decir, la vinculación simbiótico-afectiva con el padre o con la madre—, en el primero, —esto es en la sexualidad infantil—; y centrando el tercer fenómeno en torno a una ambivalente rivalidad sexual. Para Fromm, en cambio, esta cadena causal entre los tres fenómenos es una reducción muy simplista. Existe sexualidad infantil, existen adhesiones endotímicas insuperadas con las figuras parentales, y existen también indudables tensiones paterno-filiales, pero estos tres fenómenos no tienen por qué necesariamente estar encadenados en una mecánica reductivo-causal. Así, la vinculación con la madre no tiene que ser esencialmente sexual, sino que suele deberse mucho más, según Fromm, a una actitud sobre-protectora y dominadora por parte de la madre. Y así también la rivalidad padre-hijo es propia —y peculiar— de las sociedades patriarcales, no como pugna propiamente sexual, sino como pugna fundamental y básica entre el

anhelo de libertad e independencia y las normas parentales —y sociales— coercitivas y coartadoras. Por ello, E. Fromm cree que en una sociedad en la que se respetara de verdad, —desde el seno de la familia hasta la organización social misma en general—, la integridad y la peculiaridad de cada individuo, —y por ende, de cada niño—, el Complejo de Edipo, como situación conflictiva de origen sociogenético, no llegaría a darse.

En definitiva, E. Fromm, más que de Complejo de Edipo, habla, en realidad, de «Complejo patricéntrico». Dicha nomenclatura aparece ya en su trabajo «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie» («La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social») de 1934, de su época freudiana. Tal «complejo patricéntrico» se caracteriza, según Fromm, por una dependencia afectiva, ansiosa y ambivalente, respecto de la autoridad paterna, por una identificación ansiosa, superyoica y ambivalente con dicha autoridad paterna, y por importantes y profundos sentimientos de culpabilidad, porque existe siempre un arco tensional entre el comportamiento de la persona y las exigencias ético-normativas de su instancia superyoica, —de su padre introyectado—. Este «complejo patricéntrico» es también modelado, según Fromm, por los procesos psicológicos que acaecen en el padre mismo, desde el punto de vista de la función social y humana y económica del hijo esperada por el padre. Tal es, en último término, la situación patricéntrica o, si se prefiere, la situación edipiana, propia y peculiar de una sociedad patriarcal. Indudablemente, —como Fromm mismo admite—, Freud descubrió, en realidad, los rasgos más característicos del complejo patricéntrico, pero los sexualizó y quiso convertirlos en algo inherente a la naturaleza humana misma, cuando ciertamente son algo, —según Fromm—, de la más pura raigambre sociogenética. Así, en un orden social matriarcal no aparecería, según Fromm, el «complejo patricéntrico», sino más bien un «complejo» o «situación matricéntrica» que vendría a caracterizarse por «un sentimiento de confianza optimista en el amor incondicional de la madre, sentimientos de culpa más escasos, un superyo mucho más débil y una mayor capacidad para el placer y la dicha. Junto con estos



mo contexto autoritario de la sociedad. Lo que ocurre es que la persona, —el niño—, no entra, en un principio, en contacto directo con la sociedad sino a través de la familia. Y en tal familia, —como agencia psicológica de la sociedad—, se concreta de entrada, tal básico conflicto de autoridad. Y ciertamente, aunque hoy se insista mucho, —como hace, por ejemplo H. Marcuse—, en la declinación de la importancia de la familia en favor de la importancia misma de la presión-opresión directa de la sociedad tecno-burocrática sobre el individuo, creemos, —como E. Fromm—, que todavía la urdimbre familiar es un factor princeps en el desarrollo psicológico de la persona; y que en tal urdimbre familiar cristalizan primeramente los procesos de identificación individual y los procesos conflictuales con el contexto social, ya que la familia, —como dice Fromm—, es efectivamente la agencia psíquica de la sociedad, que cumple, —en general—, fielmente con las exigencias irracionales y alienantes de tal sociedad.

Para Fromm, S. Freud constató la sexualidad infantil, constató también la frecuente presencia de adhesiones simbióticas parentales en los hijos, y observó además la inusitada frecuencia e importancia de los conflictos padre-hijo. De ello dedujo una cadena causal, basando el segundo fenómeno, —es decir, la vinculación simbiótico-afectiva con el padre o con la madre—, en el primero, —esto es en la sexualidad infantil—; y centrando el tercer fenómeno en torno a una ambivalente rivalidad sexual. Para Fromm, en cambio, esta cadena causal entre los tres fenómenos es una reducción muy simplista. Existe sexualidad infantil, existen adhesiones endotímicas insuperadas con las figuras parentales, y existen también indudables tensiones paterno-filiales, pero estos tres fenómenos no tienen por qué necesariamente estar encadenados en una mecánica reductivo-causal. Así, la vinculación con la madre no tiene que ser esencialmente sexual, sino que suele deberse mucho más, según Fromm, a una actitud sobre-protectora y dominadora por parte de la madre. Y así también la rivalidad padre-hijo es propia —y peculiar— de las sociedades patriarcales, no como pugna propiamente sexual, sino como pugna fundamental y básica entre el

anhelo de libertad e independencia y las normas parentales —y sociales— coercitivas y coartadoras. Por ello, E. Fromm cree que en una sociedad en la que se respetara de verdad, —desde el seno de la familia hasta la organización social misma en general—, la integridad y la peculiaridad de cada individuo, —y por ende, de cada niño—, el Complejo de Edipo, como situación conflictiva de origen sociogenético, no llegaría a darse.

En definitiva, E. Fromm, más que de Complejo de Edipo, habla, en realidad, de «Complejo patricéntrico». Dicha nomenclatura aparece ya en su trabajo «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie» («La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social») de 1934, de su época freudiana. Tal «complejo patricéntrico» se caracteriza, según Fromm, por una dependencia afectiva, ansiosa y ambivalente, respecto de la autoridad paterna, por una identificación ansiosa, superyoica y ambivalente con dicha autoridad paterna, y por importantes y profundos sentimientos de culpabilidad, porque existe siempre un arco tensional entre el comportamiento de la persona y las exigencias ético-normativas de su instancia superyoica, —de su padre introyectado—. Este «complejo patricéntrico» es también modelado, según Fromm, por los procesos psicológicos que acaecen en el padre mismo, desde el punto de vista de la función social y humana y económica del hijo esperada por el padre. Tal es, en último término, la situación patricéntrica o, si se prefiere, la situación edipiana, propia y peculiar de una sociedad patriarcal. Indudablemente, —como Fromm mismo admite—, Freud descubrió, en realidad, los rasgos más característicos del complejo patricéntrico, pero los sexualizó y quiso convertirlos en algo inherente a la naturaleza humana misma, cuando ciertamente son algo, —según Fromm—, de la más pura raigambre sociogenética. Así, en un orden social patriarcal no aparecería, según Fromm, el «complejo patricéntrico», sino más bien un «complejo» o «situación matricéntrica» que vendría a caracterizarse por «un sentimiento de confianza optimista en el amor incondicional de la madre, sentimientos de culpa más escasos, un superyo mucho más débil y una mayor capacidad para el placer y la dicha. Junto con estos



rasgos se desarrolla también el ideal de la compasión materna y del amor hacia los débiles y hacia quienes necesitan ayuda.»¹³¹ De todos modos, para Fromm, en cualquier sociedad pueden encontrarse ambos tipos de complejos, dependiendo de la constelación familiar peculiar del niño y, desde luego, de la estructuración social misma.

Las personalidades patricéntricas, —en el sentido de Fromm—, se relacionan, no con el tipo fálico-edípiano de S. Freud, sino más bien con el tipo anal de la terminología de Freud-Abraham. Estas personalidades patricéntricas tendrían, como es obvio, un complejo patricéntrico, —o de Edipo—, insuperado. Y las personalidades matricéntricas, —en la línea de E. Fromm—, tendrían una cierta afinidad con el carácter oral, pero, sobre todo, —en las formas más maduras e integradas—, con el carácter genital, maduro, equilibrado y altruista de la terminología freudiana.

Señalemos finalmente ya que aún aceptando plenamente la idea frommiana de la relatividad histórico-cultural del Complejo de Edipo descrito por Freud, y aún situando la problemática específica del mismo, como hace Fromm, en la línea concreta de una rebelión filial en el contexto de la familia y de la sociedad patriarcal monogámica; conviene tener bien presente, desde el punto de vista psicológico, que *en la formulación freudiana del Complejo de Edipo*, por encima del mismo conflicto libidinoso-incestuoso, *se ofrece*, en último término, *la dinámica misma de la identificación personal*, y de la formación del Ideal-del-Yo, como problema clave de la existencia humana, y como nudo gordiano del proceso de autoconstrucción de la personalidad en una dimensión diacrónica. En este sentido, posiblemente Erich Fromm, al liquidar el presupuesto freudiano, no ofrece netamente, en términos psicológico-estructurales, el resorte o mecanismo psíquico íntimo de apoyo y de base para tal proceso de autoconstrucción del yo desde una primitiva, y fundamental, identificación con un personaje o modelo.

131. E. Fromm, "La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social", en *La Crisis del psicoanálisis*, de E. Fromm, pp. 129-165, Paidós, B. Aires, 1971.

Como ya es sabido, según Sigmund Freud, los contenidos psíquicos inconscientes han de ser sacados a la luz, e interpretados, dentro del contexto biográfico-psicológico del individuo, por medio del método psicoanalítico. Muchas veces, estos contenidos inconscientes afloran de modo espontáneo como actos de parapraxis, o bajo la cobertura, más o menos eficiente, de un síntoma, o bien en forma de materiales oníricos muy diversos y cargados de simbolismo. Para Freud, estos materiales oníricos, los sueños, constituyen, en general, el camino idóneo, la vía regia, para acceder al inconsciente de la personalidad. Y, efectivamente, por medio del análisis de los sueños, Freud llega a comprender la dinámica inconsciente del individuo, sus conflictos y sus luchas más íntimas, y las formaciones sintomáticas de las neurosis y aún de las mismas psicosis.

La trama aparente del sueño, el «contenido manifiesto» del mismo, ha surgido, —según Freud—, en virtud de un complejo proceso de elaboración. En dicho proceso de elaboración onírica, —a través de condensaciones, de desplazamientos, de una dramatización y de una simbolización, de representaciones por lo opuesto, y de una última, secundaria o final síntesis coherente—, las «ideas latentes», que subyacen al «contenido manifiesto», sufren un enmascaramiento, una deformación, que las hace más



adecuadas para que puedan aparecer en la conciencia del durmiente, burlando la ya débil censura onírica. Por consiguiente, la interpretación del sueño supone el invertir, concienzudamente, el camino que ha seguido la elaboración onírica; supone el llegar, desde el «contenido manifiesto», hasta las más o menos complicadas u oscuras «ideas latentes». Es, sin género de dudas, una labor ardua y dificultosa, que, según Freud, no puede, ni debe, verificarse por una simple traducción de símbolos desde un código determinado, sino a través de las cadenas o ligas asociativas que el soñante va estableciendo a partir de los «elementos manifiestos» del sueño.

El fenómeno onírico, en la concepción freudiana, constituye una protección de la función vital que es el dormir, frente a emociones, impulsos y afectos que podrían hacer despertar al individuo. Casi siempre, estos afectos, impulsos y emociones que podrían perturbar el dormir, son deseos insatisfechos. Así, el sueño aparece —en el psicoanálisis ortodoxo—, como una realización de los deseos insatisfechos del inconsciente; aparece, si se quiere, como una relación de compromiso que se establece entre las fuerzas, —operantes y enérgicas—, de los instintos inconscientes, y las tendencias egóticas defensivas. Los deseos insatisfechos pueden ser impulsos instintivos reprimidos, o impulsos procedentes de la vida diurna de la persona, pensamientos preconcientes, que han sido catectizados y reforzados, durante el reposo, por montantes energéticos inconscientes.

La teoría freudiana sobre la función protectora del fenómeno del dormir, viene a reforzarse si se establece que, —para Sigmund Freud—, el descanso que proporciona el dormir es absolutamente necesario para una ulterior continuación de la actividad vigil. El dormir vendría a ser pues, desde este punto de vista, como un repliegue «autista», como un retorno sobre sí mismo del individuo, en el que, extinguiendo su interés por el mundo exterior, obtiene una paz, una calma, una tranquilidad y una armonía que le son precisas para guardar su equilibrio psicológico. El dormir, —como podría decir el propio Freud—, representa como un atarácico retorno a la vida intrauterina, y es misión del sueño proteger este retorno.

Constata Freud, por último, que en el sueño se da una hiperactividad mnémica, por medio de la cual el sujeto reproduce y evoca recuerdos que yacían olvidados, y que eran inaccesibles durante la vigilia, y también tendencias de la infancia que estaban sepultadas en los abismos inconscientes. De esto último, se deduce que la interpretación onírica puede ser muy valiosa a la hora de reconstruir la historia biográfica de un individuo y de comprender sus posibles desarrollos caracteriales y sus desviaciones neuróticas o psicóticas. Además, aparecen en el sueño contenidos que proceden de la «herencia arcaica» que, según Freud, todos traemos al mundo antes de adquirir cualquier experiencia personal.

* * *

La *teoría frommiana* de los sueños difiere, sensiblemente, de la de Sigmund Freud. Para Fromm, durante el estado vigil el individuo se conecta con el mundo exterior, con la circunstancia en que está ubicado, a través, fundamentalmente, de una percepción realística y de una acción condicionada por el principio de la realidad. Sin embargo, durante el dormir, esta conexión con la realidad exterior, —que es un contexto socio-cultural muy concreto— viene a establecerse no en términos de acción, sino propiamente de autoactividad, de experiencia íntima de dicha realidad y de experiencia íntima de sí mismo. Por consiguiente, la actividad psíquica diurna y la actividad psíquica onírica son como dos polaridades antitéticas de la vida humana, que se rigen, naturalmente, por una «lógica» muy diferente. Y la actividad onírica, el dormir, supone, desde luego, para Fromm, un autoenfrentamiento personal por parte del durmiente.

Los contenidos de los sueños no van a provenir, esencialmente, como en Freud, de experiencias infantiles o de deseos reprimidos, que yacen dinámicamente en el inconsciente, sino, en general, de todas *las experiencias íntimas que el hombre tiene de su existencia activa y vigil*. Y éstas más íntimas experiencias existenciales del individuo se expresan, habitualmente, durante el sueño, por medio de un lenguaje simbólico. Los símbolos, —que tienen, por



tanto, un considerable carácter expresivo y humano—, no poseen, como en la teoría freudiana, un carácter libidinoso o agresivo, ni tampoco se refieren solamente a relaciones con imágenes parentales, sino que tienen un espectro mayor de significado y de sentido. *Existen símbolos de naturaleza, diríamos «universal»,* que expresan relaciones con aspectos permanentes y constantes de la naturaleza humana; existen *símbolos que poseen un definido carácter «convencional»,* referente a aspectos generales de la experiencia interior comunes a individuos de una misma y determinada cultura y de un mismo y determinado momento histórico; y, por último, *existe toda una rica simbología que alude a situaciones,* a vivencias, a aspectos y a momentos más «concretos» y «accidentales» del individuo.

Lo más importante de la teoría frommiana de los procesos oníricos es que hace hincapié en la idea general, y fundamental, de que en los sueños no tienen por qué aparecer únicamente contenidos irracionales y deseos sexuales o agresivos asociales, sino que también, —y quizás con más frecuencia en nuestra cultura—, *aspectos positivos de la persona,* que estaban reprimidos o insuficientemente desarrollados. Todo depende de las represiones y cortapisas que el operante contexto sociocultural, —con sus prácticamente ilimitados medios de influencia y de presión—, haya impuesto al individuo. Como afirma el propio Fromm, en el sueño «la falta de contacto con la cultura provoca la comparecencia de lo peor y también de lo mejor que tenemos; por consiguiente cuando soñamos podemos ser menos inteligentes, menos sabios y menos decentes, pero también podemos ser mejores y más cuerdos que cuando estamos despiertos».¹³² En una palabra, que los contenidos del sueño vienen a tener, para Erich Fromm, el carácter de expresión de los resultados de las presiones, represiones, e inhibiciones que, en todos los sentidos, el medio cultural, social y político impone a la expansión, desarrollo y maduración de la personalidad humana.

Evidentemente, esta teoría frommiana de los sueños

132. E. Fromm, "El lenguaje olvidado", p. 36, Hachette, Buenos Aires, 1966.

está íntimamente relacionada con su idea del inconsciente. Se recordará que, —según dijimos en otro lugar—, para Fromm, el inconsciente, —todo lo que se encuentra excluido del campo del yo organizado—, está fuertemente determinado por la experiencia de la realidad concreta que al hombre le toca vivir. Esa realidad, o contexto socio-cultural, con sus standards, sus patrones dominantes, y su statu quo establecido, —y los medios, operantes y enérgicos y casi ilimitados, de que se dispone para mantenerlo—, puede o no ser propicia para el desarrollo de las potencialidades humanas más específicas, y, desde luego, es el origen causal de las represiones que se imponen a la personalidad. De esta forma, todas las potencialidades y experiencias más íntimas del hombre se hacen inconscientes, y quedan cubiertas tras una estructura del carácter determinada, tras un modo de existencia activa, que, en realidad y en último extremo, ha sido impuesta. Pues bien, muchas veces, todas esas *potencialidades y experiencias íntimas más positivas,* todos estos aspectos de la personalidad que han sido eclipsados por la fuerza de la presión social, afloran en los contenidos oníricos, como un diálogo del hombre a solas consigo mismo. De ahí, la *riqueza humana* de muchos sueños y su *profundo sentido ético y psicagógico,* ya que suponen, —en multitud de ocasiones—, un enfrentamiento del hombre consigo mismo, y una señal que, bajo un lenguaje simbólico y muchas veces «olvidado», apunta hacia el camino de la autenticidad personal.

Hay que señalar que si la influencia del medio cultural o social fuera siempre beneficiosa y propicia para el desarrollo y para la realización del hombre, la actividad psíquica onírica sería inferior a las actividades mentales diurnas, y el dormir únicamente sería favorable para la recuperación energética del organismo. Como realmente no ocurre así, de ahí la función ambivalente, —ambigua o dialéctica—, del sueño, que, según Fromm, *hace aflorar lo «mejor» y lo «peor» de nosotros mismos.* Este es, realmente, el profundo sentido antropológico de los sueños en la teoría frommiana, con sus grandes implicaciones sociológicas y ético-existenciales.

En resumen, la teoría frommiana de los sueños está in-



fluenciada muy claramente por las ideas de Freud, —pero desprovistas de la mayor parte de los elementos libidinales e instintivos y enriquecidas desde una perspectiva antropológica en general—, y por las teorías de C. G. Jung, sobre el sentido individual y el sentido colectivo de los sueños, pero depuradas de elementos místico-religiosos y mucho más cargadas de implicaciones sociales. Y, *en conjunto*, para Fromm, *los sueños suelen constituir, habitualmente, una combinación o integral dinámica de aspectos agresivos, irracionales y destructivos de la persona, con aspectos creadores, positivos y productivos de la misma —que, con frecuencia, han sido reprimidos y moldeados por la cultura—*. Y de esta combinación, de este diálogo, de esta dialéctica pueden, sin duda, extraerse conclusiones éticas y existenciales, muy aleccionadoras en orden a la realización humana. Reconoce también la importancia de la *conexión del sueño con experiencias significativas del día anterior*. Y admite que, durante el sueño, por la concentración superior a la vigilia, pueden realizarse operaciones intelectuales de orden superior, a veces de verdadero valor.

En cuanto a la interpretación onírica, son fundamentales; para la exégesis frommiana, todas las ideas centrales que acabamos de exponer. La técnica de la «libre asociación» —método freudiano y junguiano— será de utilidad para la hermenéutica de la simbología accidental, y, a veces, para la interpretación de símbolos de tipo convencional que no son conocidos por el analista. Pero si el sueño está cargado de símbolos universales, que expresan relaciones con aspectos permanentes y constantes de la naturaleza humana, —¡una vez más la influencia de Jung!—, será preciso, para interpretarlo, el conocer perfectamente este lenguaje simbólico universal, que, como dice Fromm, «es la única lengua común que produjo la especie humana, lenguaje que olvidó antes de que lograra elaborar un lenguaje convencional universal», pero que se ha ido manteniendo vivo a través de los mitos, de las leyendas, de los cuentos y de los propios sueños.

En conjunto, la interpretación de los sueños, en una línea frommiana, presupone un manejo perfecto de la «libre asociación» de ideas, de la «transferencia» y de la re-

lación interpersonal analista-paciente; un conocimiento perfecto del lenguaje simbólico y de todos los slogans, standards y pautas sociales; y un exhaustivo análisis de la situación existencial del individuo, de sus anhelos, de sus deseos, de sus frustraciones y del alcance y del desarrollo de todas sus potencialidades. Hay que detectar lo racional y lo irracional que hay en cada sueño, interpretado dentro del contexto biográfico-existencial de la persona, y mostrar al sujeto el sentido que el sueño pudiera tener en orden a su realización personal; ya que, —como hemos dicho—, muy frecuentemente la persona se comunica consigo misma, según E. Fromm, a través de toda una rica simbología, que pone de relieve los aspectos reprimidos, selectivamente desatendidos o disociados de la personalidad. En este sentido, *los símbolos oníricos, más que represivos, —como en Freud—, son expresivos*. Y, sin duda, se hace preciso, en una labor interpretativa, aprehender y comprender y asumir, en un insight espontáneo, la gran riqueza de esta expresión simbólica del mundo interior. Para E. Fromm, la mayoría de los sueños no son entonces únicamente recuerdos de sucesos pasados, sino que constituyen, —como él nos dijo en cierta ocasión—, una nueva y expresiva introvidencia, un nuevo insight de la realidad, que puede demostrar una oculta e indesarrollada capacidad creativa, —biófila o productiva—, de la persona; y ello a pesar de que lo que se sueñe sea, en esas ocasiones, contrario a todo lo que el individuo ha aprendido en su vida diurna, y a lo que ha sido acondicionado por el contexto afectivo-normativo familiar y por el orden social prevalente en general.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



segunda parte

el proceso de individuación



La idea de «*proceso de individuación*» es verdaderamente central en las concepciones antropológicas y psicológicas de Erich Fromm. Califica como tal, al progresivo y evidente crecimiento de la «individualidad» en los seres humanos. Se trata, —como decimos—, de un proceso, es decir, de una marcha lineal-dialéctica, evolutiva en el acontecer del tiempo, en virtud de la cual el individuo va desprendiéndose, poco a poco, de sus «*lazos originales*». Según E. Fromm, tal progresiva «individuación» es observable y constatable tanto en la evolución filogenética, como en el desarrollo histórico-social de la humanidad, como en el ciclo vital de la persona desde la infancia a la madurez.

Desde una perspectiva filogenética, el ser humano en cuanto tal «nace» cuando, —por una hiperformalización e hipercomplejificación estructural, por un grado suficiente de telencefalización y corticalización—, pudo darse una liberación de la acción de los mecanismos meramente instintivos que la regulaban. La historia del hombre y de la humanidad comienzan, pues, cuando «el grado de fijación instintiva de la conducta es inferior a cierto límite; cuando la adaptación a la naturaleza deja de tener carácter coercitivo; cuando la manera de obrar ya no es fijada por mecanismos hereditarios».¹ Puede decirse, en resumen,

1. E. Fromm, «*El miedo a la libertad*», p. 59, Paidós, Buenos Aires, 1966.

que la existencia propiamente humana empieza cuando se dio, en el devenir de la evolución, lo que puede llamarse «libertad biológica», esto es, apertura estructural de la acción, «libertad de» la determinación instintiva del obrar. A partir de este momento, pues, comienza la historia del hombre, en la que, según la hermenéutica de Fromm, puede adivinarse una progresiva y dialéctica marcha de «individuación».

En un principio, cuando se produjo la emergencia de la animal armonía, y unidad, del hombre con la naturaleza, el ser humano no tenía aún conciencia de su existencia como ser aparte, como ente individual. Esta idea —este «sentimiento de individualidad» o de «identidad»—, es conquista del hombre en el devenir de los tiempos, en el acontecer del proceso histórico. El hombre primitivo vivía aún en una especie de unidad cósmica con el mundo; se encontraba totalmente identificado con su prójimo, con su grupo, con su clan, y estaba íntima e inseparablemente vinculado, —a través, sobre todo, de las primitivas religiones—, con todo el universo físico que le rodeaba. En este estado de «vinculación primaria» con el cosmos en general, con todos los hombres, con todas las cosas, con toda la realidad, no puede hablarse, evidentemente, de «sentimiento de identidad», ni, por ende, de «individuación»; muy al contrario, el hombre podría, verdaderamente, expresar su identidad, en esta situación, diciendo simplemente: «yo soy nosotros», en una especie de «nosismo» primitivo e indiferenciado.

Desde este momento, la historia siguió su curso, y la «individuación» también, acentuándose cada vez más. Según Fromm, el «proceso de individuación», «parece haber alcanzado su mayor intensidad durante los siglos comprendidos entre la Reforma y nuestros tiempos».²

En nuestra civilización occidental, durante los primeros tiempos de la Edad Media, el hombre no tenía aún, según cree Fromm —que está muy influido por las ideas de Jacob Burckhardt—, conciencia clara y neta de su individualidad; como afirma el propio Burckhardt, «el hombre era consciente de sí mis-

2. Ibid., p. 51.

mo tan sólo como miembro de una raza, pueblo, partido, familia o corporación; tan sólo a través de alguna categoría general».³ Es decir, que, en este período, el hombre, que estaba inmerso y atrapado en un rígido estatismo social, económico, político, religioso, y hasta geográfico, se encontraba estrechamente ligado a un muy concreto papel social que desempeñar, dentro de un también muy concreto e inamovible status de clase. Por otra parte, todas las calamidades, todas las miserias, todas las penalidades, todas las injusticias, —por graves e inhumanas que éstas fuesen— se aceptaban y se sobrellevaban, como algo inevitable, con esteico espíritu de resignación, gracias al «marco de orientación y devoción» que proporcionaban las conformistas doctrinas religiosas de la Iglesia. Naturalmente, en estas circunstancias, y bajo tales condiciones, resultaría absurdo, casi grotesco, hablar de auténtico sentimiento de individualidad.

Más adelante, avanzada la Edad Media, comenzaron a ocurrir cambios significativos e importantes, tanto para la sociedad en general, como para el hombre concreto en particular. El estatismo feudal, que parecía inamovible, se vio profundamente conmovido y conturbado por el nacimiento de un incipiente «capitalismo», que cada vez fue adquiriendo mayor auge y poderío, y, en general, por un creciente individualismo que afectaba a todas las esferas y a todas las facetas de la vida. Como escribe Erich Fromm, «el resultado de esta progresiva destrucción de la estructura social medieval fue la emergencia del individuo en el sentido moderno».⁴ Y, efectivamente, consecuencia de tal proceso de desmoronamiento del sistema feudal fue el progresivo aumento de la «individuación»; el «capitalismo», con su idea de la competencia, de la lucha, del esfuerzo por llegar a más, del trabajo «compulsivo», y con su sentido de empresa individual, catalizó decididamente el «proceso de individuación», sobre todo desde el ángulo económico social; la Reforma y el Protestantismo, catalizaron el mismo proceso, pero desde el ángulo

3. Jacob Burckhardt, *The civilization of the Renaissance in Italy*, p. 129, Allen and Unwin, Londres, 1921. (Tomado de E. Fromm, *El miedo a la libertad*, op. cit., p. 71).

4. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, op. cit., p. 73.



religioso o ideológico, liberando, diríamos, al individuo de «autoridades» espirituales.

Desde el Renacimiento y la Reforma, con el creciente florecimiento del sistema capitalista de producción y las ideas democráticas, la «individuación» se acentuó, progresivamente, y con ella los sentimientos personales de individualidad, de libertad y autonomía. El individuo se intensificó, pues, en fuerza, en energía, en independencia y, si se quiere, en libertad de acción. No obstante, según Fromm, entre el siglo XIX y mediados del XX, se produjeron cambios, importantes y radicales, en la economía y en la estructura social misma, que tuvieron evidente repercusión sobre el hombre. Y así, en nuestros días, en nuestra sociedad superindustrializada, superautomatizada y supertecnificada, se da la contradicción de que, existiendo los medios y las condiciones objetivas para el máximo desarrollo personal y humano, se necesita y se fomenta la existencia de un tipo de hombre que, sintiéndose libre e independiente, busque compulsivamente la aceptación social, y pueda adaptarse, sin fricciones de ningún tipo, como un verdadero autómatas, a las exigencias del mecanismo social imperante. Pero esta es otra cuestión, que abordaremos en su momento. Quede, por ahora, la idea central de que el «proceso de individuación», en un sentido frommiano, es observable y constatable, como un hecho evidente, en el proceso histórico-social, político, técnico y cultural, del desarrollo de la humanidad.

Igualmente, dicho «proceso de individuación» es también algo evidente, para E. Fromm, en la ontogenia del individuo, en la ciclomorfosis del hombre desde su infancia a la madurez. El niño, desde el nacimiento, va transformándose poco a poco, día a día, tras una lenta maduración biopsicológica, tras una larga evolución personal, en un ser individual autoconsciente y autónomo. El comienzo de la «individuación» es el instante mismo del nacimiento, con la ruptura del cordón umbilical. Pero, desde este momento hasta que se logra la madurez y la integración personal, existe un largo camino por recorrer. El niño se independiza paulatinamente de los vínculos maternos, —el proceso educativo mismo favorece este proceso—; va experimentándose lentamente como una enti-

dad separada y distinta de la madre y de los «objetos», —personas y cosas—, del mundo exterior; progresivamente el hiato y la distinción entre el «yo» y el «tú» van agrandándose y ahondándose; y gradualmente, entre mil diversos avatares, el niño progresa en su «individuación», hacia la madurez y hacia la autonomía.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Desde la perspectiva frommiana, y examinado panorámicamente, el «proceso de individuación» se presenta pues como una *ruptura de «vínculos primarios»*. Se trata de la quiebra de «los vínculos que unen al niño con su madre, al miembro de una comunidad primitiva con su clan y con la naturaleza o al hombre medieval con la Iglesia y con su casta social».⁵

La progresiva y creciente liberación de estos «vínculos primarios», que es inherente al desarrollo humano, tiene, para Erich Fromm, un marcado *carácter dialéctico*. Quiere decirse con ello, que la «individuación», considerada globalmente como proceso en el tiempo, genera una evidente e inevitable contradicción. Por un lado, va produciéndose un incremento de la individualidad, una mayor autonomía personal y una mayor libertad; pero por el otro, provoca un progresivo sentimiento de soledad, de desamparo, de desarraigo y de aislamiento, en el individuo. Esta es la dialéctica de la «individuación». Y en esta dialéctica, en este antinómico devenir, se mueve el hombre, tanto en su desarrollo personal como hombre concreto, como en su desarrollo histórico-social, en tanto género humano.

5. Id., p. 51.

El niño, a medida que avanza su crecimiento y su maduración, a costa de un desprendimiento progresivo de los primarios vínculos parentales, va obteniendo cada vez más libertad, más independencia, más autonomía. Su integración resulta cada vez mayor en todas y cada una de las facetas de la actividad humana, y, en conjunto, puede decirse que, en esta marcha hacia la «individuación» total, aumenta la fuerza de su yo personal —entendiendo por yo al «todo organizado e integrado de la personalidad»—. Pero, desde otro punto de vista, al aumentar la fuerza del yo y la integración individual, al obtener más independencia, el niño siente que ha de trazar, —libre, personal, e individualmente—, su propio camino en el mundo. Comienza a sentir, entonces, pesadamente, la carga de la individualidad, de la libertad, de la responsabilidad de sus decisiones. Comienza a sentirse, en definitiva, solo frente a sí mismo y solo frente al mundo, separado de las personas y de las cosas, inmerso y, a la vez, desgajado, en un cosmos, de gigantescas y abrumadoras dimensiones, que escapa a su control. Comienza a sentir, pues, el peso de su radical soledad. Esta es, evidentemente, la otra cara del «proceso de individuación». Como escribe Erich Fromm, «el niño se vuelve más libre para desarrollar y expresar su propia individualidad sin los estorbos debidos a los vínculos que la limitaban. Pero al mismo tiempo, el niño también se libera de un mundo que le otorgaba seguridad y confianza. La individuación es un proceso que implica el crecimiento de la fuerza y de la integración de la personalidad individual, pero es al mismo tiempo un proceso en el cual se pierde la originaria identidad con los otros, y por el que el niño se separa de los demás».⁶

Desde el punto de vista histórico, la fenomenología es, según Fromm, completamente equiparable. Desde los primeros tiempos hasta nuestros días, es observable una progresiva desvinculación de la humanidad de «lazos primarios». Este proceso de desvinculación posee, —como el desarrollo del individuo, desde la infancia a la madurez—, un carácter dialéctico; esto es, genera, por un lado, un crecimiento cada vez más intenso de la fuerza e integri-

6. Id., p. 57.

dad del individuo, mientras que por el otro, y como consecuencia, ocasiona un aumento de la soledad y del sentimiento de desarraigo. Es precisamente en esta dialéctica de la «individuación» donde Erich Fromm encuadra el desarrollo humano.

El hombre primitivo, que vivía una especie de unidad cósmica con el mundo, —con las personas y con las cosas—, no tenía un «*sentimiento de identidad*», ni una idea neta de la individualidad personal, pero se encontraba perfectamente arraigado, completamente identificado con la comunidad primitiva, con el clan, con el grupo social, y con todo el universo físico en general, y ello le otorgaba, evidentemente, seguridad, cobijo, amparo y orientación.

Más tarde, en el rígido estatismo medieval, el hombre sólo tenía conciencia de sí mismo a través de categorías generales, dentro de un inflexible status de clase y de unos prejuicios religiosos, pero esta pertenencia a una totalidad estructurada, le liberaba de la soledad y de la duda, proporcionándole un nexo de unión y de arraigo. Posteriormente, con la conmoción y ulterior derrumbamiento del sistema y orden feudal, con el progreso del Capitalismo y con las ideas religiosas de la Reforma y el Protestantismo, el hombre adquirió más libertad, se sintió individuo, pero también se vio completamente solo frente a sí mismo y completamente solo frente a los demás hombres, en un mundo ilimitado y amenazador, en el que únicamente empezaba a contar ya el afán de competencia, la lucha por ser más, la posición social, el éxito, el dinero; en un mundo en el que, en definitiva, todo dependía del esfuerzo personal. El hombre alcanzó un grado «máximo» de «individuación», pero la soledad se convirtió en la compañera habitual de la individualidad conquistada.

En adelante, en el devenir histórico, el hombre ha seguido ganando en independencia, en individualidad, en «libertades», pero se ha acrecentado notablemente, según Fromm, su sentimiento de soledad y de aislamiento, su constante vivencia de desamparo. Y en la sociedad industrial avanzada de nuestros días ha llegado a convertirse en mero instrumento de un complejo engranaje social, que trata, cada vez más, de convertirlo en un autómatas, ho-



mogeneizado en un mundo de autómatas, que buscan compulsivamente la aceptación social, pero, eso sí, con una «*ilusión de individualidad*» muy arraigada. Pero éste es un problema del que ya nos ocuparemos en otro momento.

Mantengamos, en términos generales, desde la perspectiva frommiana, *la idea dialéctica del «proceso de individuación»* del hombre. La idea de que, «por un lado, se trata de un proceso de crecimiento de su fuerza e integración, de su dominio sobre la naturaleza, del poder de su razón y de su solidaridad con otros seres humanos. Pero, por otro lado, que esta individuación creciente significa un aumento paulatino de su inseguridad y aislamiento, y, por ende, una duda creciente acerca del propio papel en el universo, del significado de la propia vida, y, junto con todo esto, un sentimiento creciente de la propia impotencia e insignificancia como individuo».⁷.

Conviene atalayar, desde Fromm, que la marcha general del «proceso de individuación» depende, esencialmente, de causas y de condiciones socio-político-económicas. Es decir, que, en el fondo, y en último extremo, es *el contexto social*, —el proceso social mismo—, el que *determina* y el que *fija estrictamente los límites de la «individuación»*, los límites del crecimiento, de la fuerza y de la integración del yo.

El individuo, liberado ya de las ancestrales ataduras, de los «vínculos primarios» que, —si bien le otorgaban seguridad y arraigo—, le impedían decididamente la conquista de su individualidad, se encuentra pues, no obstante, obstaculizado en la expresión y realización de esta individualidad, —ahora obtenida—, por las exigencias sociales. Los límites de su individualidad, los límites de su autorrealización, los límites de la utilización de su libertad en favor de la creación personal y de la autodeterminación, son fijados y determinados por estas exigencias sociales. Y tales exigencias operan, —a través de una eficaz internalización—, desde el «*carácter social*», conduciendo a los individuos en la dirección y en el sentido que requieren el sistema y la estructura socioeconómica resultante.

Se recordará, en este sentido, que, para Erich Fromm,

7. Id., p. 62.



el «carácter social» asume la función estabilizadora de homogeneizar a los individuos de una sociedad dada, de tal manera que puedan resultar útiles a dicha sociedad y al sistema en ella imperante. Por consiguiente, si determinados rasgos del carácter de los individuos, si determinado desarrollo personal, o, en general, si determinado crecimiento de la individualidad, —con todo lo que ello significa—, resultan, diríamos, «subversivos» para un determinado contexto social, es misión del «carácter social» el reprimirlos. Y, por el contrario, si un orden social dado necesita, para su sostenimiento y para su pervivencia, de la existencia de hombres con mentalidades muy concretas y con un desarrollo individual determinado y preciso en las dimensiones que interesan, es misión del «carácter social» el favorecer la existencia de estos hombres y de estas mentalidades. Por ello, puede decirse, desde Fromm, que, en último extremo, *el «carácter social», como elemento dinámico, dirige la marcha del «proceso de individuación»*. Y si la forma de producción y la estructura social resultante son las fuerzas que determinan la formación del «carácter social», puede concluirse que son estas mismas fuerzas las que limitan, concretan, dirigen y determinan el «proceso de individuación».

La obstaculización e interferencia de las fuerzas sociales, de las condiciones socio-político-económicas, en el «proceso de individuación», —tanto desde el punto de vista puramente individual, como desde el ángulo social—, origina un asincronismo en la marcha general de dicho proceso. Es decir, que si bien la progresiva desvinculación de lazos atávicos es prácticamente automática, —diríamos, inherente a la misma evolución ontogenética e histórico-social del hombre—, el crecimiento del yo en general no sigue idéntico curso. Como dijimos anteriormente, según el pensamiento frommiano, el crecimiento del yo, los límites de la individualidad en el más amplio sentido de la misma, la expresión y la realización libre y espontánea de la individualidad personal, son determinados por el contexto sociológico, a través de sus casi ilimitados medios de presión y de influencia.

Y este asincronismo así producido entre el desarrollo e integración del yo individual y el proceso de desarraigo,

genera una evidente contradicción. Por un lado, el individuo se ve libre de los «vínculos primarios» que, —aunque le otorgaban seguridad—, negaban su individualidad; pero, por el otro, el orden social imperante impone severas restricciones a la expresión de la individualidad conquistada; no ofrece, en último término, una base sólida, coherente y antropológicamente fundamentada, para la autorrealización. Y esta contradicción, —que afecta al hombre en tanto hombre concreto, y en tanto humanidad—, «origina un sentimiento insoportable de aislamiento e impotencia, y esto a su vez conduce a ciertos mecanismos psíquicos, que más adelante describiremos como mecanismos de evasión».⁸

8. Id., pp. 57-58.





Siguiendo el hilo y la trayectoria del pensamiento frommiano, el hombre, una vez individualizado, —y esto desde el punto de vista ontogenético e histórico-social— es colocado inexorablemente en la tesitura de orientar, de canalizar y de dar un sentido y un significado a su individualidad. Vivenciando íntimamente su radical separatividad de las personas y de las cosas, y teniendo, por otra parte, conciencia de sus potencialidades, de su libertad, de su autonomía, de su temporalidad y de su indigencia, surgen en él, inevitablemente, unas «necesidades» que, de un modo u otro, ha de satisfacer para poder responder al profundo y dramático interrogante de su existencia. Así, ha de «arraigarse» otra vez, creando en el mundo nuevos vínculos distintos a los que ya ha roto; ha de «relacionarse» con los otros; ha de encontrar una auténtica expresión para su «sentimiento de identidad» individual; ha de «trascenderse» a sí mismo, creando o destruyendo; y, por último, ha de saber buscar unos «marcos de orientación y devoción», que puedan proporcionarle, —racional y afectivamente—, una respuesta, llena de sentido, al problema de su vida. En definitiva, el hombre ha devenido individuo y ha de realizar su individualidad; ésta es, en último extremo, la situación existencial que ha de resolver, cuando el creciente y progresivo «proceso

de individuación» lo ha convertido en una entidad separada y distinta de la naturaleza y de los demás hombres.

Y frente a esta peculiar y específicamente humana situación, que ineludiblemente ha de resolver, el hombre, —en su desarrollo individual y en su desarrollo histórico—, puede adoptar varias soluciones. Estas soluciones se reducen, en esencia, a tres tipos fundamentales de relación con el mundo, de los cuales ya hemos hablado anteriormente. Se trata, en efecto, de la «*relación simbiótica*», de la «*relación de distanciamiento*» y de la «*relación productiva*».

Pero, para Erich Fromm, «hay tan sólo 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».⁹ Esta única solución creadora posible a la que alude Erich Fromm, no es otra que la «orientación productiva» del carácter. Y en esta orientación el hombre se relaciona con el mundo a través del «trabajo», del «amor» y del «pensamiento» «productivos». *Actuando, amando y comprendiendo*, el hombre se incorpora al mundo, y realiza su individualidad conquistada. Con el amplio y espontáneo despliegue de sus potencialidades se vincula a las personas y a las cosas; se arraiga en la realidad, pero conserva, al mismo tiempo, toda su integridad, su individualidad más plena. Es la única respuesta al problema de su existencia, que permite al ser humano superar su soledad y separatividad, encontrando cobijo y arraigo, pero permaneciendo intacto como entidad individual y autónoma.

Fromm considera, —según ya dijimos en otro lugar—, que la relación u «orientación» «productiva» 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 y enajenante, que se vuelve continuamente en contra del hombre mismo, ne-

9. Id., p. 63.

gando expresión a su individualidad, las soluciones fallidas son la regla. Una vez más, insiste, pues, Fromm en que son las fuerzas sociales, el contexto imperante, los elementos dinámicos que rigen la «individuación» humana. En definitiva, la realización «productiva» o creadora de la individualidad, el máximo desarrollo e integración del yo personal, dependen, en último término, de los procesos sociales, que actúan ya desde el medio familiar a través de los métodos educativos, y que siguen posteriormente moldeando al individuo a través de una casi ilimitada red de medios de influencia y de presión-opresión.





Según lo dicho, el «proceso de individuación» se nos ofrece, pues, en la línea frommiana, como un proceso de maduración. La progresiva ruptura de «vínculos primarios», que va dándose en la historia personal y en la historia social del hombre, coloca a éste en la situación de individuo, en la situación de entidad separada y distinta de las demás entidades que componen la realidad. Pero entonces se presenta la tarea, específicamente humana, de dar un sentido a esta individualidad adquirida. Y el único, el verdadero, el auténtico sentido sólo puede ser encontrado, según Fromm, por el camino de la «productividad». Así, la «productividad», como ideal humano y como ideal ético, debe de ser la máxima aspiración del hombre, la meta de su existencia. He ahí el profundo sentido teleológico de la «individuación».

Hay que insistir en que la «productividad», entendida como un amplio y espontáneo despliegue de las más peculiares potencialidades humanas, no es algo ya dado, en el momento mismo de devenir individuo; muy al contrario, es algo que el hombre mismo ha de conquistar en su periplo biográfico-existencial por el mundo; es, en definitiva, una tarea a realizar. Se trata, en una palabra, de una maduración y de una autorrealización personal en el tiempo, cuyo objetivo final es el completo desarrollo del

yo, la máxima expansión y despliegue de todas sus capacidades intelectuales y emocionales.

Y hay que insistir también en que, según las ideas frommianas, todas las soluciones no «productivas» al problema de la existencia individual, no son, en realidad auténticas soluciones; vienen a suponer, por el contrario, una quiebra en la «individuación», una derivación del estilo personal de vida por un lado inútil, por caminos errados.

En resumen, que en el horizonte de la «individuación» en la perspectiva de Fromm, aparece como un ideal, como un objetivo, como una meta y como una profunda, humana y cotidiana tarea a realizar el «carácter productivo».

Pero si, en el fondo, son las exigencias sociales, —a través de un «carácter social» dominante—, las que fijan estrictamente los límites de la libre y espontánea expansión del yo personal, surge la inevitable pregunta de cómo puede resultar posible en la praxis realizar una individualidad «productiva» dentro de un orden social que, de hecho, —según la misma teoría frommiana—, la está negando. Y esta es, realmente, una de las más serias objeciones que Herbert Marcuse pone al neo-psicoanálisis de E. Fromm. En este sentido, el propio H. Marcuse escribe: «O se define la personalidad y la individualidad en términos de sus posibilidades dentro de una forma establecida de civilización, y entonces su realización es para la inmensa mayoría equivalente al éxito en la adaptación, o se las define en términos de su contenido trascendente, incluyendo sus potencialidades negadas por la sociedad por encima —y por debajo— de su existencia actual. En este caso, su realización llevaría a una transgresión más allá de las formas establecidas de la civilización y a formas radicalmente nuevas de personalidad e individualidad incompatibles con las prevalecientes».¹⁰ Naturalmente, para Marcuse, en este último caso, el individuo, inmerso en un contexto que en su misma estructura le está negando, se convertiría en un perfecto inadaptado, o, más aún, en un rebelde o en un mártir. Es decir, que, desde la perspectiva marcusiana, Fromm cae en una «irremediable» e «in-

10. H. Marcuse, "Eros y Civilización", p. 236, Seix-Barral, Barcelona, 1968.

tolerable» contradicción cuando habla de, «la realización productiva de la personalidad, el cuidado, la responsabilidad y el respeto a nuestros semejantes, del amor productivo y la felicidad, como si el hombre pudiera practicar realmente todo esto y todavía permanecer sano y lleno de bienestar en una sociedad que el mismo Fromm describe como una sociedad de enajenación total, dominada por las relaciones de interés del mercado».¹¹ Y, de esta contradicción, deduce Marcuse que la teoría frommiana es una teoría, no solamente acrítica, sino profundamente reaccionaria, ya que, realísticamente, la «productividad», a la que constantemente alude como meta humana, sólo puede ser practicada después de una «sublimación represiva», y esto último supone una «resignación manuable», una aceptación idealizada de los valores de la cultura imperante.

Evidentemente, la cuestión suscitada es del mayor interés y, en modo alguno, debe ser soslayada. Por ello, resulta extremadamente conveniente el reproducir, literalmente, unos párrafos del artículo de Erich Fromm: «Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista»; en los que defiende y aclara su postura, atacando, al mismo tiempo, la atalaya marcusiana. Se expresa Fromm en los siguientes términos: «En mi propia descripción de la personalidad productiva intento mostrar muy claramente que es rara en una sociedad alienada y que se opone a la orientación del mercado que constituye la regla. En mi análisis presento la orientación productiva como una orientación que trasciende la estructura dominante, y sólo un sector parcial puede negarse a ver que pongo permanentemente el énfasis sobre el hecho de que la felicidad, el amor, tal como los defino, no son las mismas virtudes que lo que hoy se llaman felicidad y amor en la sociedad alienada. Pero hay un largo trecho entre esto y la afirmación de que sólo un mártir o un psicópata puede conocer el amor o la integridad».¹² Más adelante, en el mismo ensayo, continúa Fromm: «Es asombroso ver cómo

11. H. Marcuse, op. cit., p. 236.

12. E. Fromm, "Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista", en "Sexualidad y Represión", de Marcuse, Fromm, Münzer, Bhon, Fraenkel, Reich, y Riazanov, pp. 33-44, Edit. Escuela, Buenos Aires, 1968.

Marcuse descuida su propia posición dialéctica al punto de describir un cuadro en blanco y negro, olvidando que la sociedad alienada desarrolla en su seno los elementos que la contradicen. Confundir un rebelde con un mártir, en la sociedad capitalista occidental, es más bien carecer de realismo, a menos de ser lo suficientemente conformista como para pensar que la rebelión se identifique con el martirio. Si Marcuse tuviera razón, deberíamos concluir que en la sociedad capitalista no hay en ninguna parte el menor lugar para el amor y la felicidad. La única diferencia entre el hombre medio y el pensador radical sería entonces que el hombre de la calle es un autómatas oportunista sin saberlo mientras que el pensador radical lo es conscientemente. Según la teoría de Marcuse, la deshumanización del hombre debe evidentemente continuarse hasta el final, y recién entonces podrá tener lugar su liberación. Para Marcuse quienquiera estudie las condiciones requeridas para la felicidad y el amor traiciona el pensamiento radical. Todo aquél que trata de ayudarse a sí mismo y de ayudar a los demás a realizar en cierta medida estos objetivos, si no es un mártir o un imbécil es un compañero del Pastor Peale». ¹³ Y ya termina afirmando: «Creo, por el contrario, que estudiar las condiciones del amor y de la integridad es descubrir las razones de su fracaso en la sociedad capitalista: que el análisis del amor es una crítica social; que intentar poner estas virtudes en práctica es cometer el acto más vital de rebelión.» ¹⁴

Después de esta larga cita, podemos extraer en conclusión que E. Fromm rechaza y rebate la crítica de H. Marcuse, —a la que califica de «nihilismo humano disfrazado de radicalismo»—, basándose: 1.º En que la «orientación productiva» del individuo es rara en la sociedad capitalista avanzada; muy al contrario, predomina en esta sociedad la «orientación mercantil», como un fiel reflejo de las exigencias y presiones del status dominante. 2.º En que la vertiente axiológica de la individualidad «productiva» no es vista ni descrita desde la dinámica

13. Id., pp. 33-44.

14. Id., pp. 33-44.

de una sublimación represiva, desde una simple aceptación idealizada de los valores propios de la cultura imperante, sino desde la estructura ideal de un tipo de hombre y de un tipo de sociedad que hay que conquistar. Esto, naturalmente, conlleva necesariamente la idea de esfuerzo, de tarea, de trabajo, de lucha, y de oposición. 3.º En que el estudio de las condiciones socio-humanas del amor, del trabajo y del pensamiento «productivos», supone, en sí, una severa crítica social, —y no un conformismo idealista—, en tanto dilucida las condiciones mismas que provocan su radical fracaso en la sociedad capitalista. Y, 4.º En que la «productividad», en el grado y en la forma en que pueda irse realizando dentro de la sociedad enajenada, aún combinada con quantum elevados de «improductividad», es un elemento de contradicción, que, de modo dialéctico, puede contribuir a la precipitación del cambio hacia una sociedad humana, construida desde el hombre, «por» el hombre y «para» el hombre mismo.

A nuestro modo de ver, la polémica Marcuse-Fromm podría resultar inacabable, y llegaría a hacerse babélica, y hasta, si se quiere, bizantina, ya que uno y otro hablan, en realidad, lenguajes distintos, atalayan los hechos desde perspectivas diversas, y siguen finalmente trayectorias críticas sustancialmente diferentes. Nosotros creemos que el concepto frommiano de la «productividad» no debe de ser interpretado en el sentido de una simple aceptación idealizada de los valores culturales y sociales dominantes, en el sentido de una adaptación pasiva, utilitaria y exitosa, conseguida tras una «sublimación represiva»; por el contrario, estamos convencidos de que, en la perspectiva del humanismo socialista de Fromm, dicho concepto debe de ser tomado y asumido en términos de trascendencia, en términos de «creatividad». Y la creatividad supone, —y debe suponer—, proyección consciente y libre de la individualidad y de la personalidad sobre la realidad humano-social, más allá de los límites definidos por el propio contexto socio-cultural, más allá de las formas establecidas y aceptadas por la civilización vigente; supone una entrega personal, sin condiciones, y en el más amplio sentido de la palabra, a la comunidad de todos los hombres, en aras de la consecución de un mundo mejor, justo,



libre, igualitario y fraternal. Quiere esto decir —y creemos interpretar bien el sentir de Fromm—, que la persona «productivamente orientada», —en el grado en que intenta serlo y en el límite en que puede serlo—, compromete su existencia toda en la realidad, tratando de concienciar, de elucidar críticamente y de denunciar abiertamente las contradicciones internas del sistema, y las relaciones enajenantes y cosificantes que provocan estas contradicciones; quiere decir, en último extremo, que la persona «productivamente orientada» ha de intentar, en la medida de lo posible, y desde una concreta praxis, en el tiempo, transformar la estructura de la sociedad en que vive en un habitat verdaderamente humano. Naturalmente, es obvia y evidente la dificultad de esta «realización productiva» dentro del alienante marco de una civilización agresivamente competitiva, mercantilizada, burocratizada y «desublimada», que manipula y reifica constantemente a las personas en todas las direcciones posibles; lógicamente, por su misma naturaleza, esta «realización productiva» de la personalidad está exigiendo otro contexto social, y entre tanto no es otra cosa que un ideal que perseguir y un objetivo que conquistar, que puede parcialmente convertirse en realidad. En este estado de cosas, la idea frommiana puede ser tachada de romántica, de optimista, de idealista y de espiritualista; puede ser acusada de no contener los principios de una praxis político-revolucionaria concreta; pero, en modo alguno, debe de ser considerada como reaccionaria. Fromm no afirma que la «productividad», en todas sus dimensiones e implicaciones, global y totalmente, sea compatible con un orden social enajenante, más bien, el afirmar la «productividad» integral supone sentar las bases para su consecución a través del esfuerzo humano, previa concienciación de su necesidad antropológica. Y, por encima de todo, hay que tener en cuenta que *la teoría frommiana, no es una teoría política, ni un programa revolucionario concreto y detallado, sino la propuesta de un humanismo integral*; el ideal del hombre, libre y autorrealizado, a través de los demás, en un entorno no enajenado. Evidentemente, al lado de la ideología de E. Fromm, la teoría de H. Marcuse choca inevitablemente; y choca porque la tra-

yectoria ideológica y el camino crítico seguido por éste es esencialmente diferente. Es preciso admitir que los análisis marcusianos, más politizados, y, si se quiere, sociológicamente quizás más profundos, han ahondado más intensamente y más realísticamente en la peculiar dialéctica hombre-medio. Pero, no obstante, su propuesta de la «*sublimación liberadora*», —frente a la creciente «*desublimación represiva*» y dirigida, que se observa netamente en nuestra sociedad capitalista avanzada—, conseguida mediante la oposición total y global, a través de la praxis política, no está tampoco totalmente desprovista a nuestro entender, de elementos ideales. Y en el fondo, considerando fríamente la cuestión, y *más allá de su polémica, Fromm y Marcuse acaban coincidiendo en un ideal y en una esperanza: en el ideal del hombre liberado, y en la esperanza de que la civilización reificante, que ahora lo encadena, pueda algún día, y gracias al esfuerzo del mismo hombre en la historia, ser dialécticamente superada en la creación de una nueva forma de existencia humana.*

No obstante, hay que señalar aquí que el ideal marcusiano del «hombre liberado» no coincide estrictamente con el ideal frommiano del «hombre productivo». Para H. Marcuse, más allá del principio de la realidad, el hombre liberado, —en contra del «orden represivo de la sexualidad procreativa»—, remite, en una dimensión estética, a una reactivación de la sexualidad pregenital, al establecimiento de un Eros órfico y narcisista, a una «sublimación no represiva» de los impulsos sexuales, que, trascendiendo su objeto inmediato, erotizarían a dimensiones y a relaciones antes prohibidas por el «*principio de actuación*». Resulta así un orden sin represión, más alto y más estético, al que el hombre se incorpora, espontánea y libremente, a través de una praxis erótica, —órfico-narcisista—, sublimada, y de una actividad esencialmente lúdica. Para Fromm, en cambio, el «hombre productivo», —en contra de todo orden represivo— muy cerca del ideal freudiano de la «genitalidad» y del ideal marxista del «hombre nuevo», no remite a una reactivación de la sexualidad pregenital sino más bien a una reafirmación de la «sexualidad genital», —no sólo procreativa sino también



placentera—, dentro del contexto de un «amor creativo», que no oprime ni subyuga a sus componentes pregenitales sino que los integra dentro de una madurez biopsicológica. Y este «hombre productivo», capaz de un amor altruista y creativo, —freudianamente «genital»—, se interesa también por todo lo que le rodea, a través de la razón crítica y objetiva, del trabajo y de la praxis comprometida. Y el trabajo, no narcísico ni órfico, sino prometeico, por encima de las formas establecidas, —alienadas y alienantes—, del principio de ejecución, será actividad espontánea y libre del ser humano, autoproyección consciente y deliberada de sus potencialidades más específicas en favor de la sociedad. Naturalmente, esta imagen frommiana del «hombre productivo» no niega, ni mucho menos, una dimensión estética y hasta lúdica, pero estas dimensiones quedan asumidas e integradas dentro de una madurez biopsicológica, dentro del contexto de la personalidad realizada, desenajenada, autoconsciente y responsable y, por añadidura, noetizada en una dimensión nosística.

* * *

Dejando a un lado esta cuestión de la polémica Fromm-Marcuse, volvamos ahora sobre la idea general del «proceso de individuación» en la teoría frommiana. Lo entenderemos otra vez como un proceso de maduración, como una marcha del individuo hacia su individualidad más plena, hacia la conquista de sí mismo, hacia la autorrealización. Así las cosas, no cabe duda de que en este planteamiento *E. Fromm se halla, de nuevo, muy influenciado por las ideas psicológicas y antropológicas de Carl Gustav Jung y por las de Otto Rank.*

El «proceso de individuación» se define desde la perspectiva junguiana como un devenir individuo; y si se entiende la individualidad como nuestra más íntima y singular peculiaridad, como nuestro último, único e incomparable carácter, puede traducirse la individuación como la realización del Sí-Mismo. Y el Sí-Mismo, —o Selbs, que dice Jung—, es el centro final de la integración, de la sinergia y de la síntesis personal, la realización plena de todas las posibilidades, potencialidades y aspiraciones del ser humano.

Pero la «individuación» tiene en Jung una gran hondura antropológica y una complejidad psicológica, —y aún mística y, si se quiere, religiosa— verdaderamente extraordinaria. A grandes rasgos, en términos muy generales, y en palabras de Jolande Jacobi, —autorizada estudiosa de la obra junguiana—, podemos decir que el curso de la «individuación» consiste «en dos grandes estadios que llevan signos opuestos y se condicionan y complementan recíprocamente: el de la primera y el de la segunda mitad de la vida. El primero tiene una tarea, la iniciación en la realidad externa, y se cierra con la firme configuración del yo, la diferenciación de la función principal, el modo de enfoque dominante y el desarrollo de una persona correspondiente; en definitiva, tiene como objetivo la adaptación y ordenación del hombre en su mundo. El segundo conduce a una iniciación en la realidad interna, a un profundo conocimiento del sí-mismo y a un conocimiento del hombre, una reflexión sobre los rasgos del ser, que hasta entonces habían quedado o se habían hecho inconscientes; a su concienciación, y por ello, a una ligazón consciente interna y externa del hombre con la estructura del mundo, telúrica y cósmica».¹⁵ Como afirma la propia doctora Jacobi, de los dos grandes estadios que pueden observarse en el curso de la «individuación» Jung se ha ocupado más atentamente y ha profundizado con más intensidad en el segundo, de tal modo que cuando habla de «proceso de individuación» viene a referirse, esencialmente y en primer plano, a este último estadio de encuentro con la realidad íntima.

En este encuentro con la realidad íntima, el hombre se enfrenta, para Jung, en una peculiar dialéctica personal, con los «arquetipos», con ese rico acervo disposicional que existe en los ámbitos del *inconsciente colectivo*, y que el individuo debe elevar hacia el mundo de la conciencia, si quiere obtener una perfecta integración de la personalidad. Progresivamente, en el curso de la «individuación», el yo consciente va poniéndose dialécticamente en conexión con la «sombra», con el «animus» o con el

15. Jolande Jacobi, *La psicología de C. G. Jung*, p. 165, Espasa Calpe, Madrid, 1963.



«anima», con las figuras arquetípicas del «principio espiritual», —la «antigua sabiduría»—, o del «principio material», —la magna mater— y, por último, con el «Sí-Mismo». A lo largo de este devenir, a lo largo de este íntimo diálogo que mantiene cada cual entre lo consciente y lo inconsciente, a través del enfrentamiento con las imágenes arquetípicas, el hombre, el individuo concreto, ha entrado en relación y ha llegado a conocer la otra parte de su yo consciente, la parte del otro sexo que hay en la psique, la base profunda y última de su masculinidad o de su feminidad, y ya finalmente ese último «algo» que está representado por el Sí-Mismo. En una palabra, a lo largo de este devenir, el hombre se ha convertido en individuo, ha conquistado su individualidad más plena, ha conseguido la sinergia de todas las instancias de su personalidad y con ello el equilibrio.

La etapa final de la «individuación», la realización del Sí-Mismo, es, en la psicología junguiana, el punto culminante, el momento más vital del periplo biográfico-personal, lleno de incidentes, de sufrimientos y de conflictos; no es otra cosa que el «venir al propio Sí-Mismo». Y el Sí-Mismo es el último centro de convergencia y de confrontación entre los sistemas psíquicos de lo consciente y de lo inconsciente, entre la realidad interior y la realidad exterior del ser humano. El Sí-Mismo es, como escribe Freijo, «ese último centro de convergencia y de síntesis de nosotros mismos, que, como aspiración límite, se encuentra siempre por encima y por dentro de nosotros, al cual siempre tenderemos con un progreso indefinido, con una aspiración constante de trascendencia. Es nuestro ser auténtico, nuestra última y radical verdad, lo que auténticamente somos, o mejor, debemos ser. Es el momento de la serenidad suma, de la integración perfecta, donde se encuentran realizadas todas nuestras posibilidades, cumplidas todas nuestras aspiraciones, logradas todas las funciones de nuestras instancias; en fin, aquel punto, —tremendamente concreto, tan concreto como misterioso—, donde nos encontramos con nosotros mismos. La conciencia incidiendo en él, lo llena todo de claridad y de luz. La libertad alcanza en él su plenitud, puesto que sólo en él nos poseemos plenamente a nosotros mismos. La

personalidad, su perfección: sólo en él es plenamente sí misma, autónoma y realizada».¹⁶ Sin duda, en este último centro de integración personal, en este centro de gravedad vivencial de la personalidad madura que es el Sí-Mismo, van a confluír todos los valores humanos, religiosos, espirituales y morales, todo aquello que, en una palabra, abre al individuo las puertas de su trascendencia.

Examinado panorámicamente, el «proceso de individuación» supone, en la «psicología analítica» de Carl Gustav Jung, una marcha progresiva hacia la realización del Sí-Mismo, o, si se prefiere, una marcha hacia la autorrealización personal. En esta marcha, el individuo integra una dinámica de adaptación al entorno con una ulterior dialéctica interna de la personalidad. Y la dialéctica interna de la personalidad consiste en un enfrentamiento dialógico, y mutuamente enriquecedor, del yo consciente con la intimidad inconsciente, con las imágenes arquetípicas. Y como síntesis final de este enfrentamiento, después de la asimilación, por la conciencia, de todos los arquetipos, se logra el Sí-Mismo, la sinergia y el equilibrio de la individualidad ya madura.

No cabe duda de que Erich Fromm ha asimilado y aprovechado en su teoría de la «individuación» muchos de los conceptos junguianos. La inspiración junguiana de las formulaciones de Fromm es, en líneas generales, evidente. En conjunto, la «individuación» es también en Fromm, —según hemos visto—, un proceso dinámico y dialéctico de realización personal, cuya meta es igualmente un ideal de integración, de equilibrio y de madurez que Fromm denomina «orientación productiva del carácter». Pero no por ello, y a pesar de la obvia influencia de Jung, puede decirse que la teoría de la «individuación» tenga el mismo sentido y las mismas implicaciones en ambos autores. En realidad, los caminos seguidos por uno y otro son sustancialmente diferentes. En la propia consideración frommiana, la «individuación» aparece desprovista del cariz esotérico y místico-religioso que posee a veces en C. G. Jung, pero quizá también en ocasiones de la profundidad

16. E. Freijo, «La libertad y la personalidad en la antropología contemporánea», en *"Salmanticensis"*, 8 (1961), p. 125.





psicológica que alcanza en éste. Y desde luego no existe, explícitamente establecida, en el neopsicoanálisis de Fromm, una personología, una teoría y dinámica de la personalidad, tan acabada, tan coherente, tan neta y tan definida como en Jung. Pero, no obstante, hay que reconocer que Fromm se ha ocupado, con más profundidad e interés, de la vertiente socio-histórica de la «individuación»; que ha puesto su mayor énfasis en señalar el grado y la forma en que las exigencias de la realidad hacen variar, —incluso transformándolo totalmente—, el curso de la «individuación»; que ha recalcado cómo, en último término, son estas mismas exigencias de la realidad las que vienen a determinar los límites de la fuerza e integración del yo personal; y, por último, que ha situado en primer plano la idea de que la auténtica realización humana supone la incorporación comprometida al mundo, y la incondicional entrega a los demás, a través del amor, del trabajo y del pensamiento productivo.

Pero a pesar de este énfasis fundamental que pone Fromm en los factores socio-históricos, creemos que en sus concepciones se echa en falta, en determinados momentos, una teoría estructural, dinámico-dialéctica y sistemática de la personalidad, una personología en conjunto, que permitiera atisbar y esclarecer, en los más íntimos dinamismos psíquicos del individuo, los vectores de fuerza que determinan las exigencias de la realidad humano-social. Bien es cierto que el «carácter social», en tanto fruto de la internalización de las normas, prohibiciones y limitaciones que impone la civilización, en tanto molde social del desarrollo individual, se acerca mucho en cierto sentido al concepto de una instancia, de una estructura dinámica o de un resorte psicológico, pero como tal instancia, estructura dinámica o resorte psicológico queda luego bastante desdibujado al no encajar en una dialéctica interna estructural de la personalidad, establecida de forma explícita y en términos estrictamente psicológicos. Y, naturalmente, esta falta en ocasiones de una teoría estructural, dinámico-dialéctica y sistemática de la personalidad, que se acusa en Fromm, trae, como consecuencia, que el proceso de maduración e integración del individuo —la «individuación», que él describe—, no tenga a veces,

desde el ángulo estrictamente psicológico, gran solidez; falta, sin duda, la descripción del ajuste interno, de la sinergia de la personalidad, en los términos de una auténtica psicología. Por esta misma razón, la idea de Fromm, —de raigambre junguiana—, acerca del enfrentamiento crítico y dialógico entre lo consciente y lo disociado, —entre el modo de existencia activa, socialmente condicionado, y los aspectos personales positivos o productivos, reprimidos por la fuerza de la presión social— que debe suponer la marcha hacia la «individuación plena», carece a veces de solidez desde la peculiar perspectiva de una psicología estructural de la personalidad, pero solamente, eso sí, desde esta peculiar perspectiva.

Frente a Fromm, la teoría de Carl Gustav Jung, en cambio, podrá ser aceptada o rechazada, podrá ser tachada de irracionalista y de carecer del suficiente fundamento científico y empírico, o bien podrá ser calificada de misticismo intimista e incluso de oscurantismo, pero necesariamente será preciso reconocer que ofrece, —amén de una gran riqueza antropológica—, un cuadro muy acabado del proceso personal del logro de la individualidad plena, desde el punto de vista de una teoría propiamente psicológica de la estructura y dinámica y dialéctica interna de la personalidad.

Si bien puede decirse que las ideas de C. G. Jung han inspirado indudablemente la teoría frommiana de la «individuación», creemos que la influencia de Otto Rank sobre esta misma teoría es quizás mucho más concreta, más manifiesta. Como se sabe, según Rank, el individuo, desde que nace, desde que rompe la unidad biológica fundamental, el todo integral que constituía con su madre, emprende el camino hacia la individualidad. Posteriormente, ya en dirección hacia esta individualidad, en dirección hacia sí mismo, tendrá que irse independizando, liberando, separando cada vez más de todo un sinfín de vínculos y de un sinnúmero de presiones e influjos que coartan su independencia, libertad y autonomía. Y para Rank, las principales presiones que el hombre ha de vencer son las procedentes del entorno parental, del ambiente social en general, y las de la sexualidad. En definitiva, viene a darse, como en Erich Fromm, un pro-

ceso de progresiva ruptura de vinculaciones. Y esta desvinculación progresiva, esta separación, esta individualización creciente genera un temor inevitable: el miedo a la individualidad, que también encontramos en las formulaciones teóricas de Erich Fromm. Por otra parte, el sentimiento de individualidad, —como en Fromm—, origina una constante vivencia de abandono, de desarraigo y de desamparo, y la necesidad de dar un sentido a la propia existencia individual, encontrando nuevas formas de fusión con el mundo.

Como se ve, el *conflicto entre separación y pertenencia, entre individualidad y arraigo*, que se encuentra, para Otto Rank, en la base y en el fondo del desarrollo humano, aparece, como un carácter primordial, en las ideas antropológicas rankianas, y con este mismo carácter resurge luego en la obra de Erich Fromm.

La marcha general de la individualización, —o «individuación»—, es considerada por Rank a través del desarrollo de la voluntad. En el fondo, como es bien sabido, toda la teoría psicológica de Rank es una teoría de la voluntad. Pues bien, en el primer estadio de su desarrollo, la voluntad surge como una fuerza que desde el interior del individuo viene a oponerse fundamentalmente a las normas y prohibiciones parentales —«*contravoluntad*»—. Posteriormente, en una segunda fase evolutiva, se concreta en un afán de competencia, por el cual el niño intenta emular a los otros en todas sus realizaciones —«*voluntad competitiva*»—. Y por último, el tercer estadio supone ya una «*voluntad autónoma*» o «positiva», cuando el individuo llega a establecer sus propias normas, creando un mundo interior autónomo que proyecta continuamente a través de su actividad vital.

En relación con estos tres estadios o fases del desarrollo de la voluntad, Rank establece y distingue tres tipos de personalidad, que vienen a ser también, y en definitiva, los paradigmas de otras tres posibles soluciones que el hombre puede adoptar frente al problema de dar un sentido a su existencia individual, superando el aislamiento y encontrándose a sí mismo. Se trata del *tipo «normal»*, medio o adaptado; del *tipo «neurótico»*; y del *«artista creador»*. El individuo «normal» ha aceptado y

asimilado la voluntad del ambiente como propia, habiendo logrado una perfecta conjugación y armonía con el grupo social en el que se encuentra inmerso. El «neurótico» vive en una ambivalente y contradictoria tesitura, entre la imposibilidad material de aceptar la voluntad colectiva y la incapacidad para asumir su individualidad y su radical soledad y separatividad. Y, por último, el «artista creador» es el que ha llegado a la plena afirmación de su voluntad, aceptándose, asumiéndose y reafirmando continuamente a sí mismo. Como escribe el mismo Rank, la estructura psicológica del «artista creador» no es «ni un compromiso, ni una mera suma, sino un todo nuevamente creado, la personalidad fuerte con su voluntad autónoma, que representa la más elevada creación de la voluntad y del espíritu, combinados.¹⁷ Naturalmente, en el pensamiento de Otto Rank, el «artista creador», es el ideal humano y ético a conquistar.

Indudablemente, existe una cierta semejanza entre estos tres tipos paradigmáticos de personalidad propuestos por Rank y algunas de las formulaciones caracterológicas de E. Fromm. Así, el individuo «normal» es paragonable con la «orientación mercantil» de Fromm; y evidentemente puede encontrarse un relativo paralelismo entre el «artista creador» de Rank y el «carácter productivo» de Fromm. No obstante, frente al «tipo productivo», la madurez del «artista creador» puede ser puesta en tela de juicio. Como escribe Clara Thompson, «cuando se considera con más detalle a Rank, puede verse que piensa que el artista creador construye su propia «verdad», lo que podría significar que su madurez es suficiente como para no tener necesidad de buscar en la autoridad de otros el apoyo que justifique sus actos; pero también podría significar que existe un legislador dentro del propio artista creador, de tal modo que una cosa sería buena cuando él lo quisiese así, sin tomar en cuenta la voluntad de los demás. En este último caso, se encontraría muy lejos de ser una persona madura».¹⁸ Por otra parte, no

17. Otto Rank, "Will therapy and truth and reality", p. 265, Knopf, Nueva York, 1947.

18. Clara Thompson, "El psicoanálisis", p. 78. Fondo de Cultura Económica, Breviario 47, México, 1966.



cabe la menor duda de que el «artista creador» de Rank no posee las mismas implicaciones ni las mismas dimensiones sociales y humanas que tiene el individuo «productivo» que describe Fromm; le falta el sentimiento de fraternidad, y el espíritu de cooperación y de compromiso en favor de una sociedad justa y libre, que impregna al carácter «productivo».

En conclusión, puede afirmarse que el influjo de Rank sobre la teoría del «proceso de individuación» de Erich Fromm es muy directo y muy patente. No obstante, las especulaciones de Rank no son perfectamente superponibles con las ideas de Fromm. Y, en conjunto, puede decirse que Erich Fromm ha derivado más por la vertiente sociológica, considerando a la «individuación» en íntima conexión con la historia del hombre y con el proceso social mismo. Por otra parte, el análisis frommiano del «carácter productivo», —considerado éste como meta ideal del desarrollo del individuo—, posee más implicaciones sociales y éticas, y una mayor riqueza antropológica que las formulaciones rankianas sobre el «artista creador».

tercera parte

el problema de la libertad



I. el problema teórico de la libertad

En la perspectiva neopsicoanalítica de Erich Fromm, el problema teórico de la libertad viene fundamentalmente planteado desde un ángulo psicosociológico, —no abstracto, ni metafísico—, aunque no desprovisto por ello de implicaciones filosóficas.

Desde el punto de vista sociológico, el problema de la libertad es el problema mismo del hombre, en el devenir histórico-social. En esta consideración, el hombre es libre justo en la medida en que la sociedad, —estructural, tecnológica y antropológicamente—, esté construida para su servicio. Así, puede ocurrir, —y de hecho es una desgraciada realidad—, que la misma estructura interna de la sociedad, lejos de ser positivamente favorecedera, constituya un serio o insuperable obstáculo para el desenvolvimiento humano.

Desde el lado psicológico, la libertad del hombre debe de ser tratada y analizada, —según Fromm—, teniendo en cuenta que el individuo, —el individuo concreto—, es una constelación de fuerzas estructurales, un «todo» integral influido, moldeado y condicionado por numerosos factores averiguables. Y entre estos factores, no pueden soslayarse los inherentes al proceso social mismo.

Según Fromm, el concepto de libertad puede tomarse en dos sentidos. En uno de ellos, la libertad aparece como



«una actitud, una orientación, parte de la estructura de carácter de la persona madura, plenamente desarrollada, productiva».¹ En el otro sentido, la libertad viene a ser «la capacidad de elegir entre alternativas opuestas; pero alternativas que implican siempre la elección entre el interés racional y el irracional, de la vida y su desarrollo contra el estancamiento y la muerte».²

Al afirmar Fromm que la libertad, —tomada en una muy concreta acepción—, es parte de la estructura caracterológica del individuo, quiere decir que no se trata de una simple capacidad potencial abstracta formal sino propiamente de una *función del carácter*. Y es que, para Erich Fromm, la libertad, —la libertad de elección—, enfrenta al hombre con el problema básico y fundamental de *elegir entre «lo mejor» y «lo peor»*, de seguir el camino de la «productividad» o de hundirse en el abismo de la «improductividad», de la «dependencia simbiótica», de la frustración. Y en último extremo, la solución adoptada, *la decisión tomada*, en orden a la autorrealización «productiva» o al fracaso existencial, *depende de la organización del carácter de la persona en cuestión*. Así, dice Fromm, «algunos individuos no tienen libertad para elegir el bien porque su estructura de carácter perdió la capacidad de actuar de acuerdo con el bien. Otros individuos perdieron la capacidad de elegir el mal, precisamente porque su estructura de carácter perdió el deseo del mal. En estos dos casos extremos podemos decir que ambos están determinados para obrar como lo hacen porque el equilibrio de fuerzas de carácter no les deja elegir. Pero en la mayoría de los individuos tratamos con inclinaciones contradictorias tan equilibradas, que puede hacerse una elección. El acto es resultado de la fuerza respectiva de inclinaciones antagónicas en el carácter del individuo».³

Hay que señalar que Fromm establece un *juicio ético de valor sobre la libertad de elección*. Esta no es otra cosa que «la capacidad para seguir la voz de la razón, de

1. Erich Fromm, «El corazón del hombre», p. 156, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

2. Ibid., p. 156.

3. Ibid., pp. 155-156.

la salud, del bienestar, de la conciencia, contra las voces de las pasiones irracionales».⁴ En una palabra, que la libertad, —*la auténtica libertad*—, es la capacidad, —dependiente de la estructura de carácter—, *de seguir el camino de la autenticidad*, de la autorrealización, de la «productividad». Y así puede decir Fromm que el individuo que «no es libre para elegir el mal», —entendiendo el «mal» en referencia al problema ético básico de la vida—, es el individuo completamente libre.

Por otra parte, conviene recordar que, en la teoría frommiana, el carácter se conforma por las influencias del entorno parental y del entorno social en general sobre un temperamento dado. En este sentido, si la libertad es una función del carácter, el individuo será libre sólo en la medida en que las exigencias de la realidad, —de la realidad humano-social— lo permitan. Más aún, si la libertad es prácticamente un atributo del «carácter productivo», y si los límites de la «productividad» son estrictamente fijados por el contexto socio-cultural, el grado de libertad individual dependerá, en último extremo, y radicalmente, de dicho contexto.

Entendiendo la libertad desde otra acepción, y en términos generales, como la capacidad de elegir entre alternativas opuestas, y teniendo en cuenta, por otra parte, que estas opuestas alternativas implican siempre, y en el fondo, la disyuntiva vital entre «productividad» e «improductividad», entre realización y frustración, Erich Fromm afirma que *existe libertad en la mayoría de los individuos*, es decir, en el hombre corriente, en el hombre normal-medio, en el que es constatable un interjuego dinámico de inclinaciones contradictorias y de motivaciones diversas. En cambio, tanto en el hombre maduro, «productivo», como en el radicalmente enajenado o «improductivo», no puede —según él mismo Fromm— hablarse de tal «libertad» de elección, ya que el rígido equilibrio de fuerzas que se da en la estructura de su carácter, marcando inexorablemente el camino, no permite prácticamente opción.

Para Fromm, *los dinamismos psicológicos que operan*

4. Ibid., p. 154.



al margen de la conciencia, en un plano puramente inconsciente, tienen un valor primordial como factores condicionantes, —en mayor o menor grado—, y, en muchas ocasiones como factores determinantes absolutos de la conducta humana. En este sentido, el conocimiento lúcido de estos dinamismos o «deseos» inconscientes es esencial en orden al fortalecimiento de la libre elección. Podría, sin duda, decirse que una personalidad es tanto más «libre», o mejor, que se hace tanto más «libre», cuanto más se descubre a sí mismo en todos los niveles, en una constante y consciente dialéctica interna. En último extremo, la finalidad de la cura psicoanalítica no es otra que la concienciación por parte del sujeto de sus contenidos inconscientes, en una autocomprensión y en una asunción responsabilizadora.

Por otra parte, la libertad de acción del hombre, —del individuo concreto— viene a estar limitada, según Fromm, por las posibilidades reales o alternativas existentes. Y, a su vez, estas posibilidades reales o alternativas están también determinadas por la «situación» en conjunto, es decir, por toda la constelación de factores y de fuerzas, —genéticas, caracteriales, familiares, socioculturales, et-cétera—, que influyen sobre el todo estructural que es el hombre. En este sentido precisamente, la «posibilidad de la libertad está en reconocer cuáles son las posibilidades reales entre las que podemos elegir, y cuáles son las posibilidades irreales que constituyen las ideas-deseos por las que tratamos de ahorrarnos la desagradable tarea de tomar una decisión entre alternativas que son reales pero impopulares (individual y socialmente). Las posibilidades irreales no son, naturalmente, tales posibilidades; son ilusiones».⁵

En resumen, puede decirse pues que, al abordar el estudio de la libertad, desde un punto de vista teórico-general, Fromm se sitúa en una perspectiva de determinismo-alternativismo. Es decir, viene a confirmar que «todo acontecimiento es causado. Pero en la constelación previa al acontecimiento puede haber motivaciones diferentes que pueden ser la causa del acontecimiento siguiente.

5. Ibid., p. 169.

Cuál de esas causas posible llegue a ser causa efectiva, puede depender del conocimiento que tenga el hombre del momento mismo de la decisión».⁶ En otras palabras, que la conducta del hombre se halla determinada, en mayor o menor grado, por mecanismos habitualmente inconscientes, con un fuerte condicionamiento socio-cultural, y que la posibilidad de la libertad se abre precisamente por el conocimiento lúcido y objetivo de todas estas fuerzas que operan decisivamente en la personalidad tratando de inclinarla en un sentido concreto. Por otra parte, que el conocimiento, —el conocimiento integral de toda la «situación», de las posibilidades reales, de los determinantes, de las consecuencias, —no es condición suficiente para que el acto sea libre; se hace preciso además el intento, la voluntad firme, el esfuerzo para conquistar la libertad. Así —muy influido, en lo esencial, por las ideas de Marx, Freud y Spinoza— Fromm propone para el hombre la específica tarea de liberarse, desde una teoría, —el conocimiento objetivo de la realidad—, y a través de una praxis, transformadora y creadora. Pero además, desde una consideración ética, Fromm apunta hacia una libertad mayor, hacia una auténtica libertad, que se consigue únicamente en la «productividad». El hombre, en una palabra, debe conquistar su libertad, debe «poseer-se», pero en esta «posesión» ha de desarrollar y de desplegar al máximo sus potencialidades más específicas, ha de realizar su individualidad más plena, ha de lograr, en definitiva, los fines de la vida humana: «la independencia, la integridad y la capacidad de amar».⁷

6. Ibid., p. 170.

7. E. Fromm, "Psicoandlisis y Religión", p. 101, Psique B. Aires, 1967.



El «proceso de individuación», que es un proceso de ruptura de vínculos en la historia personal y en la historia social del hombre, supone, indudablemente, una progresiva liberación, una marcha en el tiempo, en la que el ser humano va conquistando cada vez un mayor grado de libertad. Por ello, igualmente que «la individuación», el proceso de crecimiento de la libertad es observable tanto en la evolución filogenética, como en el desarrollo histórico-social de la humanidad, como en la misma ontogenia y maduración del individuo. Y es que, —en el sentido que tratamos— la libertad es, para Erich Fromm, propia de la condición humana; es una experiencia que viene a encontrarse en el fondo mismo del devenir vital del hombre.

El crecimiento de la libertad y el progreso de la «individuación» son pues procesos inseparables, que cursan paralelamente. Se trata aquí de una «libertad de» coerción, de una «libertad de» lazos atávicos, de una «libertad de» formas de vinculación y de arraigo que impiden el desarrollo y la expresión de la individualidad.

Desde una perspectiva filogenética, la «libertad de» se manifiesta como una *apertura estructural de la acción*, como una independencia de la regulación meramente instintiva de la conducta, que aparece justo en el momento en que la vida prehumana, gracias a una hipercomplejifica-

ción e hiperformalización de estructuras, alcanza el nivel propiamente humano. Desde el punto de vista de la ciclomorfosis humana, desde la infancia a la madurez, la «libertad de» aparece como un *desprendimiento de los primarios vínculos parentales y de las primitivas formas de unión del niño con los otros*, en una constante marcha hacia la obtención de la independencia y de la autonomía. Por último, ya desde una consideración histórica, la «libertad de» surge a través de una fenomenología de *separación del hombre*, en el tiempo, de toda una serie de *ancestrales ataduras*, —con el universo físico en general, con la comunidad primitiva, con el clan, con la Iglesia, con la casta social, etc.—, que igualmente le impedían el crecimiento y la expansión de su individualidad.

La «libertad de», —en el sentido expuesto—, tiene, para Erich Fromm, un marcado carácter de ambigüedad. Por un lado, *conlleva*, sin duda, un aumento evidente de la fuerza, de la integración y de la autonomía de la personalidad. Pero, por otro lado, al suponer desvinculación o desarraigo, *entraña para el hombre la amenaza constante de una íntima vivencia de inseguridad, de soledad, de aislamiento*. En definitiva, puede decirse que el proceso de crecimiento de la libertad posee el mismo sentido dialéctico que se advierte en «la individuación».

Por otra parte, la «libertad de», propia del hombre «individualizado», coloca a éste en la inevitable tesitura de orientar, de canalizar, de dar un auténtico sentido y un significado humano a su individualidad. Se trata, entonces, de convertir la «libertad de», —entendida como mera independencia de «vinculaciones primarias»—, en «libertad para» desarrollarse, para realizarse, para hacerse, en una palabra, «productivo». Este es, en definitiva, el problema clave de la existencia humana, el problema propio y específico del hombre. Y la resolución positiva de tal problema, —si bien está también en función de condiciones individuales—, depende, en último extremo y esencialmente, para Fromm, de causas y de condiciones socio-culturales. Es decir, que, en el fondo, es el proceso social mismo, el contexto dominante, el que viene a determinar y a fijar estrictamente los límites de «la individuación» y los límites de la libertad. El individuo, que ha obtenido

la «libertad de», que se ha liberado de los «vínculos primarios», se encuentra pues, no obstante, obstaculizado en la expresión y realización de esta libertad por las exigencias sociales. Los límites de la utilización de su libertad en favor de la creación personal y de la autodefinición, son impuestos estrictamente por estas exigencias sociales. Y tales exigencias operan, internalizadas, desde «el carácter social», conduciendo a los individuos en la dirección que requiere el statu social y económico en el que se desenvuelve su existencia.

La obstaculización e interferencia de las fuerzas y exigencias de la realidad social en la realización y expresión positiva de la libertad, genera, para Fromm, un problema verdaderamente importante. Si el contexto social, del que dependen la «individuación» y la libertad, no ofrece una base sólida, coherente y antropológicamente fundamentada, para la autorrealización, en tanto que los individuos han sido privados de los «vínculos primarios» que les otorgaban seguridad y sentimientos de arraigo y de pertenencia, el asincronismo o la contradicción así resultante convierte a la libertad en una carga verdaderamente insoporrible. «Ella se identifica entonces con la duda y con un tipo de vida que carece de significado y de dirección. Surgen así poderosas tendencias que llevan hacia el abandono de este género de libertad para buscar refugio en la sumisión o en alguna especie de relación con el hombre y el mundo que prometa aliviar la incertidumbre, aún cuando prive al individuo de su libertad».⁸ Se trata de la puesta en marcha de toda una serie de «mecanismos de evasión», tendientes a acallar las dudas y a proporcionar, frente a la insoporrible soledad, sentimientos de pertenencia, de seguridad y de arraigo.

Fromm considera que el «sadismo» y el «masoquismo», la «destruccion» y la «conformidad automática» son «mecanismos de evasión», que el hombre puede adoptar frente a la incertidumbre y la soledad que origina la falta de condiciones objetivas para la realización y expresión de su individualidad.

Conviene insistir en que estas formas de huida, frente

8. E. Fromm, «El miedo a la libertad», p. 63, Paidós, B. Aires, 1966.



al problema de la libertad, son fundamentalmente consecuencia de la *obstaculización e interferencia de las fuerzas sociales en la expresión positiva y en la realización personal y creadora o «productiva» de tal libertad*. Y que la puesta en marcha de uno u otro mecanismo de huida depende, para Fromm, en último término, de los patrones sociales dominantes en un momento histórico dado. Es, en último extremo, según Erich Fromm, la cultura, la realidad, el contexto socio-político-económico, el que, en mayor grado, determina estrictamente qué mecanismo de escape de la «libertad de» será adoptado por el individuo y por el grupo social en general.

Desde una consideración histórica, es posible, según Fromm, observar una marcha progresiva del hombre hacia su «individuación», y, por ende, en pos de la libertad. En un principio, cuando el ser humano emergió —por un salto cualitativo dialéctico—, del estado de armónica unidad animal con la naturaleza en que se hallaba, no tenía aún conciencia de su existencia como ser-aparte, como ente individual e independiente. Existía en una especie de unidad o totalidad cósmica con el mundo, totalmente identificado con su prójimo, con su grupo, con su clan, con todo el universo físico. En este estado de «vinculación primaria» con todos los hombres, con todas las cosas, con toda la realidad en general, no puede, evidentemente, hablarse de un auténtico «sentimiento de identidad personal», ni tampoco, por consiguiente, de verdadera «libertad de».

Desde este momento, a través de mil avatares, y en el curso de la historia, la «individuación» y la libertad fueron acentuándose cada vez más. Según Erich Fromm, tanto el «proceso de individuación» —o de desvinculación—, como el crecimiento de la libertad han alcanzado su mayor intensidad y amplitud durante el tiempo comprendido entre la Reforma y nuestros días.

En nuestro mundo occidental, durante los primeros



tiempos de la Edad Media el hombre aún no había logrado un grado importante de «individuación» ni de libertad. Tenía conciencia de sí mismo únicamente como perteneciente a una totalidad social rígidamente estructurada, a través de categorías generales, —raza, pueblo, partido, familia, corporación—, dentro de un inamovible estatismo, —geográfico, socio-económico y político—, y de unos serios prejuicios religiosos y culturales que tendían, desde el punto de vista ideológico-emotivo, a conservar a perpetuidad el status imperante. Pero ya posteriormente, con la conmoción y ulterior derrumbe del sistema y orden feudal, con el inexorable progreso de un incipiente «capitalismo» y con las ideas religiosas de la Reforma y del Protestantismo, el hombre adquirió más «libertad», y, liberándose de muy diversos tipos de vinculaciones, comenzó a sentirse realmente individuo. Naturalmente, este paso adelante en la «individuación» y en la «libertad» dejó al hombre solo frente a sí mismo y solo frente a los demás hombres, en un mundo que se dilataba a pasos agigantados, y en el que únicamente empezaban a contar ya el afán ciego de competencia, el incesante esfuerzo personal por ser más, el éxito social y el dinero. El hombre había logrado, sin duda, un nivel muy considerable de «individuación» y de «libertad», pero, como contrapartida dialéctica, debería enfrentarse, en adelante, con la soledad y con los sentimientos de impotencia y de desamparo que inevitablemente la acompañan.

El surgimiento, en la alta Edad Media, de una nueva clase mercantil, basada en el capital privado, en la iniciativa individual y en la competencia, es decir, el nacimiento y el creciente auge de un «capitalismo», rompió la unidad estática del sistema feudal, y catalizó decididamente el «proceso de individuación» y el crecimiento de la «libertad», sobre todo desde el ángulo socio-económico. Paralelamente, la Reforma y el Protestantismo vinieron a catalizar también el mismo proceso, pero desde un ángulo religioso o ideológico, liberando, diríamos, al individuo de autoridades espirituales. Sin duda alguna, la teología de Martín Lutero,— que preponderó en Alemania—, y la de Juan Calvino,— que adquirió similar importancia en los países anglosajones—, con las ideas claves de la jus-

tificación humana por la fe y de la libre interpretación de la Biblia, sin necesidad de intermediarios ni de sacerdotes, tienen el mismo significado de «empresa individual» que el capitalismo, pero en la esfera religiosa.

Para Fromm, estos decisivos cambios que sobrevinieron con el derrumbamiento de la sociedad feudal, muestran claramente el marcado carácter de ambigüedad que posee la libertad. Por un lado, el hombre se había liberado de la esclavitud de la tradición, del inamovible status del sistema medieval, del rígido papel que representaba en aquella sociedad, y de la presión, —e, incluso, opresión—, de las autoridades religiosas. Pero, por otro lado, el hombre perdió definitivamente la seguridad que ofrecía el status tradicional, tomó clara conciencia de que, inmerso en un mundo incontrolable y ya agresivamente competitivo, todo dependía únicamente de su propio y personal esfuerzo. Se sintió, inevitablemente, entonces, solo, desamparado, indigente. Y tal desamparo, soledad e indigencia alcanzaron también a la esfera religiosa, pues el Protestantismo, —con la teoría de que el hombre solamente puede ser salvado por la fe, no por las obras; y con la idea de la predestinación fatalista—, dejó al individuo solo, desnudo e impotente frente a sí mismo y ante Dios, sin la Iglesia para interceder en su favor. Así, pues, *la libertad tenía un haz y un envés, un significado positivo y un sentido negativo.*

Llegados a este punto, conviene señalar que el análisis frommiano de la libertad en la época de la Reforma, se centra, de modo esencial, en la clase media. Para las clases altas de la sociedad, el naciente capitalismo acrecentó su poder y su riqueza, y la libertad adquirió, en consecuencia, un matiz fundamentalmente positivo. Para las clases inferiores, oprimidas y subyugadas, la opresión, el avasallamiento y la pobreza fueron el acicate y el estímulo de un sinnúmero de luchas y de rebeliones políticas y de un sinnúmero de movimientos religiosos; para estas clases, la libertad, en realidad, no existía, era el ideal por el que se luchaba y la esperanza por la que se vivía. Para la clase media, en cambio, la libertad tenía el carácter ambiguo que hemos señalado; acrecentó el aislamiento y el sentimiento de indigencia e insignificancia personales, antes

que la fuerza, la seguridad y la confianza. Por otra parte, el espíritu y las reacciones de esta clase media fueron, sin duda, vehementemente impulsados por el resentimiento contra las clases adineradas. En este sentido, el mismo protestantismo tiene, para Fromm, el sentido de lucha y de resentimiento hostil y rebelde contra la autoridad, concretada ésta en la autoridad de la Iglesia.

El tipo de «carácter social» que surgió en esta clase media, como fiel reflejo y expresión de las nuevas exigencias sociales, económicas y religiosas, se caracterizaba fundamentalmente, según Fromm, por el intenso afán compulsivo de trabajo, por el amor al dinero y el espíritu de ahorro, por el ascetismo y por la sumisión. El ascetismo y la sumisión fueron reforzados indudablemente por las doctrinas religiosas protestantes, que enseñaban a aceptar la maldad innata y la impotencia esencial del hombre, predicando la autohumillación como medio de tener la esperanza de ganar el favor de la «deidad». En conjunto, para Erich Fromm, tal «carácter social» ha sido la fuerza, energética y eficiente, que impulsó, desde entonces, el desarrollo de la sociedad capitalista.

En adelante, desde el Renacimiento y la Reforma, con el creciente florecimiento del sistema capitalista de producción y con el predominio de las ideas democráticas, la «individuación» se acentuó progresivamente y, con ella, la «libertad de». El individuo se intensificó, pues, en fuerza, en energía, en independencia, y, si se quiere, en «libertades», pero se ensanchó y ahondó notablemente, según Fromm, el *hiato entre la «libertad de» y la «libertad para»*. En consecuencia, el hombre sintió y vivenció, más profunda y más intensamente, su impotencia frente a su mundo social, su soledad, su aislamiento y su radical desamparo, y trató compulsivamente de escapar de estos insoportables sentimientos, mediante la puesta en marcha de ciertos mecanismos psíquicos de «evasión». Para Erich Fromm, el totalitarismo, —en cualquiera de sus formas y expresiones—, no representa otra cosa que uno de estos intentos de huir, casi desesperadamente, de la libertad; y de ahogar, a toda costa, la individualidad, a través de la creación de unas «vinculaciones primarias» que fueron rotas en el curso de la «individuación». Y en nuestra mo-

derna sociedad industrial avanzada, el hombre, convertido en mero instrumento de un complejo y anónimo engranaje, que lo manipula y aliena constantemente, sin unas condiciones objetivas que apoyen y fomenten decididamente la realización positiva de su libertad, y sin unos marcos efectivos y humanos de «orientación» y «devoción», intenta igualmente, según Fromm, adoptar un «mecanismo de evasión» para escapar del insoportable peso de la libertad. Esta es, en líneas generales, la visión frommiana del problema de la libertad, en el curso de la historia. Pero, no obstante, parece conveniente que nos detengamos un poco más en el análisis del significado que para Fromm tiene la libertad en el hombre moderno, en el hombre de estas sociedades capitalistas, superindustrializadas y supertecnificadas, de nuestros días.

Según Erich Fromm, entre el siglo XIX y mediados del XX, se produjeron, dentro del propio sistema capitalista, importantes y radicales cambios, en la economía y en la estructura social misma, que tuvieron evidentes repercusiones sobre el «carácter social». Así, con relación a la sociedad capitalista del XIX, pudo observarse un progresivo aumento y despliegue de la tecnificación, un predominio absoluto de la técnica en todos los órdenes; una creciente concentración del capital en colosales empresas anónimas monopolistas; un aumento en importancia del mercado interior; y una producción y consumo en masa —estimulados éstos por todos los medios de presión psicológica de que dispone la sociedad—. Además, en conjunto, es constatable, para Fromm, el auge de las ideas democráticas, de igualdad, de iniciativa individual y de libertad política, y el progreso, en general, de la clase trabajadora. Desde este punto de vista, puede decirse, pues, que el capitalismo, en su asombroso, vertiginoso y gigantesco desarrollo, contribuyó decididamente al fortalecimiento de la «libertad de». Y, sin embargo, si bien todo esto fue uno de los efectos que ejerció sobre la libertad en desarrollo, también, y con la misma intensidad, produjo, según Fromm, una consecuencia inversa, al dejar al individuo más solo, más aislado y más desamparado, y al inspirarle un constante sentimiento de insignificancia y una continua vivencia de impotencia personal. Y es que,



sin duda, desde Fromm, el modo de producción capitalista, y la enajenante urdimbre de relaciones resultante del mismo, hacen del hombre un simple objeto, manipulado y dirigido en función de fines suprapersonales. Y, decididamente, el contexto social, al no ofrecer un sólido y humano apoyo para la autorrealización, dentro de un marco axiológico y antropológicamente fundamentado, convierte a la libertad en una pesada carga, de la que el hombre tratará de huir a toda costa. En definitiva, para Erich Fromm *la sociedad capitalista ha creado un insalvable hiato entre la «libertad de» y la «libertad para», una dramática contradicción o dicotomía histórico-social que zarandea, aliena y neurotiza constantemente al hombre de nuestros días.*

La actual civilización en que vivimos, supertecnificada, burocratizada, superautomatizada y despersonalizada en extremo, cimentada fundamentalmente en un orden agresivamente competitivo, en un totalitarismo barnizado de ideas democráticas, en un ciego consumo dirigido por las grandes industrias, en un exceso de planificaciones sin fundamento antropológico alguno, y en un burocraticismo a ultranza, ha conseguido crear, para Fromm, —mediante un proceso de «adaptación dinámica»—, un tipo standard, un patrón concreto de hombre, un específico «carácter social», fiel reflejo de las exigencias de tal civilización, superyoicamente internalizadas por la presión social. Se trata del «*homo consumens*», del hombre, «cuyo objeto fundamental no es principalmente poseer cosas, sino consumir cada vez más, compensando así su vanidad, pasividad, soledad y ansiedad interiores».⁹

Por otra parte, en esta sociedad, que lo convierte todo en valor de mercancía, el interés y la valía de la persona radican, esencialmente, en el grado de «éxito» alcanzado. Y el modelo de personalidad deseable para obtener esta exitosa adaptación social es presentado, continua y sugestivamente, a través de la publicidad, de la prensa, del cine, de la televisión, etc. De este modo, el individuo, tratando de emular tal modelo, acaba «vendiendo» su propia

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

personalidad, y termina actuando no en favor de su autorrealización creadora, sino en función del «yo social» exigido, y que se constituye esencialmente «por el papel que se espera deberá desempeñar el individuo y que, en realidad, es tan sólo el disfraz subjetivo de la función social objetiva asignada al hombre dentro de la sociedad».¹⁰ Diríamos, por consiguiente, que en tal «destrutivo» contexto socio-cultural se da, pues, un tipo de *enajenación mercantil*, una «orientación de compra-venta» del carácter; que afecta al «sentimiento de identidad» y de autoestima, a la urdimbre afectiva de relaciones interpersonales, y a la propia esfera del intelecto.

En este ambiente de enajenación, de «improductividad», de infantilismo ético-psicológico, —individual y colectivo—, el individuo, que no tiene control sobre las gigantescas y abrumadoras dimensiones de su mundo, ni sobre las circunstancias mismas de su trabajo, —ni de su ocio—, y que, por otra parte, se siente y se vivencia como «vendido», como reificado y como manipulado por exigencias y presiones ajenas y cosificantes, busca compulsivamente su «felicidad», —la ilusión de su felicidad—, en el consumo a ultranza, en la comodidad y en el bienestar material, en la frivolidad existencial, en multitud de emociones y de excitaciones de muy diversa naturaleza, y en todo lo que suponga en definitiva evasión de sí mismo. Así las cosas, no puede, evidentemente, hablarse de auténtica libertad, de libertad positiva, sino, muy al contrario, de falsa libertad, de libertad alienada. La esencia de la libertad viene a cifrarse, no en la «creatividad» proyectada ampliamente sobre los demás, sino, como afirma Fromm, únicamente en la libertad para consumir, en la libertad, en definitiva, para autoextrañarse y alienarse.

Por consiguiente, la *gran contradicción del mundo moderno, de la sociedad capitalista avanzada*, en lo que se refiere al problema de la libertad, *consiste*, según Fromm, *en que habiéndose conseguido un grado considerable de «libertad de», y existiendo, por otra parte, las condiciones y los medios precisos para favorecer, apoyar, estimular e impulsar la autoproyección trascendente y creadora de*

10. E. Fromm, "*El miedo a la libertad*", op. cit. p. 151.



esta libertad, sea en cambio la misma sociedad la que, a través de sus irracionales exigencias, obstaculice, dificulte e impida decididamente tal realización «productiva» de la libertad. Y esta contradicción es, sin duda, para Erich Fromm, el problema clave del momento, de cuya resolución depende definitivamente el porvenir del hombre, en su específica tarea de «hacerse» responsablemente en el mundo.

IV. la libertad positiva y el carácter productivo

Hasta ahora, hemos visto que el hombre, en la sociedad moderna, y desde la peculiar perspectiva de Fromm, sufre los graves efectos de una ambigüedad de su libertad. Por un lado, después de haber conseguido la «libertad de» los «vínculos primarios» que subyugaban su individualidad, parece haber logrado la plenitud de su existencia, el cénit de la autonomía e integración de su personalidad. Pero, por otro lado, como estos «vínculos primarios» —que fueron rotos en el curso de la «individuación»—, otorgaban seguridad, confianza y sentimientos de arraigo, y, como, por otra parte, el individuo, en el actual contexto social alienante, no encuentra las condiciones óptimas para desarrollar y para realizar —de forma trascendente y creadora—, esta libertad conquistada, se siente en consecuencia continuamente atezado por una íntima vivencia de soledad y de indignancia la que le lleva a enajenar su libertad, en forma de «vinculaciones secundarias», en una «relación simbiótica» o en una «relación de distanciamiento».

En esta tesitura, cabe sacar la conclusión de la inevitabilidad del ciclo que conduce de la «libertad de» a la «libertad negativa». Sin embargo, Fromm piensa «que el proceso de desarrollo de la libertad no constituye un círculo vicioso, y que el hombre puede ser libre sin ha-



llarse solo; crítico, sin henchirse de dudas; independiente, sin dejar de formar parte integrante de la humanidad».11 Y esta libertad, —esta «libertad positiva»—, puede alcanzarla el hombre, según Fromm, realizando su yo, desplegando espontáneamente todas sus posibilidades y todas sus potencialidades, en un esfuerzo de integración y de proyección personal trascendente. Se recordará, en este sentido, que —según dijimos anteriormente—, para Erich Fromm, la auténtica libertad se consigue únicamente en la «productividad», en la realización de los fines de la vida humana: la independencia, la integridad y la capacidad de amar. En otras palabras, que *la libertad positiva consiste en «la actividad espontánea de la personalidad total integrada»*.12

Entiende Fromm por «*actividad espontánea de la personalidad*», no la conducta meramente compulsiva, ni la conducta automática —en el sentido de internalización superyoica y acrítica de las exigencias de la realidad—, sino la libre y creativa proyección de todas las potencialidades —vitales, endotímicas e intelectuales—, en una oblatividad trascendente de la propia humanidad. Por tanto, como afirma Fromm, una de las premisas de esta actividad espontánea ha de residir en «la aceptación de la personalidad total y en la eliminación de la distancia entre naturaleza y razón; porque la actividad espontánea tan sólo es posible si el hombre no reprime partes esenciales de su yo, si llega a ser transparente para sí mismo y si las distintas esferas de la vida han alcanzado una integración fundamental».13

Por consiguiente, en una estricta consideración frommiana, la solución al problema de la libertad reside, desde una perspectiva antropológica, en la actividad espontánea del individuo. Y *tal espontaneidad*, con las características mencionadas, *no es otra cosa que el mismo «carácter productivo»*. En la «productividad», el hombre, superando su soledad y su separatidad, y sin sacrificar en modo alguno la integridad de su individualidad, se vincula y se arraiga,

11. Id., p. 301.

12. Id., p. 302.

13. Id., p. 303.

ga, de nuevo, al mundo —a la realidad humano-social, de personas y de cosas—, pero en una autorrealización personal, cuyo eje ha de pasar inevitablemente por los demás.

La «productividad» de la persona —como substrato fundamental de la verdadera libertad— supone, según ya sabemos, una forma particular de relación entre el hombre y el mundo, una manera concreta de «asimilar» y una modalidad específica de «socializar». En este tipo de relación —de «asimilación y de «socialización»—, el hombre, al vincularse a las personas y a las cosas, con un amplio y espontáneo despliegue de sus potencialidades, va creándose, «*produciéndose a sí mismo, y proyectándose sobre el entorno*. Es un *proceso de maduración y de autorrealización* en el tiempo, cuya meta reside en el complejo desarrollo del yo, en la máxima expansión y despliegue de sus potencialidades, emocionales e intelectuales. En este sentido, en la perspectiva de Fromm, la «productividad» —como cristalización personal de la libertad—, aparece claramente como una *tarea a realizar*. El «carácter productivo», y la «libertad positiva», son, pues, algo que el hombre ha de conquistar, con su esfuerzo, en su propio biográfico-existencial.

Esta forma positiva de realizar la «libertad de» —que es la «orientación productiva» del carácter—, supone, como se recordará, el trabajo, el amor y el pensamiento «productivos». El «trabajo productivo» es entendido como una actividad trascendente y creadora, por medio de la cual el hombre humaniza a su mundo y se humaniza a sí mismo. El «amor productivo» —caracterizado por el «respeto», el «cuidado», la «responsabilidad» y el «conocimiento»—, es entrega espontánea de sí mismo, oblatividad pura, donación incesante y constante de todas las posibilidades de valor que se encierran en la persona. Y, por último, el «pensamiento productivo» no es otra cosa que la aplicación de la razón misma al conocimiento crítico, a la interpretación dialéctica y a la comprensión del mundo, en un intento de transformarlo en un habitat verdaderamente humano. En conjunto, pues, *la «productividad» es la forma positiva de ejercer la «libertad de»*. Actuando, amando y razonando el hombre se incorpora al mundo, y se arraiga, realizándose. Con el despliegue de todas



sus potencialidades, se encuentra vinculado a las personas y a las cosas, pero conserva, a la vez, toda su integridad, su individualidad más plena. Es, para Fromm, la verdadera respuesta que el hombre puede dar al problema de su existencia y al de su libertad; la única forma de superar la soledad y el desamparo, encontrando cobijo y arraigo, pero permaneciendo intacto como entidad individual y autónoma.

Conviene insistir en que la «*productividad*» es, para Erich Fromm, una *tendencia natural del hombre*. Pero que, para que esta tendencia pueda cristalizar en la praxis, se requiere una sociedad estructurada por y para el hombre mismo, «una sociedad en la que el individuo, su desarrollo y felicidad, constituyan el fin y el propósito de la cultura; en la que la vida no necesite justificarse por el éxito o por cualquier otra cosa, y en la que el individuo no se vea subordinado ni sea objeto de manipulaciones por parte de ningún otro poder exterior a él mismo, ya sea el Estado o la organización económica; una sociedad, por fin, en la que la conciencia y los ideales del hombre no resulten de la absorción en el yo de demandas exteriores y ajenas, sino que sean realmente suyos y expresen propósitos resultantes de la peculiaridad de su yo». ¹⁴ Por el contrario, en un contexto alienado, y alienante, que se vuelve constantemente en contra del hombre, negando todas sus posibilidades de valor, y quebrando de raíz la expresión espontánea de su individualidad, las soluciones fallidas, la «improductividad» y la «libertad negativa» son la regla. Una vez más, son las fuerzas sociales, el status dominante, los elementos dinámicos y operantes que rigen la marcha general de la «individuación» humana y que marcan inexorablemente los límites de la libertad. La «realización productiva» o creadora de esta libertad es, en último término, función de los procesos sociales, que actúan ya desde el medio familiar, y que siguen posteriormente moldeando al individuo, a través de una casi ilimitada red de medios de influencia y de presión y aún de opresión. En conclusión, en el horizonte del desarrollo humano, desde la perspectiva de Fromm,

14. Id., p. 315.

aparece la «libertad positiva» y, por ende, el «carácter productivo», como un ideal, como un objetivo, como una meta, y como una profunda, humana y cotidiana tarea a realizar.

* * *

En líneas generales, aceptamos la concepción frommiana de la «libertad positiva»; concepción que, por otra parte, no es, en modo alguno, original, y que puede encontrarse —con diversos matices, pero en términos similares—, en cualquier ideología humanística. Sin duda, a nuestro entender, *la libertad —la verdadera libertad—, dimana directamente de la integración personal, de la sinergia y del equilibrio de la personalidad, de la plena madurez y de la autonomía del yo, en una síntesis —original y creadora—, de todas las instancias, niveles, resortes, esferas y dinamismos de la personalidad, a la altura de un centro de gravedad vivencial y existencial que inevitablemente —en una consciente y comprometida entrega de sí mismo—, ha de pasar siempre por las coordenadas sociales de un «nosotros»*. La libertad supone, pues, un proceso biográfico de personalización, o más aún, un proceso histórico-personal de autorrealización trascendente; supone un *llegar a ser «sí mismo», un «conocer-se» y un «poseer-se»*. Tal es, en definitiva, la peculiar y específica tarea que debe acometer el hombre, en el marco temporal y limitado de su existencia, y en el espacio socio-histórico en el que le toque vivir.

Fromm tiene razón cuando afirma que la libertad se encuentra limitada por la «situación» en conjunto del todo estructural que es el hombre; y que la posibilidad de la liberación se abre precisamente por el conocimiento lúcido, crítico y objetivo, de toda la constelación de factores y de fuerzas —genéticas, caracteriales, familiares, sociales—, que delimitan y componen tal situación. Y, sin duda también, que tal conocimiento debe de implicar además —en pos de la liberación—, una asunción responsable de la «situación» y un intento de transformar en la praxis dicha situación, de inhumana en humana.

Si la «situación» configura y delimita a la libertad, y si,



por otra parte, lo primario es la «situación», resulta obvio que *únicamente podrá darse una conducta auténticamente libre allí donde las condiciones procedentes de la «situación» la hagan posible*. En otras palabras, *hay que «estar libre de» para poder «ser libre para»*; estos son, en definitiva, los conceptos frommianos de «libertad de» y de «libertad para». Con referencia ya al contexto social, solamente podrá el hombre ser libre para realizarse, dentro de un concreto marco socio-cultural, si este marco socio-cultural reúne las condiciones objetivas precisas. De otro modo, en la tupida maraña de relaciones cosificadas, y cosificantes, de un contexto alienado, se irán obteniendo sucesivas «libertades» —libertades, por otra parte, dirigidas, proyectadas y planificadas por el status—, pero quedará siempre en entredicho, coartada e inhibida, la verdadera libertad, la libertad de desarrollar y de desplegar al máximo, en un intento creador, todas las potencialidades y disponibilidades del ser humano; la libertad —en una palabra—, de la autorrealización espontánea.

Sin lugar a dudas, la sociedad capitalista —como afirma Fromm—, ha originado un hiato insalvable entre la «libertad de» y la «libertad para»; ha creado la terrible contradicción de que existiendo una gigantesca riqueza social —en todos los órdenes—, para favorecer, apoyar, estimular e impulsar la autoproyección trascendente y creadora de las potencialidades humanas, sea ella misma, a través de sus irracionales exigencias, la que obstaculiza, dificulta e impide, decididamente, tal realización «productiva» de dichas potencialidades y disponibilidades. Efectivamente, en el enajenante clima psico-social de la sociedad de consumo, la «realización productiva» del individuo y, por ende, la «libertad positiva» son una excepción, prácticamente un imposible; predomina, por el contrario, una reificación global —y dirigida—, que alcanza y afecta profundamente a todas y a cada una de las esferas de la actividad del hombre. Y Fromm ha visto muy claramente que la actual civilización en que vivimos —cimentada sobre una alienación del trabajo; sobre una competición agresiva; sobre una supertecnificación y superautomatización despersonalizantes; sobre un burocratismo creciente; sobre una mercantilización a ultranza; sobre

un ciego consumo, dirigido por las grandes industrias; sobre un exceso de planificaciones; sobre un totalitarismo barnizado de ideas democráticas; y sobre una sutil pero operante, manipulación personal—, genera inevitablemente un clima de inseguridad, de desesperación y de vacuidad, que favorece la puesta en marcha de toda una serie de «mecanismos de evasión», y la cristalización de una frivolidad existencial, que se manifiesta en forma de toda una gama de hueras pseudolibertades. Todas estas pseudolibertades —y un ejemplo de ellas es, evidentemente, la liberalización erótica, anárquica y sin sentido, hoy bien manifiesta—, en tanto son «libertades» dirigidas, planificadas cuidadosamente, y conscientemente consentidas—; en tanto responden a pseudonecesidades —también creadas por el status—; y en tanto no son fruto de una conquista personal, no significan otra cosa que una forma más de enajenación —resultado de la enajenación global—, y otra victoria del sistema que la hace posible mediante la manipulación psicológica. Erich Fromm ha atalayado también, y sin duda muy certeramente, sobre el hecho de que detrás de muchas dogmáticas adhesiones de la persona a sistemas filosóficos, religiosos o políticos, detrás de muchas actitudes destructivas o nihilistas, y detrás del «conformismo automático», propio del hombre «unidimensional» de la sociedad de consumo, se ocultan frecuentemente la inseguridad, el vacío, la duda, y, sobre todo, *el miedo a la individualidad y el «miedo a la libertad»*, originados por el mismo reificante clima de la sociedad capitalista avanzada.

Es preciso insistir en que la «libertad productiva» que Fromm propugna es absolutamente incompatible con el statu quo imperante, que, de hecho, y de modo operante y enérgico, la está negando. Entretanto, mientras la humanización total de las estructuras sociales no se consiga, tal «libertad productiva» no deja de ser un proyecto, un ideal, un objetivo y una meta que conquistar. El problema se agiganta aún más porque la presión psicológica —colectiva e individual—, resulta tan eficaz, que se ha logrado crear una especie de «*super-yo social*», un «carácter social», que, —a través de la internalización de las normas y de los patterns sociales y culturales vigentes—, consigue

unificar y homogeneizar a los individuos, en el sentido de un infantilismo ético-psicológico, de una unidimensionalidad integral, de una atrofia absoluta del sentido crítico. Diríamos, desde este punto de vista, que el individuo enajenado —que no vivencia las más de las veces su enajenación—, no siente realmente la necesidad de una «realización productiva» —al menos en un nivel consciente—, de su personalidad; en cambio, todo lo cifra en el bienestar material, en el éxito de la adaptación, en la práctica y en el uso de unas pseudolibertades consentidas por el aparato social. Por ello, la propuesta frommiana puede resultar ilusoria, e incluso «reaccionaria», si se toma en el sentido de que los valores propios de la «productividad» puedan ser tranquilamente practicados —desde una simple aceptación idealizada de los valores de la cultura imperante—, dentro de un orden social que los está negando. Pero una vez más, hacemos hincapié en que la propuesta de Fromm —optimista e idealista, si se quiere—, supone «creatividad»; supone un compromiso personal y consciente y deliberado; supone una proyección espontánea y libre de la personalidad —dentro de los límites de lo posible—, sobre la realidad humano-social, más allá —y por encima—, de los límites definidos por el propio contexto socio-cultural, más allá de todas las formas establecidas y aceptadas por la civilización en vigencia, en un intento de humanizar la sociedad, y hasta de humanizar el mundo. Además, como dijimos en otro lugar, afirmar la «productividad» en un orden social enajenado, y enajenante, supone negar la posibilidad de su realización dentro de este mismo orden social, y supone también sentar las bases para su consecución, a través del esfuerzo humano, previa concienciación crítica de su necesidad antropológica. Por otra parte, es obvio que, en la medida que una situación —por alienante que sea—, es susceptible de ser cambiada por la concreta y lúcida praxis del hombre, la «productividad» —la «realización productiva» de la libertad—, aparece como una esperanza en el horizonte del futuro, y como una específica y urgente tarea a realizar por el hombre en la historia.

En líneas generales, pensamos, pues, que la idea de Fromm sobre la «libertad productiva», y sobre la libertad

en general, puede ser aceptada. Subrayamos en contra, la falta de una teoría estructural, dinámico-dialéctica y sistemática de la personalidad, que, desde el ángulo estrictamente psicológico, describiera, estricta y detalladamente, el proceso de ajuste interno de la persona —que posibilita la madurez y la libertad—, y que permitiera atisbar en los más íntimos dinamismos psíquicos del individuo, los vectores de fuerza que determinan las exigencias de la realidad. Por otra parte, y desde otro punto de vista, la interpretación frommiana de la historia, y de la libertad en la historia, puede resultar discutible. Está, sin duda, muy influida por las ideas de Burckhardt, Tawney, Max Weber, Brentano, von Martin, Munford, Kraus, Sombart, Lamprecht y Schapiro, y, en el momento de una exégesis, no sigue, muchas veces los datos disponibles; pero esta es, evidentemente, una cuestión que viene a sobrepasar los límites de nuestro estudio, e indudablemente también los de nuestras mismas posibilidades.



Siguiendo el hilo y la trayectoria de nuestra exposición, se hace muy evidente que, en la consideración frommiana de la libertad, se introduce —ya de entrada—, un juicio ético de valor. Tal juicio de valor queda sentado justo desde el momento en que Fromm afirma que la verdadera libertad (—la «libertad positiva»), dimana directamente de la «productividad»; y, por otra parte, que la «productividad» —entendida como realización y proyección trascendente de todas las potencialidades y disponibilidades de la personalidad—, es la tarea esencial y específica a realizar por el hombre, dentro de su marco histórico-social, y a través de una praxis transformadora y creadora. En este mismo sentido, escribe Fromm: «La principal tarea del hombre en la vida consiste en dar nacimiento a sí mismo, en llegar a ser lo que es potencialmente».¹⁵ Desde este punto de vista, si la «productividad», y por ende la libertad —o, mejor, la liberación—, son «cosas» que el hombre debe de conquistar por su esfuerzo mismo, la medida de tal esfuerzo es una medida esencialmente ética. Así, dice Fromm: «Se puede juzgar objetivamente hasta qué grado la persona acertó en cumplir

15. E. Fromm, *“Ética y Psicoanálisis”*, p. 236, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

su tarea, hasta qué grado realizó sus potencialidades. Si fracasa en su tarea, puede reconocerse este fracaso y juzgarlo por lo que es, su fracaso moral».¹⁶

En otras palabras, que la «libertad de» —conseguida por la «individuación»—, coloca al hombre en la ineludible tesitura de orientar, de canalizar, de dar un auténtico sentido y un significado humano a esta libertad. Se trata —como dijimos en otra ocasión—, de convertir la «libertad de», —entendida como desvinculación—, en «libertad para» desarrollarse, para realizarse, para hacerse «productivo». Y es precisamente *en este proceso de conversión de la «libertad de» en «libertad positiva»* donde Fromm encuentra y sitúa la *honda raíz ética de la praxis humana*.

Según ya vimos, la resolución positiva de tal problema existencial depende, para Fromm, de factores individuales —de muy diversa índole—, pero fundamentalmente, en último término, y esencialmente, de condiciones socio-culturales, esto es, procedentes del contexto dominante, de la «situación» en conjunto. No obstante, en tanto estas condiciones socio-culturales son susceptibles de ser modificadas por la praxis del hombre, —en pos de la liberación—, se presupone un compromiso consciente y deliberado con la realidad, y la ética es, por tanto, susceptible de ser aplicada a la conducta humana como una realidad objetiva.

Se hace evidente, desde estas consideraciones, que, para Erich Fromm, las fuentes originarias de las normas éticas se encuentran en la propia naturaleza del hombre, en el esfuerzo personal por conquistar la «mismidad» y la libertad. En este sentido, Fromm viene a oponer una «ética humanista» —esto es, antropológicamente fundamentada—, a una «ética autoritaria», a una ética puramente normativa, basada en superyoicas exigencias, en normas dictadas por «autoridades» que trascienden al individuo mismo.

Para Fromm, la distinción entre la «ética autoritaria» —irracionalmente normativa—, y la «ética humanista» —esencialmente antropocéntrica—, se establece tajante

16. Ibid., p. 236.

mente, tanto desde un punto de vista formal, como desde un aspecto material. Formalmente, la «ética autoritaria» niega la capacidad del hombre para discernir, por sí mismo, lo que es «bueno» y lo que es «malo», lo que es «virtud» y lo que es «vicio», lo que es «positivo» y lo que es «negativo». Frente a esta postura, la «ética humanista» se basa en el principio de que los criterios ético-normativos y los juicios de valor deben de ser estrictamente establecidos por el hombre mismo —«*man for himself*»—, y no por «autoridades» externas —o internalizadas—, que lo trasciendan. Materialmente —es decir, en relación con el contenido—, la «ética autoritaria» establece y determina los juicios éticos de valor desde el punto de vista de la «autoridad» —y en favor de sus intereses y de sus criterios—, en tanto que para la «ética humanista» *el único criterio de valor ético que puede ser válido es el bienestar del hombre, entendiendo por «bienestar del hombre» su libre expansión, su desarrollo «productivo»*.

La génesis del juicio ético, desde el punto de vista autoritario-normativo, tiene lugar por la incorporación superyoica por parte del individuo, a la estructura de su carácter, de normas y de exigencias del status —familiar, y social en general—. Y la internalización de tales normas y de tales exigencias —obtenida por la presión social operante sobre el individuo—, tiende a la obtención de la aprobación social, a la consecución de una exitosa adaptación a las estructuras imperantes, independientemente —y frecuentemente, en contra—, de la auténtica realización personal. En cambio, desde el punto de vista antropológico —y antropocéntrico—, de la «ética humanista» el orden ético arranca directamente del hombre mismo, y se dirige ineluctablemente hacia su autorrealización trascendente, en relación a una escala de valores, y, desde luego, a través del eje fraternal de un «*nosotros*».

Según Fromm, el orden ético, las normas de conducta y los juicios de valor establecidos por la «ética humanista» reúnen la doble condición de ser objetivamente válidos —válidos para todos los hombres—, y de haber sido, a la vez, postulados desde el hombre mismo, por el hombre mismo y para el hombre mismo. Y esta doble condi-



ción, de *validez objetiva* y de *antropocentrismo*, es posible para Fromm porque, según él, la «ética humanista» debe de extraer sus principios, sus normas y sus juicios, de las peculiaridades propias y específicas de la naturaleza y de la existencia humana, previo conocimiento científico, psicológico y antropológico del hombre mismo. En este sentido, Fromm afirma decididamente que la «ética humanista es la Ciencia Aplicada del «arte de vivir» basada en la Ciencia Teórica del Hombre».¹⁷ Y, desde este punto de vista, el Psicoanálisis, dialéctica y humanísticamente orientado, se convierte en piedra angular de la ética, al ayudar, de forma operante y eficaz, a esclarecer y a comprender los más íntimos dinamismos del ser humano.

En esta «ética humanista» que proconiza Erich Fromm antropocéntricamente orientada, que extrae directamente sus principios y sus normas —y la validez de unos y otras—, de las peculiaridades mismas de la existencia humana, el problema de la «virtud» y del «vicio», de lo «bueno» y de lo «malo», de lo «positivo» y de lo «negativo», de lo «productivo» y de lo «improductivo», de la responsabilidad y de la irresponsabilidad, se centra inevitablemente sobre el tema cardinal de la *autoconservación vital*, entendiendo esta autoconservación vital en el sentido, amplio y humano, de la autoafirmación, del desarrollo, de la maduración y del despliegue biófilo de todas y cada una de las potencialidades y disponibilidades del hombre. En otras palabras —en palabras del propio Fromm—, lo «bueno» de la Etica Humanística es la *afirmación de la vida*, el despliegue de los poderes del hombre. La «virtud» es la responsabilidad hacia la propia existencia. Lo «malo» constituye la mutilación de las fuerzas del hombre; el «vicio» es la irresponsabilidad hacia uno mismo».¹⁸

Vemos, pues, en conjunto, que en la concepción frommiana de la ética se introduce, constantemente, la cuestión de la libertad, en dos sentidos. Primeramente, *al situar la valoración ética de la praxis humana en el proceso personal de conversión de la «libertad de» en «libertad*

17. Ibid., p. 29.

18. Ibid., p. 31.

positiva». Y, en segundo término, *al liberar a la misma ética de todo el lastre puramente normativo, y casi siempre irracional e inhumano, de las exigencias superyoicas y autoritarias, y cimentándola, en cambio, en una honda y libre raíz antropológica.*

* * *

Paralelamente a su básica distinción entre «ética autoritaria» y «ética humanista», Erich Fromm habla de «*conciencia autoritaria*» y de «*conciencia humanista*».

En el origen de la «conciencia moral autoritaria» se encuentra —desde la perspectiva frommiana—, un proceso fundamental de introyección, incorporación o internalización, de normas y de exigencias procedentes de «autoridades» externas diversas —los padres, el Estado, la Iglesia, la opinión pública—. Tales normas y exigencias, ya internalizadas, —por la presión psicológica de la cultura dominante—, acaban constituyendo prácticamente una «instancia» dinámica de la más pura raigambre superyoica; acaban operando, enérgica y eficazmente, desde dentro, como reguladores efectivos de la conducta, haciendo sentirse al individuo como responsable ante sí mismo de tal conducta —que, realmente, es dirigida y manipulada—. No existe, por consiguiente, una conciencia moral autónoma, madura, libre, racional, regida por juicios propios de valor, sino, muy al contrario, un infantilismo ético de la personalidad en conjunto, que hace del individuo un autómatas dependiente de las «autoridades» externas. Pero en la génesis de esta «conciencia moral autoritaria» no se encuentran solamente mecanismos de identificación-introyección, sino también —y muy fundamentalmente—, mecanismos de idealización de las autoridades externas y mecanismos de proyección de este aspecto ideal sobre dichas autoridades, que vienen a reforzar, a la postre, la reinteriorización o reintroyección. Se cierra así un *círculo vicioso, hermético e incommovible*, —*identificación-introyección* → *idealización-proyección* → *identificación-introyección*—, que está en la base misma de la «conciencia autoritaria». Esta es, en definitiva, una cuestión que ya había sido tratada, analizada y esclarecida por S. Freud;



su análisis del Super-yo es, sin duda, un análisis de lo que Fromm llama «conciencia autoritaria», si bien quizás más limitado al entorno parental.

Desde el punto de vista de la vivencia, del «sentimiento moral» propiamente dicho, «la conciencia tranquila es —dice Fromm—, la conciencia de complacer a la autoridad —externa o interiorizada—; la conciencia culpable es la conciencia de contrariarla. La buena conciencia —autoritaria— produce un sentimiento de bienestar y de seguridad porque implica la aprobación de la autoridad y una intimidad mayor con ella; la conciencia culpable produce temor e inseguridad porque el obrar contra la voluntad de la autoridad implica el peligro de ser castigado y, —lo que es peor—, de ser abandonado por la autoridad».¹⁹

El proceso de «identificación-introyección → idealización-proyección → identificación-introyección», implica, para Fromm, dos aspectos. Uno, de sometimiento integral, de sometimiento radical de la persona a la «autoridad»; el otro, de identificación plena del individuo con la «autoridad» y de la asunción del papel de ésta, comportándose consigo mismo con la misma rigidez y con el mismo rigor que podría hacerlo la propia «autoridad externa». Este segundo aspecto es, al modo de entender frommiano, un elemento de primordial interés a la hora de intentar comprender la esencia de la dinámica psicológica de la «conciencia moral autoritaria». Para Fromm, el «carácter autoritario» —que está basado en la «ética autoritaria» y en la «conciencia autoritaria»—, al encontrarse realmente frustrado en sus posibilidades de «productividad» o de creatividad, desarrolla un quantum importante de agresividad y de destructividad, que descarga constantemente sobre sí mismo, por el vehículo de la conciencia moral. Pero éste es, sin duda, también un aspecto que ya había considerado Freud cuando hablaba de la agresividad y del sadismo del Super-Yo frente al YO.

Para Erich Fromm, nuestra actual civilización, super-tecnificada, superautomatizada, dirigida y manipulada, y

19. Ibid., p. 149.

cimentada en un orden totalitario barnizado de ideas democráticas, ha conseguido crear —según ya dijimos en otra ocasión—, un patrón concreto de hombre, un específico «carácter social», como fiel reflejo de las exigencias irracionales de tal civilización, superyoicamente internalizadas por los medios de presión social. Pues bien, este tipo standard de hombre —fruto de la enajenación social—, se rige fundamentalmente, según Fromm, por una conciencia moral de naturaleza autoritaria. Tal «conciencia moral autoritaria» comienza a formarse ya en el mismo seno de la familia, mediante la introyección de la autoridad paterna —que transmite los patterns sociales dominantes—, y acaba de constituirse ulteriormente por la internalización de la autoridad anónima del statu. En este contexto, la experiencia —y el miedo—, de no complacer a la «autoridad» —primero parental; luego social—, y el incesante afán de obtener la aprobación —familiar primero, social después—, con la incertidumbre e inseguridad que esto conlleva, es capaz de originar un profundo *sentimiento de culpabilidad*, que manipula y zarandea interiormente al individuo, y que, por otra parte, según Fromm, es un medio efectivo y tremendamente eficaz para aumentar la dependencia y favorecer la reintroyección, de las normas imperantes. Como escribe Fromm, «la culpa de las transgresiones inevitables frente a la autoridad y la necesidad de su perdón, crean una cadena interminable de ofensas, sentimientos de culpabilidad y necesidad de absolución, que conserva al sujeto ligado a la autoridad y agradecido por su perdón, sin que éste se atreva a criticar las demandas de la autoridad».²⁰ Y en esta constante e inmovible interacción de sentimientos de culpabilidad, dependencia y reinternalización de normas y exigencias, se basa, sin duda, para Fromm, todo orden social y todo orden moral «autoritario»: la mayor parte de los sistemas religiosos y políticos de la historia de la humanidad.

En esta tesitura que acabamos de analizar, la persona, frustrada en sus posibilidades de libertad y, por ende, en sus posibilidades de «productividad» o de creatividad, desarrolla una intensa autoagresividad, y, sin duda también,

20. Ibid., p. 157.

una considerable heteroagresividad. Surgen, inevitablemente —por muy grande que sea la pérdida del sentido crítico—, sentimientos de rebeldía, en un afán de liberarse de la «presión» —si ésta ha llegado a hacerse en cierto grado consciente—, y de obtener la libertad, la espontaneidad y la autonomía. En el contexto familiar, regido por la autoridad patriarcal, ésta es indudablemente la reacción natural del niño, y la misma esencia del «Complejo de Edipo», según el modo de pensar de Fromm. La dinámica edípica, y el resultado caracterológico de tal dinámica, dejan en el niño la huella indeleble de su rebelión frente a la autoridad paterna, y posibilitan la ulterior puesta en marcha de mecanismos neuróticos. Para Fromm, «las cicatrices dejadas en el niño por la derrota en su lucha contra la autoridad irracional se encuentran en la base de toda neurosis».²¹ La neurosis, en este sentido, no sería otra cosa que la expresión del fracaso existencial, la frustración del intento de conseguir la autonomía y la libertad. Y tal fracaso, o tal frustración, se manifiesta, para Fromm, en la cristalización de un cuadro sindrómico constituido por la «parálisis de la originalidad» y de la «espontaneidad» de la persona, por el «debilitamiento del yo», por la «heteronomía» y por la «distorsión paratáxica» —en el sentido de Sullivan—, de las experiencias interpersonales. En definitiva, la neurosis, el fracaso o la derrota existencial, se manifiestan por un profundo sentimiento de culpabilidad y por los consiguientes intentos de evasión, bien en forma de una «relación simbiótica» o bien bajo la cobertura de una «relación de distanciamiento».

Frente a la «conciencia autoritaria», entendida como mera internalización acrítica de normas y de exigencias heterónomas, aparece —en el sentido de Fromm—, la «conciencia humanista» como «la reacción de nuestra personalidad total a su funcionamiento correcto o incorrecto; no una reacción al funcionamiento de tal o cual capacidad, sino a la totalidad de las capacidades que constituyen nuestra existencia humana e individual».²² Tal reacción unitaria y sintética de la personalidad en conjunto, apoya-

21. Ibid., p. 160.

22. Ibid., p. 160.

da en la base firme e imprescindible del autoconocimiento profundo, es, indudablemente, una respuesta endotímica, una íntima afectación personal por la propia praxis. En este sentido, escribe Fromm: «Las acciones, pensamientos y sentimientos que conducen al funcionamiento correcto y al despliegue de nuestra personalidad total producen un sentimiento de aprobación interior, de «rectitud», característico de la «buena conciencia humanista». Por otro lado, las acciones, pensamientos y sentimientos nocivos a nuestra personalidad total producen un sentimiento de incomodidad y de desconsuelo, característico de la «conciencia culpable».²³ *La «conciencia humanista» viene a ser así, desde esta perspectiva, una reacción del yo frente a sí mismo; el reflejo endotímico de su situación existencial.*

La «conciencia moral humanista» se encuentra, pues, inscrita —según Fromm—, en la misma estructura antropológica de la personalidad. Es la propia personalidad —la personalidad en conjunto—, la que establece y determina los juicios éticos de valor, según un único criterio de validez: la autorrealización trascendente del individuo. Y es la propia personalidad la que reacciona, vivencial y afectivamente, íntimamente, según un «sentimiento moral», frente a su mismo funcionamiento en orden a la autoconservación vital; entendiéndose ésta autoconservación vital —como dijimos más atrás—, en el sentido, amplio y profundamente humano, de la autoafirmación, del desarrollo, de la maduración y del despliegue «productivo» o biófilo o creador de todas y cada una de las propias potencialidades y disponibilidades. Así, la «conciencia humanista» puede calificarse certeramente —como lo hace el mismo Fromm—, como «la voz de nuestro amoroso cuidado de nosotros mismos».²⁴

Tal «voz de nuestro amoroso cuidado de nosotros mismos», o «conciencia humanista», mantiene, según Fromm, una relación directa, en intensidad, con el grado de «productividad» alcanzado por la persona. En este sentido, a mayor grado de «productividad» viene a corresponder una

23. Ibid., p. 161.

24. Ibid., p. 161.



mayor energía y una mayor efectividad del sentimiento moral humanístico, que, a su vez, estimula, aún más, la humana tarea de hacerse «productivo». E inversamente, a menor grado de «productividad» del individuo, corresponde un debilitamiento proporcional de la conciencia moral. Este hecho, paradójico y trágico, plantea, a nuestro entender, un problema importante. Si el grado de «productividad» o de creatividad personal depende, como se sabe, en último término, de los procesos sociales, que moldean y dirigen a los individuos, ya desde el entorno parental, a través de los patterns dominantes, puede obviamente sacarse en conclusión que la intensidad y la eficacia de la «conciencia humanista» —que hace referencia, en último extremo, a la capacidad de autocrítica, en orden a una autorrealización trascendente—, depende también del propio contexto social imperante. Y si el grado y la intensidad del sentimiento moral humanista depende de la tupida maraña de relaciones de la realidad humano-social vigente, podría fácilmente argüirse sobre la inimputabilidad del individuo acerca de su realización personal, desde la óptica concreta de la «productividad». Y en este sentido, se señalaría, pues, una importante contradicción de la teoría frommiana. A nuestro modo de ver, el mencionado razonamiento nos capacita para afirmar, no la inimputabilidad absoluta, sino más bien la *imputabilidad relativa del individuo*, en lo que se refiere a su personal «desarrollo productivo». Si bien la citada contradicción es un hecho indudable, ocurre que, en realidad, *nunca el contexto es tan alienante como para aniquilar completamente el sentido crítico, y menos aún, desde luego, la íntima vivencia endotímica de «improductividad»*. Y si esto es así, si cabe un resquicio, por mínimo que sea, de capacidad de concienciar, y si persiste, por otra parte, la vivencia afectiva —o sentimiento moral—, de «improductividad», (aunque este sentimiento se manifieste las más de las veces embozado en forma inconsciente), la «productividad» aparece entonces como una esperanza en el horizonte del futuro, y como una específica y urgente tarea a realizar por el hombre en la historia. Y, desde este punto de vista, cabe un enjuiciamiento ético-personal de la praxis concreta de cada individuo. Por otra parte, en

la medida en que la realidad, por enajenante y cosificante que sea, es susceptible de ser transformada por la acción humana deliberada, esta acción humana puede ser examinada a través de un criterio ético-humanista, y desde una teoría del compromiso social.

La «conciencia humanista», la resonancia afectiva de la propia praxis, o, si se prefiere, la vivencia endotímica de nuestro funcionamiento personal, es, por otra parte —según Erich Fromm—, un eco, en muchas ocasiones débil e indistinto, que es preciso aprender a reconocer, en un íntimo y espontáneo diálogo con nosotros mismos. Las más de las veces quizás, *el eco vivencial de nuestra inautenticidad*, el sentimiento de nuestro fracaso existencial, se manifiesta de una forma indirecta, casi irreconocible, bajo la cobertura de muy diversas actitudes y vivencias o dentro del contexto simbólico de un contenido onírico. Así, —para Fromm—, serían consecuencias intropunitivas del fracaso existencial —es decir, reflejos endotímicos, enmascarados, de la «conciencia humanista»—, las mil formas de autoagresión, los sentimientos de culpabilidad —frecuentemente racionalizados—, la apatía, la abulia, el desinterés, la fatiga, la ansiedad, la depresión, las reacciones de somatización, y el «conformismo» o aún mejor el compulsivo afán de aceptación social. En el fondo de todas estas actitudes, de todos estos sentimientos, de todas estas vivencias y de todos estos síntomas, que se observan con frecuencia en el hombre de nuestros días, no se encuentra otra cosa que el *vacío existencial*, y la vivencia afectiva —inconsciente y muchas veces irreconocida—, de tal vacío existencial.

Es preciso señalar y recalcar que, en una consideración frommiana, la «conciencia autoritaria» y la «conciencia humanista» no se encuentran separadas, ni en una relación de mutua exclusión en la persona. Muy al contrario, como escribe el propio Fromm, «todo individuo posee efectivamente ambas conciencias».²⁵ Y el problema estriba entonces en saber distinguir la fuerza respectiva de cada una de ellas y su interrelación. Es decir, que, en el fondo, en cada individuo concreto viene a darse un in-

25. Id., p. 167.



terjuego dinámico y dialéctico, entre ambos tipos de conciencia moral; interjuego dinámico-dialéctico que, desde un punto de vista psicoanalítico y desde una consideración antropológica humanista, es preciso dilucidar.

La «conciencia moral autoritaria» y la «conciencia humanista» pueden, en este sentido, relacionarse de tal forma que los sentimientos de culpa, experimentados frente a las normas éticas autoritarias, estén haciendo referencia, en último extremo, a una íntima vivencia de culpabilidad —inconsciente y reprimida—, frente al problema central de la autorrealización personal, en un sentido humanista. Tal represión del sentimiento moral humanista ante la propia praxis, viene condicionada por los patrones sociales y culturales de la civilización vigente —que con sus principios ético-normativos respaldan la represión—, y por un mecanismo de evasión personal frente al temor de enfrentarse el hombre consigo mismo; en último término, el temor del autoenfrentamiento es fuertemente condicionado por una inautenticidad, que también es fomentada por las estructuras sociales dominantes en nuestra sociedad.

Otra forma de relación entre la «conciencia autoritaria» y la «conciencia humanista» es aquella «en la cual no obstante ser idénticos los contenidos de las normas, difieren en la motivación de su aceptación».²⁶ En el caso concreto de la «conciencia autoritaria» tal motivación nace de la presión —externa o internalizada—, de la «autoridad», —que es reconocida como rígida, infalible e inatacable—, y tiende únicamente hacia la obtención compulsiva de aprobación por parte de los «poderes», de los cuales, en el fondo, se depende. Por el contrario, en el caso de la «conciencia humanista» el móvil de la aserción y de la aceptación de las normas y mandatos no reside en ningún tipo de obligatoriedad autoritaria heterónoma, sino, muy al contrario, en la responsabilidad del hombre hacia sí mismo, hacia su crecimiento, hacia su desarrollo, hacia su maduración y, en definitiva, hacia su realización personal. En ambos tipos de conciencia moral se da un sentimiento subjetivo de obligación, que puede ser igualmen-

26. Id., p. 168.

te vivenciado y experimentado en intensidad, pero que, realmente, tiene distinto signo, distinto sentido y distinto significado, según se trate de una «conciencia autoritaria» o de una «conciencia humanista». El sentimiento de obligación moral —entendido como vivencia subjetiva—, común a ambas conciencias, es pues un factor tremendamente engañoso, en cuyo fondo puede encontrarse tanto una ética y una conciencia inmadura e irracional, como una ética y una conciencia autónoma, madura, libre y racional. Por lo tanto, lo verdaderamente válido, desde el punto de vista diferencial, a la hora de establecer y de determinar el origen —«autoritario» o «humanista»—, de las normas y de los principios éticos y de la misma conciencia moral no es, para Fromm, el sentimiento endotímico de obligatoriedad, sino la base antropológica de tales normas y principios, y las motivaciones que llevan al hombre a su aceptación. Llegaríamos así a establecer, desde una perspectiva frommiana, un hiato entre una moral que podríamos llamar «del deber» y una moral que podría calificarse «del bien».

* * *

Vemos pues, en conjunto, que en la concepción frommiana de la ética se introduce radicalmente, y desde el principio —como decíamos más atrás—, la cuestión de la libertad. Primeramente, al situar la valoración ética de la actividad humana en el personal proceso de conversión de la «libertad de» en «libertad para» hacerse «productivo». Y, en segundo lugar, al liberar a la misma ética de todo el lastre normativo-irracional y superyoico de las exigencias autoritarias, y cimentándola, en cambio, y desde una línea antropológica, en una honda y libre raíz de corte humano.

Y paralelamente, en la básica distinción entre «conciencia autoritaria» y «conciencia humanista», se introduce también el tema de la libertad, al entender y al afirmar que la verdadera conciencia moral es la «conciencia humanista», considerada ésta como la reacción global y endotímica de la personalidad madura, libre e integrada, frente a la propia praxis. Tal reacción global y endotími-



ca de la personalidad madura se apoya, sin duda, en el autoconocimiento y en la libertad.

Evidentemente, no puede por menos de aceptarse la idea frommiana de que la ética está radical y constitutivamente inscrita en la misma estructura antropológica de la personalidad humana, y de que las normas y los principios y los juicios éticos deben de ser extraídos de las peculiaridades propias y específicas de la naturaleza y de la existencia del hombre, previo conocimiento científico-psicológico del hombre mismo. No puede por menos de aceptarse que el orden ético debe de arrancar directamente del hombre y de su libertad, para dirigirse ineluctablemente hacia su autorrealización trascendente, en relación a una escala de valores, y a través de un eje fraternal nosístico. No puede por menos de aceptarse también que la verdadera conciencia, la auténtica conciencia moral —madura y autónoma—, no puede consistir en una mera internalización, acrítica y superyoica, de normas y de exigencias heterónomas, sino, por el contrario, en un sentimiento endotímico de la personalidad toda frente a su mismo funcionamiento, en orden a la autoafirmación libre, al desarrollo espontáneo, a la maduración y al despliegue «productivo» —o creador—, de todas y cada una de sus potencialidades y disponibilidades. No puede por menos de aceptarse, ya en definitiva, que la verdadera conciencia moral no reside en la voz —enérgica e irracional—, de un Superyo inmaduro, sino en la voz —libre, madura y espontánea—, de «nuestro amoroso cuidado de nosotros mismos» (Fromm). Pero, sin embargo, se hace preciso reconocer, como señala Freijo, que la tajante diferenciación entre una «moral del deber» y una «moral del bien» —que se desprende de la teoría frommiana—, puede introducir un grave y profundo confusiónismo, al no deslindar claramente, y con nitidez, un plano puramente psicológico de un nivel ético. Ambos planos o niveles, si bien están interrelacionados e interaccionados dialécticamente, son, en sí mismos, independientes. Es decir, que, a nuestro entender, *todo sistema ético* —para que pueda ser considerado, en sentido estricto, como tal—, dentro de una línea de validez y de eficacia, *debe de encerrar inevitablemente una obligatoriedad moral. Naturalmente, esta*

*obligatoriedad puede hacer referencia a meras exigencias irracionales o, por el contrario, a un antropocentrismo humanista; pero, en cualquier caso, el juicio práctico de valor es —y debe ser—, imperativo. Independientemente de este plano o nivel ético, el plano o nivel psicológico —o antropológico—, alude únicamente a mecanismos psicológicos, y hace referencia al grado de madurez, de autonomía, de libertad, de espontaneidad y de integración personal. La interrelación y la interacción dialéctica de ambos planos o niveles es un hecho, y tal interrelación o interacción puede establecerse en una u otra forma. Así, una conciencia moral puede estar afectada —o constituida—, por una personalidad inmadura —desde el lado psicológico—, y por una obligatoriedad ética irracional y heterónoma —«conciencia autoritaria»—. O bien, y por el contrario, por la autonomía e integración psicológica, y por una obligatoriedad antropocéntrica —consciente y libremente aceptada—, en orden a la autorrealización trascendente de la persona —«conciencia humanista»—. Pero, *en modo alguno, puede confundirse e identificarse la obligatoriedad moral —que dimana del sistema ético en sí mismo—, con la obligatoriedad psicológica, que hace ya referencia a la estructura de la personalidad.* En este mismo sentido, escribe certeramente E. Freijo: «No puede contraponerse sin más, irreductiblemente, la moral del deber, como poco evolucionada, a la moral del bien, como moral perfecta. El bien es lo que moralmente debe imperar y ser aprobado por la conciencia moral».²⁷ Y el reconocimiento, la aprobación y la aceptación de tal «bien» —antropológicamente entendido—, supone, indudablemente, autonomía y libertad; suprime la obligatoriedad psicológica, superyoica o inmadura, pero no suprime, en absoluto, la obligatoriedad ética misma.*

En definitiva, creemos que es conveniente dejar bien claro que *una cosa es la obligatoriedad moral —que brota del orden ético—, y otra los fundamentos o mecanismos psicológicos por los que se inscribe en el psiquismo tal obligatoriedad.* En este sentido, la «conciencia autorita-

27. Enrique Freijo, «El psicoanálisis de Freud y la Psicología de la Moral», p. 258, Razón y Fe, Madrid, 1966.

ria», de Fromm, supone toda una serie de normas y de exigencias imperativas, y una estructura inmadura por parte de la personalidad, que las acepta y las internaliza, ciega y acríticamente, a través de la formación de un Superyo irracional e infantil, convirtiendo la misma obligatoriedad moral en obligatoriedad psicológica, por falta de libertad y de autonomía personal. Y la «conciencia humanista», de Fromm, supone también toda una serie de normas y de principios imperativos —pero establecidos en orden a la realización personal, y desde una axiología humana—, y una estructura de la personalidad madura, autónoma y libre, que no suprime, en modo alguno, la obligatoriedad de los principios éticos, pero sí la obligatoriedad —o necesidad—, psicológica superyoica. Y sin duda también, desde una obligatoriedad psicológica superyoica —por falta de autonomía—, puede edificarse una verdadera conciencia moral, a lo largo de un proceso de maduración, y a través de una autoconcienciación lúcida y de una autocrítica severa. Pero en tal conciencia madura pueden deslindarse perfectamente los aludidos dos planos: el puramente ético —de normas y de principios, en sí obligatorios—, y el meramente psicológico —de falta de obligatoriedad psicológica superyoica, o, lo que es lo mismo, de autonomía e integración personal—, que no destruye el aspecto imperativo de las normas, sino que, muy al contrario, lo acepta, libre, espontánea y racionalmente. En esta forma, la conciencia madura, o la «conciencia humanista», se impone las normas, las acepta libremente, las sigue y las respeta, porque son normas que se dirigen hacia la consecución de la «productividad» humana, desde una escala de valores, que también es aceptada y autoimpuesta lúcida, consciente y responsablemente.

cuarta parte

interpretación de la neurosis



En el fondo de toda neurosis se encuentra siempre —en una u otra forma, pero de modo constante—, la angustia. La angustia viene a ser el tronco común, el substrato dinámico —activo y operante—, de las más diversas conductas neuróticas, por estables, organizadas y estructuradas que éstas sean. Por ello y a la hora de emprender un análisis y una exégesis de las neurosis —desde cualquier ángulo o perspectiva—, se impone inexcusablemente abordar el tema básico y central de la angustia.

Como se sabe, S. Freud, en una primera aproximación al problema, desde las neurosis actuales, sitúa a la represión en la misma génesis de la angustia. La libido reprimida, la sexualidad frustrada o, si se prefiere, el orgasmo incompleto, se transforman en angustia. Y en el fondo de tal transformación tiene lugar, para Freud, un proceso químico-fisiológico, cuyo substrato está constituido por el estancamiento de «substancias sexuales» subsiguiente a la represión. Con razón, se ha denominado «teoría tóxica» a esta primera idea freudiana de la angustia.

Por consiguiente, en esta formulación, la angustia era considerada por Freud como una reacción psico-somática frente al bloqueo o interferencia del proceso de descarga de la energía sexual, pero en modo alguno como factor etiológico de las psiconeurosis. Y ello aunque la clínica



demostrara cotidianamente la presencia de la ansiedad en los síndromes psiconeuróticos. En consecuencia, y desde esta perspectiva, la curación de los procesos ansiosos debía de consistir simplemente en el logro de un orgasmo satisfactorio, en la consecución de una vida sexual plena, sin tensiones libidinales indescargadas.

Posteriormente, la experiencia clínica llevó a Freud a introducir una modificación en su primitivo concepto de la angustia. Evidentemente, la frustración de la descarga sexual origina una tensión libidinal de estasis que se convierte luego en angustia. Pero muchas veces tal frustración sexual ansiógena es fruto de las múltiples dificultades e inhibiciones que las personalidades neuróticas tienen para conseguir un orgasmo perfecto y completo. De este modo, se establece ya una conexión entre psiconeurosis y ansiedad, si bien la ansiedad sigue siendo interpretada como una reacción fisiológica —y psicológica—, frente a la impotencia orgásmica y en modo alguno como causa de la neurosis. Como señala C. Thompson, según esta concepción freudiana, «es la neurosis la primera que se presenta, en contraste con las teorías actuales, que se basan enteramente en la idea de que la angustia es la que causa la neurosis; esto es, que el desarrollo de las defensas neuróticas es una tentativa para superar la angustia».¹

Esta concepción freudiana de la angustia —evidentemente muy biologizada—, es objeto de una transformación decisiva desde la publicación, por Freud de «Inhibición, síntoma y angustia». Si anteriormente S. Freud consideraba que la angustia era provocada por la represión, en este ensayo invierte los términos: no es propiamente la represión la que crea la ansiedad, sino que es la misma ansiedad la que genera, en cambio, la remoción. Y la remoción es, en definitiva, un mecanismo de defensa, que se pone en marcha por la «señal de alarma» que representa la ansiedad. La ansiedad viene a ser entonces, desde este punto de vista, como una «llamada», como una «señal» para el propio individuo, frente a una situación que es aperceptivamente vivenciada como peligrosa o

1. Clara Thompson, "El Psicoanálisis", p. 117, Fondo de Cultura Económica, Breviario, n.º 47, México, 1966.

amenazadora. Y si el miedo o el temor son una reacción ante peligros conocidos y externos, la angustia lo es, en cambio, ante peligros desconocidos e internos, reales o imaginarios. Debido a la repetida vivencia de ansiedad, el yo acabaría adquiriendo, hasta cierto límite, una especie de control sobre tal estado tímico, y llegaría a utilizarlo, en adelante, para prevenirse, en evitación de circunstancias o de situaciones peligrosas, poniendo en juego toda una serie de resortes y de mecanismos personales de defensa.

Freud no compartió nunca totalmente la hipótesis de Otto Rank de que la primera norma psicológica de angustia sea proporcionada por el «trauma del nacimiento». Según Rank, la experiencia traumática del nacimiento, con toda la constelación de fenómenos fisiológicos concomitantes y propios de la asfixia transitoria del acto de nacer, establece definitivamente una pauta de expresión somática, que tenderá después a repetirse a lo largo de la vida, en todas las situaciones que puedan suponer —real o aparentemente—, un estado de peligro. Pero además, desde la peculiar perspectiva rankiana, el «trauma del nacimiento» es en particular significativo porque representa una experiencia humana de separación; la primera experiencia humana de separación, o de «individuación», en que el niño rompe el «todo» biológico, unitario y fundamental, que constituía con la madre y emprende el camino de la individualidad. En adelante, todas las situaciones o circunstancias que conlleven o supongan alguna amenaza de separación, con la subsecuente vivencia de soledad, de abandono, de desarraigo y de desamparo, movilizarán esta primera pauta de ansiedad que se constituyó en el nacimiento. Pero, como decimos, Freud no aceptó nunca todas las implicaciones psicológicas de esta teoría de Rank; y ello aunque realmente el concepto de «trauma del nacimiento» sea originariamente un concepto freudiano. Para Freud, la hipótesis rankiana es harto inverosímil porque no existe prueba alguna de que el niño, en el acto de nacer, tenga auténticas percepciones visuales, que posibiliten la fijación de engramas visuales de la experiencia del nacimiento y que puedan ulteriormente ser evocados en una reviviscencia del supuesto trauma. Y, por otra





parte, parece imposible que la idea de separación, al nacer, haya formado parte, en el niño, de la primera norma de angustia. Lo que sin duda sí es cierto es que Freud sugirió que la experiencia natal, con todo su agobiante marasmo de estímulos, viene a conturbar, decidida y profundamente, la paz y el quietismo de la vida intra-uterina, y que esta conturbación —amenazadora y asfixiante—, puede establecer, entonces, la norma neurovegetativa y psicosomática, que tenderá luego a repetirse en la vida ante las situaciones de peligro, que indudablemente se asociarán, en una u otra forma, con el prototípico acontecimiento del nacer. Pero la sugerencia freudiana, en este sentido, no es exactamente superponible con la teoría de Rank, con toda su elaboración y con sus implicaciones más específicas y peculiares.

Para S. Freud, el YO, como parte organizada y ejecutiva y realísticamente orientada de la personalidad, como centro de integración de los procesos mentales, y también como estructura defensiva de la psique, viene a ser la sede y la matriz de la angustia. Es precisamente al YO adonde la ansiedad dirige su señal de alarma y donde produce el impacto subjetivo anticipatorio del peligro. Y es justamente esta instancia psíquica la que, estimulada por las situaciones y circunstancias ansiógenas, movida por el aviso preventivo de la ansiedad, pone en acción, de manera autónoma, los apropiados mecanismos de defensa.

Son situaciones y circunstancias ansiógenas, en general, todas aquéllas en las que las catexias instintuales o la severidad del Super-Yo, o ambas fuerzas aunadas a la vez, amenazan con perturbar seriamente la relación YO-MUNDO. Tal amenaza de perturbar la comunicación realística y el exitoso ajuste al entorno, adquiere, naturalmente, una u otra tonalidad, uno u otro matiz, según se trate de una u otra fase evolutiva de la ciclomorfosis humana. Así, en los primeros años de la vida, por la debilidad y el desvalimiento bio-psicológico de la personalidad, la amenaza fundamental es indudablemente la pérdida del amor materno. Posteriormente, en la fase fálica de la organización libidinal, la amenaza y la ansiedad se instalan sobre el temor a perder el falo, temor que, como es sabido

se encuentra en la misma base del «complejo de castración». Y, más tarde, ya constituido el SUPER-YO, la amenaza y las vivencias ansiosas se establecen sobre el miedo a la reprobación familiar y a la reprobación social en general, con el consiguiente grado de soledad, de desamparo, de vergüenza y de culpabilidad ante sí mismo, que tal reprobación conlleva.

En resumen, pues, las amenazas contra el YO, y la angustia, dimanar, para Freud, del conflicto intrapsíquico planteado en el individuo entre la severidad y la rigidez del SUPER-YO, y las demandas, ciegas e irracionales, de las pulsiones primarias, en conexión dinámico-dialéctica constante con la realidad, con sus normas y con sus prohibiciones. El peligro que suponen tales amenazas y tales descargas ansiógenas para el YO, es función directa de la fuerza de los instintos y de la fuerza, de la madurez y del grado de cohesión del propio YO. Así, la primera experiencia de angustia, que ocurre en un momento de la ciclomorfosis humana en el que el YO es débil e inmaduro, establece, sin duda, la norma y la pauta reactiva para toda la vida. Posteriormente, aunque el YO haya adquirido una mayor fuerza, la angustia actúa automáticamente como señal, frente a situaciones semejantes a la prototípica de peligro, y, entonces, el YO afronta el momento de acuerdo con la antigua norma de reacción. De esta manera, como escribe C. Thompson, «cuando los peligros específicos que se experimentan en la primera infancia afectan al ego, éste continúa actuando a través de la vida como si se encontrara tan desvalido como en la infancia; y la angustia, que en su origen constituyó la respuesta a un peligro real, se convierte simplemente en una señal que funciona en cada ocasión en que se sospecha la amenaza de algún nuevo peligro».²

* * *

En la perspectiva de Erich Fromm, el problema de la angustia es situado a un nivel más antropológico, más

2. C. Thompson, op. cit., p. 123.

existencial y, si se quiere, más sociológico que en la concepción de Freud.

Como ya es sabido, desde un punto de vista frommiano, tanto la historia de la humanidad, en su devenir histórico-social, como la ciclomorfosis del hombre desde la infancia a la madurez, evidencian, en términos generales, una marcha progresiva hacia la «individuación», hacia la independencia, hacia la autonomía. El niño, en un constante desprenderse de los primitivos vínculos parentales bio-psicológicos y normativamente heterónomos, va obteniendo cada vez un mayor grado de libertad y de integración personal. Pero, también, paralelamente al aumento de la fuerza del yo, el niño siente que ha de trazar —libre, personal e individualmente—, su propio e irrepetible camino en el mundo. Comienza a vivenciar, entonces, pesadamente, la carga de la individualidad, de la libertad, de la responsabilidad. Comienza a sentirse, en definitiva, solo ante sí mismo y solo ante el mundo, separado de las personas y de las cosas, inmerso y, a la vez, desgajado, en un cosmos de gigantescas y abrumadoras dimensiones, que escapa a su control. Y esta dramática vivencia —de la más pura raigambre existencial—, de su «estar-en-el-mundo», que hace experimentar al hombre el peso de su radical soledad, de su radical separatividad, de su debilidad e indignancia, coloca, sin duda, a la angustia, desde un punto de vista antropológico, en el primer plano de la existencia humana. Y justamente esta misma tesitura es también evidenciable, para Fromm, en la fenomenología evolutiva del proceso histórico-social. En la progresiva desvinculación de la humanidad de sus lazos primarios, a lo largo de la historia, se adivina ineluctablemente también un proceso dialéctico, que va generando no solamente un crecimiento, cada vez más intenso, de la fuerza e integración del individuo, sino además el consiguiente aumento de la soledad y del sentimiento de desarraigo.

El hombre, habiendo perdido esa especie de unidad cósmica que formaba, en un principio, con el mundo —(con las personas y con las cosas)—, habiéndose liberado de los atávicos vínculos que lo encadenaban al clan, al rígido estatismo medieval, a la autoridad de la Iglesia y a tantas otras estructuras, ideologías, creencias y prejuicios,

ha ido conquistando, sin duda, su individualidad, pero también se ha encontrado solo frente a sí mismo, solo frente a los demás hombres, y enfrentado con el problema de dar un sentido a su existencia y a su libertad, en un mundo ilimitado y amenazador, que lo empequeñece y lo zarandea. Esta situación, creada irremediablemente por el propio proceso histórico-cultural, introduce, sin duda, también la angustia, desde una consideración antropológica, en el mismo núcleo de la vida humana. Parece, pues, en este sentido, que la angustia —la angustia existencial—, es un fenómeno realmente propio y constitutivo, del acontecer vital de la existencia del hombre.

Ciertamente, esta reflexión —propia de una filosofía del hombre—, que introduce Fromm sobre el tema de la angustia, no es, en modo alguno, original. Puede ser encontrada, con uno u otro matiz, en las diversas corrientes del pensamiento existencialista, en un sentido más o menos estricto, desde Kierkegaard a Sartre, a Gabriel Marcel o a Jaspers. En definitiva, se trata de una temática propia y peculiar del existencialismo, que los diversos pensadores matizan en una u otra forma y con una u otra profundidad, y que Erich Fromm retoma e intuye en cierto sentido, para proporcionar un complemento filosófico-antropológico a su psicología analítica.

Desde un punto de vista ya más psicológico, la angustia viene a situarse, para Erich Fromm, en el *básico conflicto existente entre la necesidad de libertad e independencia y la necesidad, no menos intensa, de obtener la aserción familiar y la aserción social en general*. De la dialéctica entre estas dos necesidades fundamentales resultará, en último término, el rechazamiento y la represión de todas aquellas potencialidades y tendencias del individuo que choquen con el status socio-cultural dominante, que se opongan a las pautas y a las normas vigentes de la sociedad. En estas circunstancias, cualquier intento de expresión de estas potencialidades y tendencias reprimidas —que, en muchas ocasiones, encierran un alto grado de «productividad» y de creatividad—, es vivenciado como intensamente ansiógeno. Y, por otra parte, si lo sociogenéticamente reprimido es ciertamente una pauta y un aspecto realmente positivo de la personalidad, la



ansiedad surge también como *una especie de llamada al individuo, como una señal de su inautenticidad muchas veces no concienciada.*

Según ya es sabido, para Erich Fromm, las actitudes básicas que el individuo adopta en los procesos de «asimilación» y de «socialización» están esencialmente determinadas por la interacción niño-familia y, en general, por la interacción individuo-sociedad. De esta interacción surgen las formas y las estructuras de carácter que determina, necesita y exige el contexto familiar y social dominante. De esta interacción surge, en definitiva, un concreto «carácter social», como fiel expresión de los requerimientos y exigencias del status. Pues bien, en la constitución de tales formas y estructuras de carácter que determina y exige el orden social, en el establecimiento del «carácter social» que la cultura hace cristalizar, el individuo rechaza y reprime todas aquellas cualidades que serían inaceptadas por el ambiente y que, en consecuencia, impedirían su perfecta adaptación a la realidad humano-social. Tal proceso es evidenciable tanto en el desarrollo infantil en el seno de la familia, como en la dialéctica general del hombre con las estructuras sociales. Y como consecuencia del mismo, todos los intentos de expresión de lo reprimido —de lo reprimido por la familia, y de lo reprimido por la sociedad en general—, son vivenciados como intensamente ansiógenos, porque encierran en sí mismos el inminente peligro de la desaprobación socio-familiar y del subsecuente ostracismo.

Ciertamente, *el origen y el meollo de esta idea frommiana se encuentra, sin duda, en la ideología de Freud.* Como es sabido, para S. Freud la presión y el afloramiento de las exigencias instintivas del ELLO, que chocan, inevitablemente, con el «principio de la realidad», y con los principios ético-normativos del SUPER-YO, son también ansiógenos. La diferencia con Fromm estriba únicamente en que para este último los contenidos reprimidos del inconsciente no son necesariamente catexias instintuales indeseables, sino, con frecuencia, potencialidades y tendencias positivas del individuo. Pero la idea general es, evidentemente, la misma. Puede afirmarse que Erich Fromm pone un mayor énfasis en los factores socio-cul-

turales como instancias represoras, pero hay que reconocer también que, desde la perspectiva de Freud, no se menosprecia en modo alguno a dichos factores; sin duda, intervienen decididamente en la constitución del SUPER-YO y en el funcionamiento realístico del YO. Por otra parte, la idea frommiana del «carácter social», traducida a la terminología del psicoanálisis ortodoxo, podría ser comparada, con reservas, y desde el punto de vista funcional, con la idea de SUPER-YO —de un «SUPER-YO Social»—, entendido como parte de la personalidad identificada con las influencias culturales. Lo que sí es cierto es que en S. Freud el círculo de influencias ambientales queda prácticamente limitado al entorno familiar, mientras que en E. Fromm se amplía hacia la sociedad en general; y, sin embargo, como el propio Fromm entiende, la sociedad en general plasma sus primeras y más esenciales exigencias en el individuo, a través de los patterns familiares educativos y normativos.

De la represión de muchas cualidades y potencialidades positivas de la persona, surgida en el proceso de «adaptación dinámica» a la cultura, se sigue que el individuo experimenta con frecuencia una *íntima vivencia endotímica de «improductividad» y de inautenticidad, de enajenación* en definitiva, que las más de las veces es ansiosa. Evidentemente, si el grado de «productividad» personal depende, en último término, de los procesos sociales —que moldean, presionan y dirigen a los individuos, ya desde el entorno parental, a través de la transmisión operante de los patterns vigentes—, podría obviamente sacarse en conclusión que la intensidad y la eficacia de esta vivencia endotímica de «improductividad» quedaría anulada, en dependencia absoluta del propio contexto social. Sin embargo, hay que suponer que nunca la realidad es tan coercitiva, tan radicalmente absorbente y tan alienante como para aniquilar completamente el sentido de la autocrítica, y mucho menos aún la íntima y subjetiva resonancia vivencial de «improductividad». Lo que ocurre es que esta resonancia, o eco afectivo, de la propia praxis, o del propio funcionamiento personal, es casi siempre percibido a un nivel inconsciente, como una llamada débil, vaga e indistinta, pero cargada de ansiedad, de una an-



siedad criptogenética para la persona en la generalidad de los casos. Detrás de esta llamada, y de esta ansiedad, se encuentra siempre *el vacío existencial* que subyace, inconsciente e irreconocido, dentro del individuo.

En este mismo sentido de la sociogénesis de la «improductividad» y del vacío existencial, cabe afirmar —desde la posición frommiana—, que el proceso histórico-cultural y las condiciones sociales creadas por el mismo, al determinar y fijar estrictamente los límites de la «individuación» y los límites de la libertad, han generado una importante contradicción. Si el contexto social —del cual dependen la individuación y la libertad—, no ofrece una base sólida, coherente y antropológicamente orientada, para la autorrealización, en tanto que los individuos han sido privados de los «vínculos primarios» que les otorgaban seguridad y arraigo, y colocados por ende en la tesitura existencial de dar un sentido y una expresión a su individualidad, la dicotomía resultante es capaz de originar un insoportable sentimiento de soledad e impotencia, que se vivencia, sin duda, de una forma ansiosa. Así pues, desde este punto de vista, la ansiedad aparece como la respuesta endotímica frente a la soledad y frente a la incertidumbre que origina la falta de condiciones objetivas para la realización personal.

Ciertamente, el germen de la teoría frommiana de la ansiedad se encuentra, como dijimos, en la misma concepción freudiana. Pero la concepción freudiana es desprovista por E. Fromm de todas las implicaciones libidinales y de todo el armazón estructural de su personología dinámica, y es ampliada, en cambio, en una dimensión psicossociológica, antropológica y existencial. De este modo, *la idea frommiana aparece en evidente paralelismo con las formulaciones de Rank; de Horney, de Sullivan y del propio Adler.*

Como es sabido, A. Adler —el primer discípulo de Freud que disidió de la ortodoxia psicoanalítica— no se ocupó, en sentido estricto y concreto, del tema básico de la angustia, pero, no obstante, del conjunto de su teoría pueden extraerse, sin duda, algunas conclusiones sobre dicho tema. Para Adler, la dinámica humana se centra en

torno al problema de la superación de los «sentimientos de inferioridad», en relación con el proceso de adaptación social. En definitiva, el hombre se dirige siempre hacia situaciones de superioridad, a través de un movimiento cuyo eje pasa inevitablemente por la sociedad, en conexión con los temas fundamentales de la existencia: la profesión, la vida sexual y las relaciones interpersonales. El «arrangement» neurótico no es, en este sentido, otra cosa que una tentativa de liberación de un «complejo de inferioridad» —y del subsiguiente temor al fracaso social—, a través de la formación de un «estilo de vida» falso y huero, que no conduce más que al atrincheramiento en un círculo restringido de relaciones, en el cual el neurótico proyecta sus tretas, sus estratagemas evasivas, sus vivencias y anhelos fantásticos, y sus imaginativas realizaciones. En consecuencia, la angustia emerge desde la perspectiva de Adler, de un fondo vivencial de inseguridad, de incertidumbre, de duda y de inferioridad, y alude constantemente a un miedo a las exigencias de la sociedad y al temor de un fracaso ante las mismas. En definitiva, pues, la angustia, para Adler, surge en todas aquellas situaciones y circunstancias, más o menos constantes, y por supuesto catatímicamente vivenciadas y distorsionadas, en que pueda cernirse, en una u otra forma, una «amenaza» sobre la relación YO-MUNDO. Tal amenaza de perturbación del ajuste perfecto del individuo al entorno, del logro del éxito y de la significación social, hace referencia, desde la perspectiva adleriana, al núcleo psicodinámico básico de una íntima vivencia de temor e inseguridad; hace referencia, en último término, a un insuperado «complejo de inferioridad», que zarandea y arrastra a la personalidad entera en una praxis neurótica. Por consiguiente, existe en el individuo, según Adler, una básica necesidad de obtener la aserción social, el consenso, el éxito y la prevalencia. Y cuando dicha necesidad se halla amenazada en su gratificación por un incontenible «sentimiento de inferioridad», que invade y coarta a la personalidad, llenándola de inseguridad, de indecisión y de temor, entonces surge la angustia como reflejo endotímico de tal situación. Evidentemente, hay algo de esta concepción adleriana en el trasfondo del pensamiento de



Fromm. Pero, sin duda, E. Fromm ha ido mucho más lejos. Ciertamente, la necesidad humana de obtener la aprobación social es un hecho; y es un hecho también que todas las circunstancias, situaciones y motivos que puedan poner en tela de juicio dicha aprobación social son profundamente ansiógenos. Pero A. Adler refiere finalmente todas esas situaciones, circunstancias y motivos amenazantes a un último e insuperado «complejo de inferioridad», que evidentemente puede haber sido sociogenéticamente reforzado y aún originado. En cambio Erich Fromm ve muy claramente que la amenaza puede disminuir de toda una serie de contenidos, de potencialidades y de disponibilidades reprimidas —a instancias de la básica necesidad de aserción y de seguridad, y de la operante presión social—, que pugnan por tomar libre expresión, situándose así en evidente disensión con el contexto socio-cultural y con su statu quo dominante.

También existe, según hemos dicho, un cierto paralelismo entre las formulaciones de E. Fromm y las de Otto Rank, con respecto al problema de la angustia. Como es sabido, para Otto Rank, la «angustia primaria» hace referencia a la experiencia traumática del nacimiento, en la que se constituye la primera pauta de expresión somática ansiosa; dicha pauta será ulteriormente reactivada en todas aquellas situaciones y circunstancias que, en uno u otro sentido, involucren una experiencia vivencial de separación. Así pues, el motivo básico y universal de la angustia es, desde la perspectiva de Rank, *la vivencia de separación*. En el fondo, existe en el hombre, en su desarrollo individual y en su desarrollo histórico-social, un último y nuclear conflicto ansiógeno entre la básica y primaria necesidad humana de arraigo y de pertenencia y la no menos básica y primaria necesidad de «individuación» y de autonomía. De la dialéctica entre estas dos necesidades, de la solución personal adoptada frente al conflicto, resultan, en último término, los tres tipos paradigmáticos de personalidad que Rank describe: *el hombre «normal», el hombre «creador» y el hombre «neurótico»*. Como ya dijimos en otro momento,³ el «hombre normal,

3. Consúltese el capítulo 2.º de nuestro presente trabajo.

medio o adaptado, ha conseguido una perfecta conjugación y armonía entre estas dos básicas necesidades, a través de una aceptación integral, ciega y acrítica, de las normas y de los patterns sociales prevalentes; el «hombre creador», o «productivo», ha resuelto el dilema a favor de su individualidad, de su autonomía y de su libertad y de su madurez en conjunto; y por último, el «hombre neurótico», atrapado entre la angustia frente al peligro de la absorción de su individualidad por el entorno, y el miedo a su propia individuación, se mueve continuamente en la línea de una ambivalente, contradictoria e improductiva praxis. En definitiva, pues, todo el problema de la angustia puede ser referido, desde Rank, a un «proceso de individuación», cuyos parámetros dialécticamente conflictuales están constituidos por los pares antitéticos *necesidad de individualidad / necesidad de arraigo; miedo a la individualidad / miedo al arraigo*; y cuya marcha general se encuentra enmarcada en el campo operacional de los flujos socio-familiares. Es evidente que este peculiar enfoque rankiano de la cuestión ha venido a influenciar muy directamente el pensamiento de E. Fromm. Pero indudablemente E. Fromm ha sabido conferir a su teoría, desde la base rankiana, una mayor profundidad sociológica y ética y, desde luego, una mayor riqueza antropológica.

Karen Horney que pertenece con Fromm a la «Escuela Cultural» del Psicoanálisis, piensa que la «angustia básica» es el resultado de una experiencia vital, o vivencia endotímica, de inaceptación y de frustración por parte del entorno socio-familiar, desarrollada durante la infancia, con el subsiguiente quantum de hostilidad reactiva que se reprime. Dicha experiencia, íntima y personal, de inaceptación pone en serio peligro la necesidad fundamental de aserción, de seguridad, que tiene el ser humano. La angustia básica sería, en consecuencia, una reacción personal, psicósomática, frente a tal peligro, que motivaría la puesta en marcha de toda una serie de mecanismos egodefensivos. Y son estas mismas defensas erigidas contra la angustia previamente, las que, a la larga, desencadenan nuevas experiencias ansiosas y nuevos quantums de angustia. De esta forma, se establece un círculo vicioso y hermético —en sí mismo neurotizante—,



entre la angustia, las pautas egodefensivas cristalizadas, y, de nuevo, la angustia; y en este diabólico círculo queda varada, coartada y enajenada la personalidad. Las pautas de defensa resultan, a la postre, ansiógenas, porque conllevan una inflexibilidad y una rigidez psicológica, una especie de acorazamiento del carácter —en el sentido de W. Reich—, que hace tremendamente artificiosas y, por ende, difíciles y comprometidas las relaciones del individuo con el entorno humano-social; además, tales pautas defensivas son también ansiógenas, para Horney, porque las propias defensas construidas pueden ser antitéticas y conflictuales entre sí, originando de este modo una evidente dicotomía personal, que se traducirá luego en una praxis neurótica, que irá alejando cada vez más al individuo de sí mismo, inhibiendo su «productividad» potencial. En definitiva, pues, desde la perspectiva de K. Horney, la angustia surge también frente a una amenaza contra la seguridad —contra la seguridad del individuo en el entorno social—, que origina inevitablemente un profundo sentimiento de desvalimiento y de desamparo. Y el peligro interno de donde dimana tal amenaza contra la seguridad del individuo está constituido por las mismas defensas —o pautas neuróticas—, erigidas contra la angustia básica. Realmente, *esta concepción horneyana discurre muy paralelamente a la de E. Fromm*. En Fromm, como hemos visto, la angustia nace también frente al peligro de la desarticulación del engranaje horizontal de la adaptación del individuo al contexto socio-cultural; tal peligro dimana de toda una serie de potencialidades personales que han sido reprimidas —por la presión del sistema familiar y social imperante—, y subsumidas dentro de una estructura neurótica del carácter, y que amenazan con aflorar, chocando inevitablemente con las normas vigentes, y poniendo, en consecuencia, en equilibrio inestable la seguridad de la adaptación. Como se ve, la idea no difiere mucho de la de Horney; las pautas defensivas neuróticas, de que habla Horney, pueden equipararse, en cierto sentido, a las «orientaciones improductivas» del carácter de Fromm. Pero, sin duda, el análisis frommiano ha ahondado mucho más en la sociogénesis de la represión, en la patoplastia sociogenética del carácter, y en el proble-

ma existencial que, a nivel más o menos consciente, plantea la «productividad» reprimida, lo cual amplía notablemente, y en varias direcciones, los concretos y limitados puntos de vista de Horney y confiere, en consecuencia, una dimensión más profunda al planteamiento de Fromm.

H. S. Sullivan, el tercer miembro revisionista de la Escuela Cultural, elabora igualmente una teoría de la angustia, que no difiere mucho de la de E. Fromm. Como dijimos en otra ocasión,⁴ Sullivan habla de un «*sistema propio*» o de un «*autodinamismo*», que está constituido por todas aquellas facetas personales que han «merecido» la aprobación del entorno socio-familiar. La formación de tal «sistema propio», que responde a la básica necesidad de seguridad y de aceptación del individuo, tiene lugar fundamentalmente en la niñez, en el ámbito de la familia, a través de las primeras experiencias con las personas significativas, y con sus actitudes fundamentales. Pues bien, todas las experiencias, vivencias, cualidades o aspectos del individuo que quedan fuera del «sistema propio», provocan, si son liberadas, un sentimiento de displacer, una pérdida de la «euforia», una vivencia ansiosa. Todas estas experiencias, vivencias, cualidades o aspectos que quedan al margen del «sistema propio» se encuentran, por consiguiente, reprimidas, «disociadas» o «selectivamente desatendidas», por la presión socio-familiar desaprobativa. Y, naturalmente, todo este acervo de lo reprimido o de lo «disociado», cuya liberación —por chocar con las normas establecidas—, es ansiógena, contiene en muchas ocasiones los aspectos más «productivos» de la personalidad, que no han sido desarrollados ni atendidos en aras de una exitosa adaptación al entorno familiar y al entorno social en general. No hace falta comentar que esta idea de Sullivan se mueve en una línea muy similar a la de Fromm, y que ambas concepciones se hallan, en consecuencia, profundamente interconexionadas.

4. Véase el capítulo 1.º de este trabajo.

