

II. salud mental y productividad

En la dirección ideológica de Erich Fromm, el problema de la salud mental viene planteado desde una raíz de corte antropológico. *La salud mental será, en definitiva, sinónimo de «productividad»*. Y la «productividad» es, como se sabe, la forma más madura, creadora y desarrollada de incorporación del hombre al mundo, a través del amplio y espontáneo despliegue de todas sus potencialidades, de sus cualidades y características más específicas y personales. La relación «productiva» del hombre con el mundo —con las personas y con las cosas—, conseguida mediante el amor, el trabajo y la razón, constituye, para Fromm, la única respuesta auténticamente humana al problema de la existencia, que permite al individuo superar su radical soledad y su separatividad, encontrando cobijo y arraigo, pero permaneciendo intacto como entidad individual, libre y autónoma. Dentro de este marco general de la «orientación productiva», la salud mental puede caracterizarse entonces, según E. Fromm, «por la capacidad de amar y de crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con el clan y el suelo, por un sentimiento de identidad basado en el sentimiento de sí mismo como sujeto y agente de las propias capacidades, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, es decir, por



el desarrollo de la objetividad y la razón».⁵ Es decir, que la salud mental viene a ser, por consiguiente, desde la perspectiva frommiana, un concepto antropológicamente objetivo, que se desprende directamente de un análisis exhaustivo de la «situación humana» y de las necesidades y exigencias que de ella dimanen. En este sentido, la teoría de E. Fromm es, como decimos, una teoría realmente antropológica. En definitiva, *la salud psíquica se consigue si el hombre es capaz de alcanzar «la plena madurez de acuerdo con las características y las leyes de la naturaleza humana»*.⁶ Y, de este modo, la neurosis, y el desequilibrio psicológico en general, no serán otra cosa que un desplazamiento morboso del centro de gravedad existencial y vivencial, que una ateleiós o enquistamiento del desarrollo humano en conjunto.

Con arreglo a esta concepción, la salud mental no puede, en modo alguno, definirse según el criterio de una simple adaptación asimilativa a la realidad humano-social y a las exigencias psicológicas del contexto socio-político-económico. La idea frommiana trasciende evidentemente este criterio. La salud psíquica se juzgará entonces, según un esquema de validez más universal, según la norma básica, aplicable a cada hombre concreto y a todos los hombres, de la autorrealización, de la adopción por parte del individuo de una actitud humanamente satisfactoria frente al problema de su existencia. Y, sin duda alguna, esta actitud humanamente satisfactoria frente al problema de la existencia ha de suponer, por encima de todo individualismo y de toda relación simbiótico-inmadura, una entrega personal, una oblatividad sin condiciones a la comunidad de todos los hombres, en aras de la consecución de un mundo mejor, justo, libre, igualitario y fraternal.

El concepto de salud mental —centrado así axialmente sobre una dimensión nosística—, aparece por consiguiente, desde la atalaya frommiana, como equivalente a la idea de autorrealización. Y si el camino de la autorrealización plantea al hombre el urgente, e inexorable proble-

ma de dar respuesta a las «necesidades básicas», que nacen de su propia «situación humana»; entonces *la salud psíquica consistirá, en definitiva, en aquel «estado» en el que tales necesidades, radicalmente primarias, puedan ser adecuadamente satisfechas, en concordia con una escala antropológica de valores. De esta forma, el hombre «sano», «equilibrado», «maduro» o «integrado», o, lo que es lo mismo, el hombre «productivo», se caracterizará por su plena capacidad de entrega en un amor maduro, por su «creatividad», por su espíritu fraternal, por la conquista de un auténtico sentimiento de identidad personal —que se corresponde con el pleno logro de su individualidad madura—, y, finalmente, por la posesión de unos adecuados «marcos de orientación y devoción», como estructuras y esquemas referenciales de comprensión racional y crítica del mundo y de vinculación endotímica a la realidad. Se trata, pues, de la idónea y, por ende, más madura respuesta del hombre a sus básicas necesidades de «relación», de «trascendencia», de «arraigo», de «identificación» y de «orientación», que señala E. Fromm.*

Según ya hemos dicho anteriormente,⁷ el hombre, carbonado y espoleado por estas necesidades existencialmente básicas, puede adoptar diversas soluciones, diversos modos de satisfacción, dependiendo éstos de factores individuales pero, más esencialmente, de condiciones socio-familiares y económico-político-culturales. Así, frente a la «necesidad de relación», puede seguir el camino del «amor productivo», como forma más madura y creadora de conexión con el mundo, o bien puede perderse a sí mismo mediante el establecimiento de relaciones «simbióticas» o de «distanciamiento», como movimientos dirigidos hacia la evasión personal. Ante la «necesidad de trascendencia», se encuentra, igualmente, frente a una alternativa: «creatividad» versus «destruictividad»; ambas soluciones representan, respectivamente, el haz y el envés, la dirección de la libertad, de la autoafirmación y de la independencia, y el sentido de la «improductividad», de la praxis neurótica, del sufrimiento y de la infelicidad. Ante el problema planteado por la «necesidad de arraigo», el hombre puede

5. E. Fromm, "Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea", p. 63, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

6. Ibid., p. 20.

7. Véase el capítulo 1.º de nuestro presente trabajo.



optar por enraizarse profunda y humanamente en el mundo, a través de un sentimiento de fraternidad, de solidaridad y de justicia, o bien por enajenarse mediante la constitución de toda una serie de vinculaciones «incestuosas», mediante el establecimiento de anclajes simbióticos, sado-masoquistas, autoritarios, inmaduros y, por ende, despersonalizantes. Frente a la necesidad, —que dimana de la propia condición humana—, de «adquirir un sentimiento de identidad», puede optar entre una praxis de auténtica «individuación», —que le proporcionará, como consecuencia, la más íntima y verdadera experiencia vivencial de identidad—, y una conformidad gregaria y automática, que lo sumirá en un alienante, nebuloso y falso espejismo de individualidad. Por último, frente a la necesidad básica de una «estructura que oriente» racionalmente en la realidad y que «vincule endotímicamente» a las personas y a las cosas, el hombre puede adherirse a sistemas, a ideologías y a creencias racionales, coherentes y personalizantes o, por el contrario, a sistemas, a ideologías y a creencias evasivas, irracionales, superyoicas, autoritarias, absorbentes y despersonalizantes; ello dependerá, sin duda de su grado de «individuación», de realización, de integración, de libertad y de independencia. Como se ve, son muchas las respuestas que el hombre puede dar, en definitiva, al problema clave y dramático de su vida. Pero, frente a este abanico de posibilidades, la dirección de la «productividad» se ofrece, no obstante, como una e indistinta. Y el camino hacia esta existencia «productiva», como ideal humano y como meta a conquistar, es el camino de la autorrealización, de la ataraxia, de la felicidad y, en definitiva, de la salud mental. Y las derivaciones de este camino, tortuosas y fallidas, no conducen más que a la infelicidad, al tedio, al hastío, al sufrimiento y, en una palabra, al desequilibrio psíquico y, en último término, a la «neurosis».

De acuerdo con este punto de vista, y a la hora de determinar el grado de patología —o el grado de salud—, de un determinado síndrome de carácter personal se hace preciso, el dilucidar claramente el quantum de «productividad», —o de «improductividad»—, existente. Con arreglo a este criterio, puede establecerse, sin duda, un diag-

nóstico, más o menos exacto, más o menos certero, del «nivel de crecimiento» —o de salud—, de una personalidad dada. Como quedó dicho, este «nivel de crecimiento» —o de «productividad»—, viene definido, en último término, por las constantes antropológicas de la individualidad madura e integrada, que se mueve en la línea de un eje nosístico. Y, en último término, son estas constantes —que responden a actitudes existenciales—, las que, entrelazadas con diversa intensidad en una estructura personal determinada, modelan la panorámica, positiva o negativa, del desarrollo del individuo. Definitivamente, *es el grado de dominancia de la «orientación productiva», en un edificio caracterológico, el que determina estrictamente el grado de salud mental.*

* * *

Como puede verse, E. Fromm, en su enfoque general del problema de la salud psíquica, se sitúa mucho más en el plano de una filosofía del hombre, en el nivel de una reflexión antropológica y existencial, que en el de una psicología clínica o una psicopatología. Así, el modelo funcional de la personalidad sana y equilibrada es expuesto, no en términos estadísticos o normativos —que, en definitiva, aludirían en último extremo a un criterio de adaptación socio-cultural y a un relativismo histórico—, ni tampoco en términos de una aserción por parte del entorno humano-social, ni desde el punto de vista de la ausencia de una sintomatología psicopatológica, sino desde *un criterio teleológico y antropológicamente arquetípico, con arreglo a una escala axiológica.* De esta forma, el hombre normal, integrado o «productivo», que realiza y despliega espontánea y libremente sus potencialidades ontológicas más específicas, es un hombre que nos ofrece un *perfecto ajuste interno* de la personalidad y que ha alcanzado, al mismo tiempo, una exitosa y «comprometida» *«adaptación dinámica» a la realidad*; es un hombre con *autocontrol*, con *autonomía personal responsable*, con un *gran «sentimiento de comunidad»* y que ha asumido, libre y conscientemente, un *«estilo de vida»* y un *proyecto existencial coherente y realista y maduro.* Se trata, eviden-



temente, de un modelo teórico cuyo perfil proviene de una reflexión filosófico-antropológica y sociológica.

Pero según E. Fromm, *la consecución, por parte del hombre, de este perfil psicológico de madurez, de autonomía, de equilibrio y de altruismo, depende, en último término, de la existencia de unas condiciones objetivas socio-culturales posibilitadoras*. De otro modo, las orientaciones fallidas de la existencia —la «improductividad» en general—, constituirán la forma más habitual de desarrollo humano. En este sentido, Fromm escribe: «Una sociedad sana desarrolla la capacidad del hombre para amar a sus prójimos, para trabajar creadoramente, para desarrollar su razón y su objetividad, para tener un sentimiento de sí mismo basado en el de sus propias capacidades «productivas». Una sociedad insana es aquella que crea hostilidad mutua y celos, que convierte al hombre en un instrumento de uso y explotación para otros, que lo priva de un sentimiento de sí mismo, salvo en la medida en que se somete a otros o se convierte en un autómeta. La sociedad puede desempeñar ambas funciones; puede impulsar el desarrollo saludable del hombre, y puede impedirlo; en realidad, la mayor parte de las sociedades hacen una y otra cosa, y el problema está sólo en qué grado y en qué dirección ejercen su influencia positiva y su influencia negativa».⁸ En definitiva, la estructura familiar primero y la estructura social en general después, son las guías y los moldes dinámicos que dirigen y modelan el proceso de desarrollo y de maduración de la personalidad humana. En definitiva, pues, es esta estructura socio-familiar la que condiciona, en alto grado, la adopción, por parte del individuo, de una u otra actitud existencial, de uno u otro «estilo de vida», a través de la constitución y de la asimilación individual de un determinado «carácter social», de una especie de «superyo-social» que se impone y que se graba profundamente en el núcleo hondo y más íntimo de la personalidad humana.

Evidentemente, en la atmósfera enajenante, y enajenada, de la sociedad industrial de nuestros días, que viene a constituir un «*mundo de la apariencia*» (Marx) o, si se

8. E. Fromm, «*Psicoanálisis de la sociedad Contemporánea*», op. cit., p. 66.

prefiere, un «*mundo de la pseudoconcreción*» (Kosik), en el que la existencia humana es reducida al nivel de la mera praxis utilitaria, y en el que los productos de la actividad humana adquieren una dinámica autónoma y fetichizada, que se impone por encima del hombre mismo y de sus «necesidades» más específicas y peculiares; el modelo arquetípico del hombre «productivo» —o del hombre «mentalmente sano»—, que propone Fromm, no puede cristalizar. En una sociedad como esta, que convierte todo en objeto de «compra-venta», que cifra la felicidad únicamente en el «éxito» social, en el confort, en la sensualidad y en el hedonismo en general, y, en último término, en el bienestar material; en una sociedad que trafica y que manipula con la praxis reificada de los hombres y con los «productos» de esta praxis; que, ejerciendo diversas formas —más o menos embozadas—, de opresión y de control, zarandea a los individuos y los expropia de su libre, espontánea y personal objetivación, dirigiendo —a través de mil engañosos y tentadores vericuetos—, el sentido de su «no-realización»; en una sociedad que, ahogando la satisfacción de las más peculiares y específicas necesidades del hombre, fomenta «represivamente» toda una serie de pseudonecesidades, en cuya satisfacción cifra la ataraxia, el equilibrio y la felicidad, al mismo tiempo que canaliza —en la dirección que le conviene—, la «desublimación» de determinadas pulsiones, no puede ser posible, evidentemente, un desarrollo «productivo» en conjunto de la personalidad, entendido este desarrollo «productivo» —en el sentido de E. Fromm—, como una perfecta sinergia interna del individuo y como una autoproyección, libre y fraternal, sobre el entorno humano-social.

Podría argüirse, en definitiva, que en el mencionado ambiente de enajenación que reina en la sociedad industrial avanzada de nuestros días, ha de resultar absolutamente imposible un saludable —o «productivo»—, desarrollo psicológico de la personalidad. Parece que, en cambio, las orientaciones personales «improductivas», los infantilismos éticopsicológicos o la ateleiosis de los individuos, como fiel reflejo de tal ambiente de alienación, deberían de constituir la regla. Desde el punto de vista de Erich Fromm, ocurre, ciertamente, que, en el contexto cosifi-



cante —y cosificado—, de esta civilización agresivamente competitiva, mercantilizada y desublimada, que manipula y utiliza constantemente a las personas en uno u otro sentido, la realización «productiva» de la personalidad —que, en sí misma, está exigiendo otro contexto—, no es otra cosa que un ideal que perseguir y una meta que conquistar, que puede parcialmente convertirse en realidad. Pero, no obstante, en tanto la «productividad» representa una actitud ante el mundo, —ante las personas y ante las cosas—, en tanto supone un compromiso personal, consciente y deliberado, con la realidad, puede, en cierta medida, ser compatible con un orden social enajenante; esta compatibilidad alude, en último término, a un proceso de concienciación crítica de las relaciones cosificadas y a una postura endotímica de entrega, mediante una praxis transformadora o «revolucionaria». En este sentido, hay que afirmar que, desde la perspectiva frommiana, no existe nunca la «improductividad» total o global; siempre existe un quantum, más o menos importante de «productividad» que, integrado en la estructura del carácter, confiere su peculiar sello a la personalidad individual. Y, por otra parte, hay que afirmar también que, desde la misma perspectiva frommiana, nunca la realidad es tan deshumanizante, ni tan alienante, como para aniquilar completamente el sentido crítico, y, menos aún, la íntima vivencia afectiva de «improductividad» que se manifiesta en el aburrimiento, en el tedio, en el hastío, en la angustia, en la infelicidad y en el sentimiento de culpabilidad del hombre de nuestros días. Mientras este eco endotímico de «improductividad» exista, por débil e indistinta que sea su resonancia, cabe la posibilidad —y la esperanza— de que el individuo acometa la tarea de autoproyectarse, consciente y lúcidamente, sobre el entorno humano-social, más allá —y por encima— de las formas establecidas por el status, en un intento de humanizar la sociedad —o de humanizar, al menos, su pequeño ámbito social—, y de humanizarse así a sí mismo. Desde esta consideración, la «productividad» —o la «salud mental»—, aparece como una específica y cotidiana meta a conquistar por el hombre en su periplo biográfico-existencial, en el marco con-

creto de su sociedad y en el momento histórico que le ha tocado vivir.

* * *

Una comparación de la teoría frommiana de la «productividad», de la salud mental o del equilibrio psicológico, con las formulaciones de Freud, y con las de otros pensadores psicoanalíticos, puede, sin duda alguna, resultar aclaratoria y, por ende, aleccionadora. Como ya es sabido, para S. Freud la salud psíquica únicamente puede conseguirse si el individuo, superando los mil avatares de su ciclomorfosis, ha llegado a alcanzar el estadio de la genitalidad. Así, salud mental es sinónimo de carácter genital. Y el carácter genital se caracteriza por una organización coherente, estable y madura de la libido —en torno a la función generativa—, que asume e integra a todas sus componentes pregenitales. De este modo, en la estructura genital del carácter no existen quantums patógenos de energía libidinal que, anclados a niveles ancestrales o infantiles del desarrollo, posibiliten conductas atávicas, inmaduras, inadecuadas, perversas o neuróticas. Por el contrario, el individuo que —en sentido freudiano—, ha conquistado la genitalidad, goza de una armonía y de un equilibrio perfecto entre las instancias de su personalidad, y entre éstas y la realidad; tiene autoseguridad, autonomía y autodominio; se rige por un «principio de realidad» dominante; es capaz de una relación heterosexual normal; ha incorporado a la estructura de su carácter, a través de sublimaciones y de formaciones reactivas, muchos quantums energéticos de pulsiones, cuya gratificación directa hubiera sido reprobada por las normas de la realidad y del SUPER-YO; puede sublimar exitosamente la energía erótica en actitudes cultural y socialmente útiles y elevadas; ha logrado reducir su narcisismo hasta un nivel socialmente permisible; y, en fin, resulta, en cierto sentido, una personalidad altruista, es decir, con capacidad de empatizar, de sintonizar y de vibrar con los demás. Ciertamente, esta imagen freudiana del individuo normal —prescindiendo de su teoría genética libidinal—, puede ser, desde el punto de vista des-

criptivo, superponible, hasta cierto límite, con la imagen frommiana del individuo «productivo». Pero, sin duda, E. Fromm ha sabido conferir a su arquetipo de hombre-realizado y mentalmente sano, una mayor riqueza nosística, una mayor hondura ética y axiológica, y, en conjunto, una dimensión mucho más humana.

* * *

Wilhelm Reich, remite el problema de la salud mental al de la consecución por parte del individuo de «potencia orgástica». Y la «potencia orgástica» —que presupone potencia eyaculativa—, es, en definitiva, la capacidad de entrega a las contracciones involuntarias del orgasmo, y la descarga absoluta de la excitación en el acto sexual natural. En este sentido, el carácter normal, saludable, equilibrado, o genital, supone, en consecuencia, plena capacidad orgásmica, e inexistencia de tensiones libidinales indescargadas, que pueden convertirse más tarde en síntomas neuróticos propiamente dichos o bien en una conducta neurótica caracteropática —instintiva, obsesiva, histérica, fálico-narcisista, o masoquista—. Esta plena potencia orgásmica y esta ausencia de estasis libidinales, tienen, según Reich, su expresión en todos los campos de la actividad humana. Así, el hombre normal —en contraposición al neurótico—, libre de síntomas, de angustias y de conflictos psicológicos, puede desarrollar un estilo de vida armónico y coherente, con fines sociales, racionales y altruistas; es capaz de trabajar placentera y satisfactoriamente, en una sublimación exitosa de sus energías instintuales; su modo de pensar es objetivo, racional, discriminativo y sin deformaciones catatímicas; y por último, su vida sexual goza de un perfecto equilibrio e integración, pudiendo mantener una auténtica relación de amor. Por el contrario, el hombre neurótico, que padece un estancamiento pulsional sexual, y que, como consecuencia, ha desarrollado una «coraza caracterológica» rígida e inelástica, que no le permite espontaneidad de acción, es un ser inmaduro, desequilibrado, esclavo de la irracional dinámica de su carácter, lleno de angustias y de conflictos, sin una satisfactoria capacidad de trabajo, ab-

solutamente incapaz de tener sentimientos altruistas ni de realizar actividades socialmente útiles y, por último, que sufre una «impotencia orgástica». Es evidente que este hombre normal que describe W. Reich posee algunas similitudes con respecto al hombre normal de la teoría de E. Fromm. Pero E. Fromm no parte del presupuesto de que la única fuente de la actividad psíquica sea la energía sexual, ni tampoco, como consecuencia, de la idea de que la salud mental esté en relación directa con la integridad de la función genital, es decir, con la «potencia orgástica»; por el contrario, pensaría Fromm que la «potencia orgástica» es la consecuencia de la salud mental y, más concretamente, dentro ya de la esfera endotímica, del desarrollo de un «amor productivo». Es precisamente dentro del contexto de este «amor productivo», —y de la realización «productiva» de la personalidad en conjunto—, donde la función genital puede adquirir un sentido, un por qué y un para qué, y, por consiguiente, su verdadera y auténtica finalidad, su verdadera y auténtica satisfacción. Ciertamente, la teoría de Reich recalca la importancia de los factores socioculturales y políticos en la configuración del carácter del hombre, y señala repetidamente que, en último extremo, son los procesos sociales los que determinan y fijan estrictamente los límites de la libre y espontánea expansión del yo personal, de la satisfacción sexual, y, por ende, de la salud mental misma. Por otra parte, introduce, sin duda, un vector nosístico y una coordenada de altruismo en el proceso de realización del hombre maduro. Pero, al efectuar una reducción mecánica de toda la dinámica psicológica a las vicisitudes de la pulsión sexual, al considerar a la liberación sexual, como una especie de panacea universal o remedio perfecto para todos los problemas individuales y sociales, al minimizar considerablemente el mecanismo de la sublimación, y al no referir, en último término, toda la problemática humana a un esquema antropológico y a un orden de valores, coloca indudablemente un hiato insalvable entre su «orgonología» y el humanismo de Fromm. No obstante, se hace preciso reconocer que algunas de las ideas psicociológicas de W. Reich, —que fue el primer psicoanalista que intentó una síntesis entre la ideología marxista y el psi-



coanálisis—, han debido de influir en las propias formulaciones de E. Fromm. No hay que olvidar, en este sentido, que Fromm trabajó con W. Reich en el Instituto Psicoanalítico de Berlín, hasta su emigración a los Estados Unidos.

* * *

Para A. Adler la salud mental se consigue a través de la constitución de un «estilo de vida», que, inevitablemente, ha de pasar por la comunidad. En tal «estilo de vida» han de conjugarse, armónica y perfectamente, el «afán de prevalencia», —innato e irreductible en el hombre—, con el «sentimiento social» —no menos fundamental e irreductible—. Precisamente, las desarmonías entre estos dos vectores de fuerza de la personalidad son las responsables de los desplazamientos neuróticos del equilibrio psíquico. Desde la perspectiva adleriana, la realización del hombre —y, por ende, la salud mental—, se logra en una relación transaccional con el entorno; en una inmersión comprometida en las tareas fundamentales de la existencia, que forzosamente se proyectan sobre los demás; en una conquista de sí mismo y del propio destino mediante una integración en la comunidad. Fritz Künkel ha puesto aún más el acento en esta dimensión nosística de la realización humana. Para Künkel —continuador de las ideas de Adler—, la madurez psicológica del hombre normal es función del adecuado desarrollo en el individuo de un «nosismo», que abre a la personalidad las puertas de un «tú», solidaria, amorosa y fraternalmente. Desde este punto de vista, la salud mental dimana de una relación dialéctica nosística, compleja y diferenciada, en la que la responsabilidad individual se proyecta, libre, sincera y racionalmente, sobre la comunidad, en favor del bienestar común. Sin duda alguna, esta dimensión nosística, este espíritu de solidaridad y de fraternidad hacia la comunidad de todos los hombres, que atisbó Adler y que recalcó después Künkel, como atributo fundamental de la personalidad madura, sana e integrada, ha resurgido, con notable énfasis, en la ideología de E. Fromm. En este sentido, Fromm, haciéndose eco de Adler y de Künkel, pero ampliando

sus puntos de vista desde el ángulo sociológico, piensa igualmente que la realización del hombre en su mundo —y, por ende, el logro de la salud mental, de la felicidad y de la ataraxia— ha de pasar por el eje de un «nosotros maduro», conseguido mediante el desarrollo de una «orientación productiva», de una actitud humanista, de una praxis comprometida y transformadora.

* * *

Desde la «psicología compleja» de C. G. Jung, el problema de la salud mental, o del equilibrio psíquico en general, aparece planteado, como se sabe, en la línea de un «proceso de individuación», o de autorrealización, cuya meta es la conquista, por parte del hombre, de la «mismidad» de su ser, el logro del último centro de integración personal, que es el «Sí-Mismo», o «SELBS», según la propia terminología junguiana. En el «Sí-Mismo», como núcleo de confrontación y de síntesis dialéctica entre los sistemas psíquicos de lo consciente y de lo inconsciente, como centro de gravedad vivencial de la personalidad madura —que asume su realidad interior y la realidad exterior—, se realizan y se integran todas las posibilidades axiológicas del hombre, todas sus potencialidades más específicas, todas sus aspiraciones más íntimas y peculiares. Con el logro del «Sí-Mismo», el hombre conquista, en definitiva, su individualidad más plena, que habrá integrado, en consecuencia, al yo consciente con su «Sombra», con el «Animus» o con el «Anima», con las figuras arquetípicas del «Principio Espiritual» y del «Principio Material», y, en último término, con todo el rico acervo de su realidad interior. Y en la conquista de esta individualidad plena e integrada, que supone la sinergia y el perfecto ajuste de todas las instancias de la personalidad, el hombre consigue también, y como consecuencia, su equilibrio psicológico. Desde este punto de vista, las descompensaciones o las quiebras neuróticas del equilibrio personal aluden, en último extremo, a una escisión de la sinergia estructural de la personalidad o a la no-consecución de tal sinergia, a la no asunción de los «arquetipos» del «inconsciente colectivo», a la unilateralidad y a la an-



gostura de la actitud vivencial, a la no-realización del «Sí-Mismo» y, en definitiva, al deficiente despliegue y al escaso desarrollo de todas las posibilidades de valor, latentes e inconscientes, que encierra la vida anímica. Evidentemente C. G. Jung ha perfilado un cuadro muy completo del proceso personal de maduración, desde el ángulo de una personología estructural dinámica y dialéctica, e incluso desde una perspectiva antropológica. No obstante, su teoría adolece, sin duda, a nuestro modo de entender, del defecto de no haber señalado, como hace E. Fromm, que la integración personal, para ser auténtica, ha de ligarse necesariamente al establecimiento de un «Nosotros» maduro o, si se prefiere, de unas relaciones objetales «productivas»; así, parece que el «proceso de individuación», tal y como lo describe Jung, que culmina en la segunda mitad de la vida, sea un proceso exclusivamente interno, con un matiz excesivamente esotérico y místico-religioso. Hay que reconocer que la idea frommiana de la saludable realización personal, que remite a un ideal de integración, de equilibrio y de madurez, se ha inspirado, en cierto sentido, en muchas de las formulaciones de Jung. Pero Fromm se ha ocupado, con mayor interés, de la vertiente socio-histórica del proceso de maduración individual; ha puesto su mayor énfasis en mostrar el grado y la forma en que las exigencias de la realidad humano-social moldean este proceso de maduración; ha recalado como, en último término, son estas mismas exigencias «realísticas» las que vienen a determinar los límites de la fuerza e integración del yo personal, los mismos límites de la salud mental; y, por último, Fromm ha situado en primer plano la idea de que la auténtica realización humana, y el auténtico equilibrio psicológico por tanto, suponen la incorporación comprometida al mundo, y la incondicional oblatividad a través del amor, del trabajo y del pensamiento «productivo». Estos diversos aspectos, separan, evidentemente, a Fromm de Jung, si bien la influencia inicial de Jung, es, como decimos, evidente. Esta influencia inicial puede acusarse incluso en el mismo plano psicosociológico; en este sentido, la idea junguiana de que la «persona», como máscara social visible del individuo, —moldeada por el medio socio-cultural—, debe de dejar paso, en el proceso de

autorrealización, a una imagen más auténtica del ser-individual, puede haber sido, sin duda, un concepto que haya impregnado la teoría frommiana; pero Fromm, en su profundización socio-antropológica, ha conseguido superar notablemente, y en todas las direcciones, esta primitiva idea de Jung.

* * *

Para O. Rank, el «artista creador», con su mundo interior autónomo, que proyecta continuamente sobre el entorno a través de su praxis individual; con la asunción y la reafirmación plena de todas sus potencialidades, es el ideal de madurez y de autonomía, y, por ende, el paradigma del equilibrio psicológico. Frente a él, el «hombre normal», «medio» o «adaptado», ha amputado, en aras de la adaptación a la realidad, sus más peculiares posibilidades de individuación, mientras que el «neurótico» se mueve en la ambivalencia de la imposibilidad de asimilar la voluntad colectiva y el sello original de su individualidad. Naturalmente, existe un cierto paralelo entre la imagen rankiana del «artista creador» y la idea frommiana del «hombre productivo», como ideales humanos de integración personal y de equilibrio anímico, biopsicológico y noético. Pero, no obstante, como dijimos en otro momento, al lado del «tipo productivo» la madurez del «artista creador» puede, con razón, ser puesta en tela de juicio. Sin duda, la dimensión humana, el espíritu de solidaridad, de equidad y de fraternidad, y el afán en conjunto de cooperación y de compromiso en favor de una sociedad más justa y más libre, que son las características esenciales de la personalidad «productiva» de Fromm, le faltan evidentemente al perfil psicológico del artista creador, que describe Rank.

* * *

Karen Horney, al considerar, desde un relativismo histórico-cultural, que la conducta humana, y la personalidad en conjunto, son profundamente moldeadas por la potencia psicoplástica de los principios dominantes en la cul-



tura, piensa igualmente que el concepto de salud mental es un concepto que depende de los patterns sociales vigentes. Así, según ella, no puede establecerse ningún esquema previo, ningún patrón apriorístico del psiquismo sano. No obstante, desde el punto de vista horneyano, puede establecerse que toda la dinámica humana gira en torno al problema de la satisfacción de unas necesidades primarias —fisiológicamente condicionadas— y, más esencialmente, alrededor de la cuestión del desarrollo de un idóneo sistema de seguridad personal. Naturalmente, tal sistema de seguridad está en relación con el logro de la aprobación social; y, en consecuencia, la salud mental, y el equilibrio psicológico en general, suponen un perfecto ajuste del individuo al entorno. En último término, la integración de la personalidad depende de la estructura y de la dinámica del medio, que, primordialmente en la infancia, puede desencadenar sentimientos de inseguridad y de hostilidad, con la consiguiente angustia, o que, por el contrario, puede fomentar la aparición de una saludable vivencia de seguridad personal; evidentemente esta influencia, perniciosa o beneficiosa, del entorno socio-cultural, que comienza a ejercerse decisivamente en la infancia, se prolonga luego también a través de la relación del hombre adulto con su concreta circunstancia sociopolítico-económica. Así, pues, puede afirmarse que *la idea de la salud mental, en K. Horney, está estrechamente ligada a la idea de la adaptación del individuo a la sociedad* —en pos de la aserción y de la seguridad—, y a la *idea de una sociedad más humanamente estructurada, que fomente, no la hostilidad ni la angustia, sino estos mismos sentimientos de seguridad*. También habla Horney de un impulso autónomo, básico e irreductible, en el individuo, que se dirige ineluctablemente hacia la autorrealización, es decir, hacia la puesta en marcha y hacia el despliegue de todas las posibilidades y potencialidades latentes. En la personalidad sana y equilibrada deberá de haber, por tanto, una perfecta adecuación entre estas posibilidades reales y su realización en la praxis. Y para que esta adecuación pueda darse, libre de distorsiones fantasmáticas y de catatimias procedentes de un sí-mismo

imaginario, se requiere, sin duda, el aludido clima de seguridad socio-genéticamente condicionado.

* * *

Para H. S. Sullivan, en una línea similar, *la salud mental se manifiesta en la capacidad de establecer unas relaciones interpersonales maduras y altruistas, sin «distorsiones paratáxicas», sin sentimientos de inseguridad, de soledad o de vacío, y sin interferencias o deformaciones procedentes de lo «disociado»*. La personalidad, según Sullivan, se forma, como es sabido, como resultado de la interacción del hombre con sus semejantes y con los vectores de fuerza socioculturales; interacción que se produce ya en la infancia en la convergencia del niño con las actitudes parentales y con los patterns familiares educativos, y que se perpetúa luego en la relación social misma del hombre adulto. En esta interacción con sus semejantes y con los vectores de fuerza socio-culturales, el individuo se mueve a instancias del impulso básico, y socio-genéticamente originado, de obtener la aserción social y de rehuir de la reprobación. Y en este intento, se constituye un «sistema propio» o un «autodinamismo», como integral de cualidades personales que han merecido la aprobación socio-familiar, y se forma también, a la vez, un núcleo dinámico de actitudes «disociadas» o «selectivamente desatendidas», que muchas veces incluye potencialidades positivas de la persona que no han sido desarrolladas por la presión socio-cultural. Desde este punto de vista, la personalidad madura, equilibrada o, si se prefiere, «sana» aparece como la personalidad perfectamente ajustada al entorno, que ha satisfecho su básico anhelo de seguridad mediante la adquisición de los imprescindibles sentimientos de pertenencia y de aceptación y que es capaz de una exitosa relación interpersonal altruista, no enturbiada por proyecciones de actitudes procedentes de la fantasía o de identificaciones desviadas, ni interferida por contenidos que han sido «disociados». Naturalmente, cabe pensar que para un armónico, y completo desarrollo de la personalidad, se requiere un medio familiar, y socio-cultural en general, que facilite y que promueva la incorporación al



«sistema propio» de todas las potencialidades y disponibilidades del individuo sin forzar la «disociación» de muchos aspectos realmente positivos. En este sentido, podría concluirse que Sullivan piensa en una imagen arquetípica de personalidad creativa, con un núcleo paradigmático de potencialidades y de características peculiares, pero la realidad es que H. S. Sullivan no trasciende a este nivel, como lo hace, por ejemplo, E. Fromm.

* * *

En definitiva, entre las ideas de K. Horney y de H. S. Sullivan sobre el problema de la salud mental y de la integración del individuo, y las formulaciones de E. Fromm, sobre el mismo problema, existen innegables similitudes y evidentes puntos de contacto. No obstante, se hace preciso el reconocer, y el señalar, que la teoría de Fromm alcanza, sin duda, una mayor profundidad desde el punto de vista antropológico y ético. Su idea de la salud mental, o del equilibrio psicológico, trasciende el nivel de la mera adaptación exitosa del individuo al entorno, para situarse en la dimensión de un auténtico humanismo social, que implica una reflexión antropológica y sociológica sobre el ser del hombre en sus relaciones con la realidad y en una praxis de transformación comprometida de dicha realidad. Evidentemente, esta profundización teórica, desde el ángulo de una antropología verdaderamente humanista, no se encuentra ni en Horney ni en Sullivan, si bien sus formulaciones implican, sin duda, una seria concepción psicosociológica y atisban también, en cierto sentido, una dimensión que, a la postre, se les escapa de entre los dedos.

Dijimos anteriormente que, de acuerdo con el punto de vista frommiano, y a la hora de determinar el grado de salud —o de patología—, de un determinado síndrome de carácter, se hace preciso elucidar el quantum de «productividad» y de «improductividad» que dicho síndrome de carácter encierra. En este sentido, habla E. Fromm de un *Síndrome de crecimiento* y de un *Síndrome de decadencia*, como extremos antitéticos de una escala de progresión-regresión, en cuyo punto medio podría situarse el nivel de la normalidad o, si se prefiere, de la norma promedio de la madurez personal. El síndrome de crecimiento representa para Fromm la integral convergente de tres «actitudes productivas»: Biofilia, amor, e independencia-libertad. E igualmente, el síndrome de decadencia es el polo de la sinergia y de la convergencia de otras tres «actitudes», pero en este caso «improductivas»: Necrofilia, narcisismo y simbiosis incestuosa. De esta forma, si en una estructura caracterológica determinada predominan las orientaciones del «*polo de crecimiento*», puede hablarse, en general, de un «*nivel de progresión*», que será más o menos acusado, más o menos importante, según la intensidad y la hondura de las «orientaciones productivas». Y, mutatis mutandis, si, en una organización personal dada, existe dominancia evidente de las actitudes del

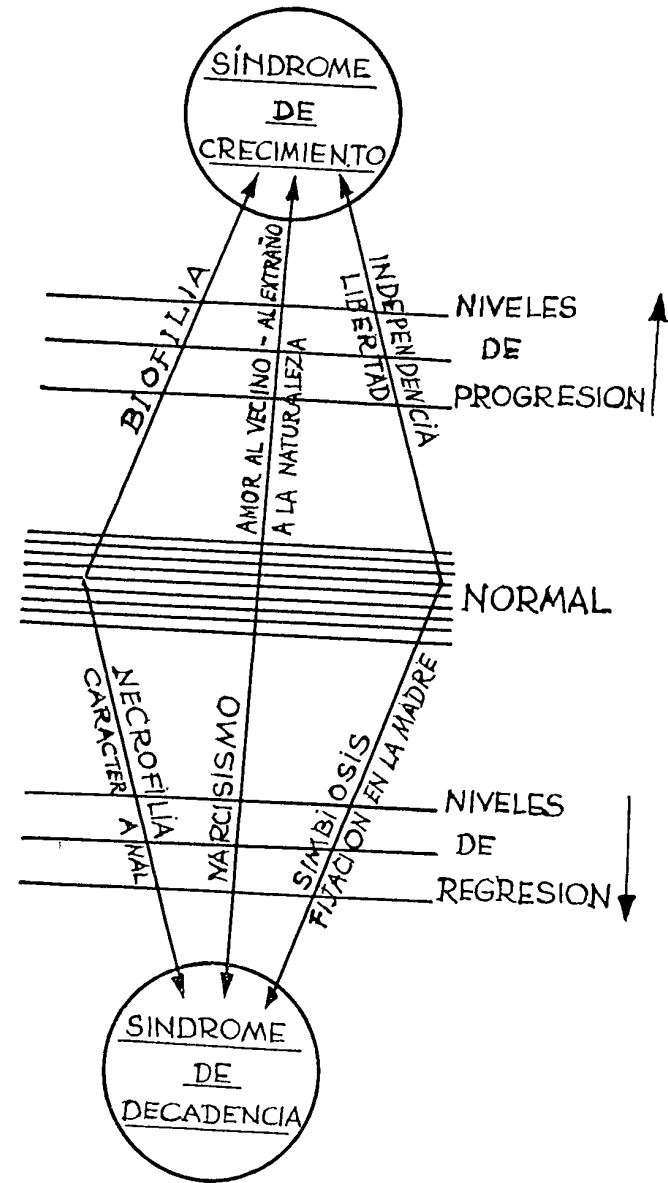


«*polo de decadencia*» puede hablarse de un «*nivel de regresión*», que, igualmente, será más o menos ostensible, y más o menos patológico, según el grado de profundidad y de predominio de las actitudes «*improductivas*». De modo gráfico y esquemático, aparecen expresadas estas ideas en la figura adjunta.

El Síndrome de crecimiento y el Síndrome de decadencia son, como decimos, los extremos antitéticos de una escala de progresión-regresión, cuyo punto medio representa el nivel de la normalidad estadística, es decir, el grado de la combinación habitual, en la mayor parte de los individuos, de las tendencias inherentes a ambas organizaciones sindrómicas. En este sentido, estas tendencias, o actitudes u orientaciones, propias y peculiares de uno y otro síndrome, vienen a ser, en definitiva, pares dialécticos. Así, podría hablarse, desde una perspectiva frommiana, de necrofilia-biofilia, de narcisismo-amor y de simbiosis incestuosa-independencia-libertad, como de parejas de orientaciones dialécticamente contrapuestas, que se entrelazan, en una u otra proporción, dentro de cada estructura individual de carácter. Y, de este modo, a la hora de determinar los citados «*niveles de progresión*» y de «*regresión*», en una personalidad concreta, es preciso aclarar qué tendencia, de cada dualidad de contrarios, es la que predomina en esa personalidad concreta.

* * *

El par biofilia-necrofilia puede compararse, en cierto sentido, con la dualidad Eros-Thánatos del psicoanálisis freudiano; pero, en la teoría de Fromm, dicho par no está constituido, como en las formulaciones de Freud, por dos instintos biológicos, primarios e irreductibles, que se contraponen dialécticamente, sino por una tendencia primaria, y más fundamental, dirigida hacia el despliegue y hacia la perpetuación de la vida, y por la tendencia antitética, aniquiladora y nihilista, que toma forma y adquiere vigor cuando la biofilia no llega a cristalizar. Así pues, cabe afirmar, desde Fromm, que *la necrofilia es un fenómeno «maligno» y «secundario», que progresa y se impone justo en la medida en que regresa, o se desarrolla insu-*



TOMADO DE E. FROMM, "EL CORAZÓN DEL HOMBRE"
Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pag. 133.-



ficientemente, el impulso biofílico, más radical en el hombre.

La necrofilia, con su importante carga de destructividad y de sadismo, se expresa en los individuos a través de toda una serie de actitudes existenciales y de toda una gama de rasgos del carácter. Es característico, en este sentido, según Fromm, el apego y la fascinación por todo lo inanimado y, en la misma línea, por todos los «productos», superautomatizados, desvitalizados, cosificados y, en consecuencia, deshumanizados, del industrialismo tecnoburocrático. Y son igualmente, muy características, según Fromm, la adhesión endotímica al pasado, es decir, a lo que ni cronológica ni vitalmente existe ya; la admiración desmedida por todo lo que representa, o simboliza, el poder y la fuerza; la capacidad de dominar y de destruir; la actitud idólatra hacia «lo establecido», hacia la «ley», el «orden», el «control» y la «justicia» imperantes, que son considerados como los valores supremos; y, por último, las tendencias compulsivas a la posesión despersonalizante y a la ordenación meticulosa, fría, repetitiva y jerárquica de la realidad. En resumen, todas estas características configuran un perfil caracterológico que recuerda, en muchos aspectos, al individuo «sádico-anal» que describe S. Freud. Prescindiendo de la teoría genética libidinal que explica la formación del carácter en el psicoanálisis freudiano, y teniendo en cuenta que Fromm, como es sabido, no parte de esta teoría genética, puede considerarse, en cierto sentido, que, efectivamente, *entre el «carácter necrófilo» y el «carácter anal» existen muchas similitudes. No obstante, E. Fromm considera al «carácter necrófilo» como la «forma maligna», hipertrófica y distorsionada, de la estructura de carácter cuya «forma benigna», y atenuada, es el «carácter sádico-anal» de Freud, o, si se quiere, la misma «orientación acumulativa-destructiva» del propio Fromm.*

Naturalmente, estos rasgos peculiares del «carácter necrófilo» se encontrarán en los individuos con una u otra intensidad, con uno u otro relieve o profundidad, según la malignidad del «síndrome necrofílico». Pueden ser contrarrestados, en un específico equilibrio personal, por tendencias biofílicas; pueden encontrarse todos o solamente

algunos de ellos, según los aspectos «biofílicos» antitéticos existentes; pueden ser más o menos conscientes o inconscientes, dentro de la estructura y dinámica de la personalidad; y, por último, pueden haber sido objeto también de mecanismos de racionalización, más o menos manifiestos u operantes. Pero, en definitiva, lo que importa, es que *la necrofilia, desde el punto de vista de Fromm, no es una simple suma de determinados rasgos del carácter y de sus combinaciones, ni una mera abstracción de diversas modalidades de conducta, sino una «orientación» o actitud básica y fundamental de la persona ante el problema de su existencia, de cuya «orientación» derivarán luego, con una u otra intensidad y dominancia, los diferentes rasgos caracterológicos. Como escribe el propio Fromm: «la necrofilia constituye una orientación fundamental; es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con la vida; es la orientación hacia la vida más morbosa y más peligrosa de que es capaz el hombre. Es la verdadera perversión: aunque se está vivo, no es la vida sino la muerte lo que se ama, no el crecimiento, sino la destrucción».*⁹

Frente a la necrofilia, *la biofilia aparece como la «orientación» dirigida hacia el despliegue, hacia la conservación y hacia la afirmación de la vida, en todos los niveles, facetas y dimensiones. El germen de la «orientación biofílica» se encuentra, según Fromm, y desde un ángulo puramente biológico, en la materia viva misma —cualquiera que sea su grado de organización o de complejificación—, y se manifiesta en la tendencia a la perpetuación vital, a la integración estructural, a la fusión celular y, en el caso de los animales y del hombre, a la unión sexual procreadora. En sus diversas modalidades, la «tendencia biofílica» o, si se prefiere, «el instinto de la vida», cumple, a este nivel biológico, la función circular, integradora y creadora, de la «unión-nacimiento-crecimiento». A un nivel psicológico y antropológico, esta «tendencia biofílica» primaria, o «instinto vital», se despliega plenamente, según Fromm, y cristaliza, en toda su amplitud y profun-*

9. E. Fromm, "El corazón del hombre", p. 45, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.



didad, en la «orientación productiva» de la persona. Como escribe el propio Fromm: «La persona que ama plenamente la vida es atraída por el proceso de la vida y el crecimiento en todas las esferas. Prefiere construir a conservar. Es capaz de admirarse, y prefiere ver algo nuevo a la seguridad de encontrar la confirmación de lo viejo. Ama la aventura de vivir más que la seguridad. Su sentido de la vida es funcional y no mecanicista. Ve el todo y no únicamente las partes, estructuras y no sumas. Quiere moldear e influir por el amor, por la razón, por su ejemplo, no por la fuerza, no aislando las cosas ni por el modo burocrático de administrar a las gentes como si fuesen cosas. Goza de la vida y de todas sus manifestaciones, y no de la mera agitación».¹⁰ En definitiva, pues, *biofilia y productividad son sinónimos*. La persona «biófila», o «productiva», se incorpora al mundo, en un intento transformador y fraternal, mediante el trabajo, la razón y el amor, y refiriéndose siempre a una escala ética de valores, en cuya base se encuentran el amor y el respeto a la vida y el incontenible afán de servicio a la realidad humano-social.

Como hemos dicho anteriormente, la necrofilia-biofilia puede considerarse, desde la perspectiva de Fromm, como un par dialéctico constituido por dos tendencias antagónicas. Y, dentro de este par dialéctico, *la tendencia primaria, radical y fundamental, es la biofilia*, en tanto que la necrofilia, como tendencia secundaria, se desarrolla y predomina ante el no despliegue del «impulso biofílico». No obstante, según E. Fromm, no existen ni «necrófilos» ni «biófilos» puros. «La mayor parte de la gente es una mezcla particular de orientaciones necrófilas y biófilas, y lo importante es cuál de ellas predomina».¹¹ Y este predominio de cualquiera de las dos «orientaciones», que se contrabalancea en la estructura del carácter con la «orientación» contraria, es el que señala el centro de gravedad vivencial y existencial del individuo concreto. Este centro se encuentra enfocado e iluminado por la «orientación dominante», pero en la sombra, más o menos inconsciente

10. Ibid., p. 48.

11. Ibid., p. 49.

y reprimido, y con mayor o menor operancia, subyace siempre, en la generalidad de los individuos, un quantum, más o menos importante, de la orientación antitética. Por otra parte, la misma orientación dominante o central de la personalidad puede, según E. Fromm, no ser totalmente consciente para el individuo, o puede incluso regir el funcionamiento personal a un nivel inconsciente, bajo la cobertura de mecanismos de racionalización, si se trata de «tendencias necrófilas». Desde este punto de vista, y a la hora de intentar establecer el diagnóstico psicológico previo para una psicoterapia antropológicamente orientada, es preciso dilucidar no sólo la intensidad de la tendencia dominante sino también su grado de conciencia, amén, naturalmente, de la hondura e intensidad de la tendencia contrapuesta.

Según E. Fromm, la biofilia o, si se prefiere, el «instinto de vida», es, como ya sabemos, la potencialidad primaria y radical del hombre. No obstante, para que esta potencialidad pueda actualizarse y desplegarse plenamente, se requiere la existencia de unas condiciones socio-familiares posibilitadoras. Desde un punto de vista estrictamente familiar, se requiere un «ambiente biófilo», que enmarque y que guíe el desarrollo infantil, fomentando la asimilación, por parte del niño, de toda la atmósfera de «productividad» que se le ofrece como paradigma. Y, para Fromm, las características más específicas de esta atmósfera de «productividad» familiar, o de este ambiente «biófilo» parental, hacen referencia a un clima psicofamiliar endotímico de «conocimiento», de «cuidado», de «respeto», y de «responsabilidad»; a una situación constante de libertad y de ausencia de amenazas y de coerciones; a una pedagogía del ejemplo y del estímulo paradigmático de la praxis creadora; y, en fin, a una guía, lúcida, coherente y responsable, del «arte de vivir» en fraternidad comprometida con la realidad del mundo, de las personas y de las cosas. En cuanto a las condiciones objetivas que, desde un punto de vista socio-cultural en general, se precisan, según Fromm, para el desarrollo de la biofilia, resulta obvio que serán las mismas del cosmos biófilo parental, pero, naturalmente, amplificadas, en una dimensión socio-político-económica. Así, en conjunto, *la reali-*



dad humano-social idónea para este desarrollo «biófilo», o «productivo», del individuo, será la constituida por una sociedad en la que imperan la «seguridad» —en el sentido de que estén garantizadas las condiciones materiales y psicológicas para una vida verdaderamente humana—; la «justicia» —entendida como aquella situación en la que lo primordial son el hombre y su realización, sin jerarquías, sin clasismos y sin privilegios—; y la «libertad», —como «libertad para» la espontánea y completa autorrealización creadora del individuo—.

La necrofilia, como tendencia secundaria, que se desarrolla y se impone ante el no despliegue «Biófilo», encuentra su mejor «caldo de cultivo», según Fromm, en todas las situaciones y condiciones familiares y sociales contrapuestas a las mencionadas anteriormente. Así, desde un punto de vista familiar, en un ambiente de «improductividad», de frialdad endotímica, de carencia de estímulos para la realización personal, de rigidez rutinaria posesiva y mecánica, y, en definitiva, de reificación global de las relaciones interhumanas. Y, desde un punto de vista sociológico, en la atmósfera configurada por una sociedad de clases, supertecnificada y superautomatizada —desde la perspectiva de un centralismo y de un industrialismo burocráticamente organizados—, que manipula continuamente a las personas, en sus gustos, en sus tendencias, en su trabajo, en su sexualidad, en sus ideas y, en general, en todas las facetas de su existencia. En este sentido, piensa Fromm que *la sociedad industrial avanzada de nuestros días, que reúne todas estas características, y que está cimentada sobre la base de una enajenación integral de las relaciones humanas, al fomentar la metamorfosis del hombre en un «ser-artefacto», en un «homo consumens» y en un «homo mechanicus», manipulado por el orden imperante, ofrece las condiciones objetivas más idóneas para que la «orientación necrófila» prospere y predomine.* En esta tesitura, la propuesta liberadora de Fromm, henchida de humanismo y de esperanza, presenta, como única dirección posible hacia la biofilia-productividad, la creación de un industrialismo humanista, de una sociedad justa, libre y fraternal, construida por y para el hombre, y en la que la técnica se convierta en un instru-

mento para la liberación del individuo y no en una herramienta para ahondar en su alienación y para fomentar, en consecuencia, su necrofilia.

* * *

La dualidad narcisismo-amor productivo, constituye, desde la perspectiva frommiana, otro par dialéctico. Así, lo polarmente contrapuesto a la oblatividad de la relación amorosa madura es el repliegue solipsista y xenóforo de la relación narcísica. Y el predominio de esta relación, o actitud, narcísica, implica, por consiguiente, una incapacidad mayor o menor —según el grado de narcisismo—, para establecer una vinculación endotímicamente «productiva» con la realidad, las personas y las cosas.

Sabido es que, desde la posición de S. Freud, el narcisismo aparece como un fenómeno vinculado a la dinámica de la libido. En el desarrollo del individuo existe, según Freud, un estadio de «narcisismo primario», que corresponde a la ausencia de relaciones objetales y que comprende las fases «oral» y la «sádico anal» de la evolución del instinto sexual. En este período de «narcisismo primario» —en el que pueden establecerse las primeras y decisivas fijaciones libidinales, como substrato activo de futuros desarrollos caracterológicos o de ulteriores conformaciones psicopatológicas de la personalidad—, la libido se halla totalmente concentrada y polarizada sobre el individuo mismo, incapaz de alejarse del YO en un despliegue objetual. Más adelante, en un período más avanzado de la ciclomorfosis humana, con la organización «fálica» de la sexualidad, y con la adquisición de la conciencia de separación entre el YO y la realidad externa, la libido, exteriorizándose sobre el mundo circundante, se va convirtiendo de «narcisista» en «objetual». Así, desde un punto de vista freudiano, el desarrollo del individuo puede ser entendido como un proceso de alejamiento del «narcisismo primario», a través de la investidura libidinal de la realidad. Y el hombre psicosexualmente maduro —o «genital»—, será aquél que, sin estar totalmente desprovisto de narcisismo, haya logrado reducirlo a un quantum socialmente permisible.



Por consiguiente, desde la perspectiva de Freud, el «narcisismo» no se refiere ya estrictamente a la conocida perversión sexual, sino, en un sentido mucho más amplio, a una organización instintiva normal de la primera infancia, complemento libidinoso del instinto de autoconservación. El llamado «narcisismo secundario», que supone una recatectización del YO mismo con la libido objetual, en todas aquellas circunstancias que, en uno u otro sentido, impliquen «pérdida de objeto», es un fenómeno que se encuentra, según Freud, en el fondo de muchos procesos psicopatológicos, pero, sobre todo, en las psicosis endógenas —que Freud llamó precisamente «neurosis narcisistas»—, y, especialmente, en la «demencia precoz» (Kraepelin) o esquizofrenia (Bleuler). En estos enfermos se encuentra, desde el punto de vista psicoanalítico, la más grave y profunda regresión de la libido al nivel del «narcisismo primario», con un reflujo total hacia el YO de las catexias libidinales de objeto; puede decirse que, en estas circunstancias, se da, pues, un «narcisismo secundario», basado en importantes fijaciones acaecidas en el período psicosexual de «narcisismo primario».

E. Fromm enfoca la cuestión del narcisismo no desde un plano psicobiológico, en términos de energía libidinal, como hace S. Freud, sino propiamente desde la perspectiva antropológica de un humanismo social. En este sentido, el narcisismo, como autoinflación «improductiva» del yo, como repliegue solipsista del individuo, aparece polarmente contrapuesto a la relación amorosa madura y «productiva». Desde el punto de vista freudiano, de la dialéctica entre «libido narcisista» y «libido objetual» puede deducirse que el «narcisismo», esto es, el «amor a sí mismo», es la antítesis de la relación objetual erótica madura, y, por consiguiente, que el «amor a los demás» constituye un par dialéctico con el «amor a sí mismo»; en definitiva, y según Freud, parece pues que cuanto más se catectiza el YO con la libido de los objetos, tanto menor es su capacidad de «amar» —en una exteriorización libidinal objetual— a las personas y a las cosas de la realidad externa y, viceversa, cuanto más se empobrece el YO en catexis libidinales, tanto mayor es su capacidad de «amar» a los objetos. Desde el punto de vista de Fromm, el nar-

cisismo aparece como lo diametralmente opuesto al amor maduro o «productivo», pero el «amor productivo» implica también «amor a sí mismo»; naturalmente, este «amor a sí mismo» —de la «orientación productiva»—, no es el amor egoísta, distorsionado y aberrante de la relación narcisista, sino, muy al contrario, el «cuidado», el «respeto» y la «responsabilidad» por la propia realización personal, creadora y trascendente. Para E. Fromm, en definitiva, el individuo narcisista viene a ser tan incapaz de amarse verdaderamente a sí mismo como lo es de amar, desinteresada y productivamente, a los demás.¹²

Según Fromm, el narcisismo puede manifestarse bajo dos formas: una «benigna» y otra «maligna». En el narcisismo benigno, el objeto de la autorrelación erótica o, si se prefiere, de la «vanidad» del yo, es siempre el resultado o el producto directo de un esfuerzo personal; este esfuerzo personal, realizado en el marco de la realidad humano-social, implica evidentemente una relación interhumana, más o menos superficial, pero constante, que, a la postre, sirve para frenar, en cierto sentido, la dinámica energética del propio narcisismo. En consecuencia, esta «forma benigna» del «fenómeno narcisista» resulta, dentro de ciertos límites, compatible con la cooperación social, y, si bien no supone un esfuerzo creador por parte de la persona, tampoco rebasa las fronteras de la «normalidad», no adentrándose, por ende, en el terreno de lo verdaderamente patológico, esto es, del solipsismo egocéntrico y de la xenofobia. El narcisismo maligno, cuyo objeto no es nada que el hombre «hace» o que el hombre «produce» con su esfuerzo, sino, por el contrario, algo que «posee» (dinero, salud, belleza, apariencia), al carecer del elemento correctivo autofrenador que supone el esfuerzo y la relación interhumana de la «forma benigna» resulta, desde la perspectiva frommiana, tremendamente «improductivo» y patológico. Desde un punto de vista axiológico, esta forma del narcisismo es, según Fromm, antagónica de la razón y del amor. Y, evidentemente, el narcisismo, en tanto supone egocentrismo, egolatría y de-

12. Nos hemos ocupado de esta cuestión al analizar las características del «amor productivo». Por ello, remitimos al lector al capítulo 1.º.



formación catatímica autólata de la realidad, es perfectamente incompatible con una praxis «productiva» de realización personal, que debe suponer, antitéticamente, objetividad, oblatividad y apertura hacia el mundo, hacia las personas y hacia las cosas.

El narcisismo viene a representar, en último término, desde la teoría de Fromm, una *solución fallida o errada que puede adoptar el hombre ante el problema básico de su existencia, creándose un sistema de seguridad —frente a la soledad y frente al miedo—, basado en el repliegue egótico, y tratando de conseguir un ilusorio sentimiento de identidad por la autoinflación del yo*. Este reducto personal de defensas narcísicas, que aparentalmente puede estar más o menos embozado, metamorfoseado o racionalizado, soporta difícilmente cualquier crítica y, en general, cualquier noxa que, desde el exterior, amenace con turbar su fantasmática seguridad interior. En estas circunstancias, ante la inminencia del derrumbe del tinglado narcisista, el individuo, según Fromm, suele reaccionar bien con una actitud tempestuosa de violencia, de agresividad o de cólera, o, por el contrario, con la puesta en marcha de un síndrome depresivo, de una intensa aflicción por la «imagen narcisista del YO maravilloso que murió» (Fromm). Habitualmente, el «individuo narcisista» que teme profundamente la depresión resultante de cualquier «insulto» a su narcisismo, trata, según Fromm, de evitar, por todos los medios, las resquebraduras que tales «insultos» pudieran producir en la estructura y dinámica interna de su personalidad. Y son muchos los mecanismos y los resortes que el individuo puede movilizar en evitación del derrumbe narcísico y de la subsiguiente depresión. Según Fromm, uno de tales mecanismos de evitación consiste en el incremento reactivo del narcisismo, en un intento de fortificar y de blindar —frente a las críticas y frente al fracaso—, la insegura posición que ofrece la actitud autólata. Otra «solución», quizás más satisfactoria y más ventajosa desde el ángulo individual, consiste, para Fromm, en el intento estético de transformar la realidad de acuerdo con la autoimagen narcisista; y, en este sentido, ocupa el lugar más importante la propuesta, más o menos compulsiva e inconsciente, de obtener la

aserción de los demás, en un liderazgo megalomaniaco. Naturalmente, esta solución, peligrosa, agresiva e inhumana, que, según Fromm, aparece en la historia de muchas figuras públicas, desde Calígula hasta Hitler, viene a constituir, en realidad, una espada de doble filo, ya que el prácticamente inevitable fracaso y el consiguiente derrumbe narcisista es, a la postre, tan profundo y tan insoportable que no suele brindar al individuo otra opción que el suicidio.

Hasta aquí hemos descrito, desde el punto de vista de E. Fromm, la fenomenología y la dinámica del narcisismo individual; fenomenología y dinámica que, desexualizada y antropológicamente amplificada, remeda, por otra parte y en cierto sentido, a la propia perspectiva freudiana. Pero Fromm habla, además, de un narcisismo social. Tal narcisismo social o, si se prefiere, tal narcisismo de grupo, es un fenómeno que puede manifestarse, según Fromm, y al igual que el narcisismo individual bajo dos formas: una «benigna» y otra «maligna». En la «forma benigna» el objeto de la adhesión narcisista por parte del individuo, es algo que el grupo «hace»; en este sentido, tiene lugar el mismo proceso dialéctico, correctivo y autofrenador, que describimos a propósito del narcisismo individual benigno. En la «forma maligna», el objeto de la vinculación narcisista del individuo al grupo —a la nación, a la ideología o a la creencia—, es, no algo que «se hace», sino, por el contrario, algo que «se tiene»: esplendor, historia, logros, privilegios, etc.; en estas circunstancias, no pueden desarrollarse, en modo alguno, las contratendencias autorreguladoras y frenadoras, y, en consecuencia, el «fenómeno narcisista» se hunde necesariamente en lo patológico. Como puede verse, las analogías con el planteamiento —fenoménico y dinámico—, del narcisismo individual, son notorias, partiendo, naturalmente, del hecho de que en el narcisismo social la energía narcisista no catectiza al individuo mismo sino al grupo —a la nación, a la ideología o a la creencia—.

Es interesante señalar que, según Fromm, el narcisismo de grupo cumple una importante función sociológica. «Una sociedad que carece de los medios para proveer suficientemente a la mayoría de los individuos, o por lo me-



nos a una gran proporción de ellos, tiene que proveer a los individuos de una satisfacción narcisista de tipo maligno si quiere evitar el disgusto entre ellos. Para quienes son pobres económica y culturalmente, el orgullo narcisista de pertenecer al grupo es la única fuente de satisfacción, y frecuentemente muy eficaz. Precisamente porque la vida no es «interesante» para ellos y no les ofrece posibilidades para crear intereses, tienen que desarrollar una forma extrema de «narcisismo».¹³ Es decir, que el narcisismo se presenta entonces como una opción, sociogenéticamente impuesta, frente a la indigencia cultural, económica y, en general, humana de los individuos. En este sentido, parece, según Fromm, que el núcleo de esta indigencia social —y, en consecuencia, el terreno abonado para la eclosión del narcisismo de grupo—, sea la clase media baja, que no tiene ninguna posibilidad realística de cambiar de situación, en tanto es el residuo de formas sociales ya no vigentes. Al menos, esta es la forma en que Fromm interpreta el fanatismo racial de la Alemania de Hitler y el que puede encontrarse en nuestros días en los Estados Unidos. De cualquier modo, desde la perspectiva frommiana, la transformación del narcisismo personal en narcisismo de grupo, responde —a instancias de la presión social—, a una fórmula de pseudosatisfacción, a través de la autoinflación de grupo. En términos generales, el planteamiento puede establecerse en la siguiente forma: «Aunque soy pobre e inculto, soy alguien importante porque pertenezco al grupo más admirable del mundo: Soy blanco, o Soy ario».¹⁴

Según Fromm, en el proceso histórico-cultural y social de evolución de la humanidad, desde la tribu o el clan primitivos hasta la sociedad industrial avanzada de nuestros días, puede observarse una dialéctica entre «tendencias narcisistas» y «tendencias —o funciones—, antinarcisistas». El creciente «proceso de socialización», —o de «convergencia», en el sentido de Teilhard de Chardin—, que es de observar en el desenvolvimiento de la humanidad, desde sus orígenes, ejerce, para Fromm, una importante

13. E. Fromm, *«El corazón del hombre»*, op. cit., p. 89.

14. Id., p. 89.

función neutralizadora del narcisismo de grupo, al implicar apertura hacia la constitución convergente de grupos cada vez mayores, basados en un lenguaje, en unas creencias y en un orden social más o menos comunes, y dentro de un espíritu de cooperación fraternal, que es el que, en realidad, tiende a neutralizar las catexias narcisistas de grupo. Igualmente, el desarrollo creciente de un pensamiento humanista —en lo político, en lo religioso y en lo social—, que se ha ido contrabalanceando constantemente, en una u otra proporción, con el narcisismo de grupo —religioso, nacional, racial o político—, supone según E. Fromm, otro importante vector de fuerza antinarcisista en la dialéctica general de la historia y del progreso de la humanidad. Por último, y desde la misma perspectiva frommiana, el desarrollo y la evolución del pensamiento y del método científico, presidido por la objetividad y por el realismo, y que se encuentra en la base del neohumanismo de la razón científica, es otro factor que se contrapone dialécticamente a la «actitud narcisista de grupo». No obstante, cabe señalar —a propósito de este progreso del pensamiento científico—, que desempeña, en realidad, una función ambivalente, esto es, que puede implicar tanto una «liberación humanista» como una «alienación narcisista». El nuevo objeto para la catectización narcisista sería, en este sentido, la técnica en sí misma —fruto del progreso de la ciencia—, o, aún mejor, la tecnificación a ultranza, ciega e irracional, que, desconectada de su función socio-humana liberadora, se convierte inevitablemente en objeto para la autoinflación narcisista, y en instrumento para la enajenación opresiva del hombre.

Para Fromm —como decimos—, a lo largo de la historia, desde los orígenes de la humanidad hasta nuestros días, ha venido dándose el mencionado proceso dialéctico entre «factores narcisógenos» —posibilitadores y favorecedores del narcisismo social—, y «factores antinarcisistas». En el devenir de este proceso —en el que se interrelacionan dinámicamente ambos grupos de factores—, unas veces han predominado las «tendencias narcisistas», cristalizando bajo mil formas, más o menos enmascaradas, y otras veces han prevalecido, por el contrario, en uno u





otro sentido, las «tendencias humanistas». En cualquier caso, el proceso dialéctico narcisismo-antinarcisismo es, según Fromm, un hecho incuestionable. Y lo que parece evidente, desde su punto de vista, es que *la línea de la madurez psicológica del hombre* —individual y socialmente considerado—, *ha de dirigirse ineluctablemente* —por su propia condición—, *hacia una superación definitiva de las «tendencias narcisistas», en una entrega comprometida y responsable del individuo a la realidad humano-social.* Como escribe el propio Fromm: «*la meta del hombre es vencer su narcisismo*». ¹⁵ No obstante, el análisis antropológico de la sociedad industrial avanzada, muestra claramente cuan lejos se encuentra aún el hombre —y la sociedad— de esta meta ideal. En este sentido, nos encontramos, para E. Fromm, en la problemática y difícil encrucijada de «un período histórico que se caracteriza por una aguda discrepancia entre el desenvolvimiento intelectual del hombre, que condujo a la creación de los armamentos más destructores, y su desarrollo mental-emocional, que lo tiene aún en un estado de marcado narcisismo con todos sus síntomas patológicos». ¹⁶ En esta encrucijada, de raíz sociogenética, el futuro del ser humano aparece envuelto en una incierta bruma de dudas y de temores. E. Fromm, desde su atalaya humanista, henchido de esperanza, y sin perder en ningún momento su fe en el hombre, piensa que aún es posible la completa «individuación productiva», sobre la base de unas nuevas condiciones socio-culturales y políticas. Tales nuevas condiciones, humanizantes y antinarcisistas, se ven —según él— posibilitadas por el desarrollo científico-técnico que ha alcanzado la humanidad, y por la fuerza operante de muchas ideologías de corte humanístico-revolucionario, que nutren los ideales de un amplio sector de nuestro mundo. En último extremo, si, en una atmósfera fraternal de razón y de amor, se consigue —según Fromm—, trocar el industrialismo tecnoburocrático, hoy imperante, por un industrialismo humanista-socialista, construido por y para el hombre; si se transforma el centralismo opresivo y ma-

15. Id., p. 101.

16. Id., p. 103.

nipulador en una descentralización democrática; si el hombre-autómata se convierte en un ciudadano comprometido y responsable; y si todas las naciones se empeñan en una incesante lucha por el bienestar, por la igualdad y por la justicia del mundo entero —empleando en ella todos los recursos materiales y toda la energía de su buena fe—, se conseguirá indudablemente que el desarrollo del hombre —y de la humanidad—, por encima del narcisismo, alcance un nivel auténticamente humano. Todas estas ideas, que contienen una innegable carga revolucionaria, vienen a demostrar, en último término, el optimismo y la esperanza de Fromm en el futuro de la humanidad, su inconmensurable fe en el hombre, y, en definitiva, la gran hondura humanista de su teoría antropológica. Podrá argüirse que todos estos planteamientos son excesivamente ideales y, por ende, utópicos, pero habrá que reconocer, por encima de todo, que constituyen la propuesta para un humanismo integral, presidido por la razón y por el amor, y que patentizan la gran riqueza humanístico-axiológica del espíritu frommiano.

* * *

El par simbiosis incestuosa-independencia-libertad constituye, como la biofilia-necrofilia y el narcisismo-amor, una dualidad dialéctica. En tal dualidad dialéctica, de tendencias contrapuestas, se da, en definitiva, *una pugna entre los impulsos progresivos y regresivos del individuo.* A medida que el individuo va alcanzando una mayor madurez e integración personal, aumenta su «individuación», su independencia y su libertad; y, por el contrario, en tanto permanece varado en vinculaciones y adhesiones incestuosas, que coartan la libre y espontánea expansión de su personalidad, muestra incuestionablemente su falta de madurez, de integración y de autonomía. Pero, sin duda, en todo individuo aparecen, en una u otra proporción, y en dependencia con factores familiares y socio-culturales, ambas tendencias. Y, en orden a un diagnóstico de personalidad, y a fin de determinar el quantum de «productividad» y de «improductividad» existente, es preciso poner en claro cuál es la tendencia predominante, y en qué gra-

do es consciente o inconsciente el impulso regresivo, y si se encuentra racionalizado o encubierto por otros mecanismos psíquicos de enmascaramiento y de defensa.

Como es bien sabido, S. Freud, habla, en su teoría del Complejo de Edipo, de una adhesión libidinosa del niño a la madre, adhesión que debe de ser ligada en aras de la genitalidad, pero que raramente lo es en su totalidad por parte del individuo ordinario. La insuperación de tal adhesión libidinosa incapacita para una relación heterosexual madura y, por supuesto, para la consecución del «carácter genital», o equilibrado. Tal insuperación se encuentra además, y según las formulaciones psicoanalíticas contemporáneas, en la base de las llamadas «neurosis edípicas», es decir, de la histeria de conversión y de la histeria de angustia o neurosis fóbica. En el caso de las niñas, el psicoanálisis freudiano describe un proceso similar y simétrico —Complejo de Electra—, en el que la vinculación erótica tiene como objeto al padre; no obstante, S. Freud reconoce también que, pre-edípicamente, en el desarrollo de las niñas pequeñas puede encontrarse además una adhesión previa a la madre.¹⁷ Encontramos así, que, desde el punto de vista del psicoanálisis ortodoxo, el Complejo de Edipo y su simétrico en el sexo femenino, esto es, el Complejo de Electra, tienen una importancia nuclear, pero que se admite además, en un segundo plano, la existencia de una *vinculación afectivo-libidinal pre-edípica de los niños y de las niñas a la madre*. Queda de esta forma señalado que, en ambos sexos, como primera fase de evolución psicosexual, existe una relación libidinal infantil con la madre. E. Fromm retoma estas observaciones de Freud —que ya habían sido también expuestas por J. Lampl-de Groot y H. Deutsch—, las desproveye de sus implicaciones sexuales y las confiere una dimensión propiamente antropológica. En este sentido, se expresa Fromm: «Esta adhesión pre-edípica de los niños y las niñas a sus madres, que es cualitativamente diferente de la adhesión edípica de los niños a la madre, según mi experiencia es con mucho el fenómeno más importante, en comparación con el cual los deseos inces-

17. S. Freud, "Sobre la sexualidad femenina", 1931. En Obras Inéditas.

tosos genitales del niño pequeño son absolutamente secundarios. Encuentro —sigue afirmando E. Fromm—, que la adhesión pre-Edipo del niño o de la niña a la madre es uno de los fenómenos centrales en el proceso evolutivo y una de las principales causas de neurosis o psicosis».¹⁸

Esta adhesión pre-edípica, pregenitalmente incestuosa, a la madre —o a cualquier persona que asuma y desempeñe las funciones maternas—, no es, desde el punto de vista de Fromm, una simple manifestación más de la libido —entendida ésta como energía erótica—, sino que viene a ser, en realidad, la expresión más genuina del *básico y fundamental anhelo de protección y de amor* que tiene el niño, y que es propio de su indigencia bio-psicológica. En último extremo, el niño, en su profundo y radical desamparo, busca compulsivamente una persona que subvenga de forma eficaz a todas sus necesidades. Tal búsqueda cristaliza, en definitiva, en la adhesión endotímica —del niño y de la niña—, a la madre, o a una «persona maternizante» en general; ya que la madre, y la «persona maternizante», representan la primera personificación de la fuerza, de la seguridad, de la protección y del amor. Los elementos sexuales que puedan hallarse implicados en esta adhesión endotímica infantil a la madre, no son, para Fromm, primarios ni decisivos; casi siempre derivarán, por el contrario, del propio contexto familiar, y de la constelación afectivo-sexual parental proyectada en tal contexto. Es decir, que, para E. Fromm, «*las tendencias sexuales no son la causa de la fijación en la madre, sino su consecuencia*».¹⁹

Pero el hecho más notorio, desde la perspectiva de Fromm, es que muchas veces podrá observarse en la vida adulta una adhesión, o fijación, a la madre, similar a la encontrada en la infancia, y que tal adhesión o fijación será, sin duda, incompatible con una «realización productiva» de la personalidad, tanto más cuanto mayor sea el grado y la intensidad de la fijación. Se trata, en definitiva, de lo que Fromm llama simbiosis incestuosa, y que, en el fondo, no representa más que un intento de rever-

18. E. Fromm, "El corazón del hombre", op. cit., p. 111.

19. Id., p. 114.



sión del individuo a etapas anteriores de la «individuación», para liberarse del peso de la individualidad, de la libertad y de la responsabilidad, y para recuperar, en cierto sentido, el «paraíso perdido», esto es, la paz, la seguridad y el quietismo del claustro materno, renunciando a los riesgos, y a la inseguridad, y a la soledad, propios y peculiares de la vida humana misma.²⁰

En un análisis genético de estos casos, y de estas situaciones, Fromm encuentra, desde el punto de vista antropológico, una regresión de la personalidad hacia un nivel de fijación «incestuoso». Naturalmente, la madre, en tanto persona real, es reemplazada muchas veces por otras «figuras maternizantes», el clan, la nación, la raza, la religión, el partido político, la naturaleza misma, la tierra o el mar. Pero la «relación simbiótica» que se mantiene con estas «figuras maternizantes» no es más que la repetición de la relación infantil —también «simbiótica»—, que se mantuvo antes con la madre real. Hay que reconocer que, desde el punto de vista frommiano, la «individuación» humana se mueve siempre en una dialéctica entre tendencias progresivas y tendencias regresivas, entre un afán de independencia y un deseo de protección y de cobijo, pero cuando predominan las tendencias regresivas, arrastrando compulsiva y mecánicamente a toda la personalidad, y desplazando en consecuencia el centro de gravedad existencial hacia posiciones ancestrales, hay que pensar, desde Fromm, en una interferencia de la «individuación» por factores exógenos, socio-culturales. Y, efectivamente, según E. Fromm, es, en último término, la familia, y la sociedad —a través de la familia—, la que modela, en una u otra forma, el proceso de maduración personal. El crecimiento y la fuerza del yo personal, los límites de la individualidad, y la expresión y realización libre y espontánea de esta individualidad, son determinados por el contexto socio-familiar y socio-cultural, a través de sus casi ilimitados medios de presión y de influencia.

20. Como complemento, puede consultarse nuestro capítulo 1.º, donde tratamos de la «relación simbiótica»; y el capítulo 2.º, donde abordamos el «proceso de individuación». Tales puntos están en íntima conexión con el problema de la «simbiosis incestuosa».

Desde un punto de vista fenomenológico, E. Fromm, considera que el «complejo incestuoso» puede implicar diversos grados de regresión. Así, como en el caso del narcisismo, Fromm distingue, entre «formas benignas» y «formas malignas», de «fijación en la madre». En el fondo, lo que existe es una especie de continuum que se extiende desde las «formas benignas» hasta las más regresivas, y que puede ser descompuesto, de manera artificial en una serie de momentos típicos, que vienen a ser las formas fenomenológicas descritas por Fromm. Los «niveles benignos» de fijación materna —que son muy frecuentes—, suponen evidentemente una necesidad de afecto, de cuidado y de admiración por parte de «personas maternizantes», pero son perfectamente compatibles, en general, con la potencia sexual, con el desarrollo endotímico del individuo, con su independencia y su integridad. A medida que la fijación materna es más intensa y el «vínculo incestuoso» se hace en consecuencia más sólido, comienzan a encontrarse, según Fromm, conflictos y síntomas de inmadurez psicosexual y en general emocional, con reacciones frecuentes de ansiedad y con baches depresivos —más o menos intensos y duraderos—, frente al temor de la pérdida del «objeto maternizante». Y en esta línea, en los niveles de «fijación incestuosa» más graves, llega a encontrarse una completa ateleiosis del individuo —que vive desde niveles infantiles y apersonales de su desarrollo—, una falta absoluta de independencia, de integración y de autonomía. En sus «formas benignas», el «complejo incestuoso» no pasa de la necesidad, más o menos intensa, o más o menos compulsiva, de una «figura maternizante»; en sus manifestaciones más graves y regresivas —que constituyen la simbiosis incestuosa de E. Fromm propiamente dicha—, el individuo se halla totalmente varado y paralizado en estas vinculaciones y anclajes incestuosos con las «figuras maternizantes» que coartan decididamente su libre y espontánea expansión personal. En términos generales, puede considerarse que existe cierta similitud entre el «carácter oral-receptivo» u «oral-pasivo» de Freud-Abraham, y la simbiosis incestuosa de Fromm; la simbiosis incestuosa de E. Fromm, sería, en este sentido, la «forma maligna» hipertrófica y



distorsionada de la estructura de carácter «oral-receptiva» de Freud.

Según E. Fromm, las vinculaciones del «complejo incestuoso» implican, con frecuencia, una actitud ambivalente, de amor y de miedo, hacia la madre o hacia la «figura maternizante» en cuestión. Tal actitud de ambivalencia es, para Fromm, fruto esencialmente de la dependencia, que debilita el sentido de la autonomía personal; pero supone también por parte del individuo un temor, más o menos profundo, al regreso al seno o al claustro materno. Este temor, que parte de la dinámica de las fantasías regresivas, es acrecentado, frecuentemente, por la realidad objetiva de una madre «canibalesco-destructiva» y, en muchas ocasiones, según Fromm, es originado exclusivamente, o casi exclusivamente, por tal realidad objetiva y neurotizante. Pero lo más importante, es señalar que, desde la perspectiva de Fromm, *este «complejo incestuoso», con su dialéctica de ambivalentes actitudes de amor y de miedo, es más fuerte y más elemental que el Complejo de Edipo, descrito por S. Freud.*²¹

En cuanto a la *fijación en el padre*, es indudable, según Fromm, que existe en ocasiones, tanto en hombres como en mujeres, y, en este último caso, entretejida, más o menos fuertemente, con factores sexuales. Pero, para Erich Fromm, esta fijación *no alcanza nunca la intensidad ni la hondura regresiva de la «fijación simbiótico incestuosa» con la madre y con las «figuras maternizantes»*. Y ello, según Fromm, porque la «figura» madre es la que está más vinculada, en los primeros años de la vida, a la función protectora vital y, por ende, y como consecuencia, a una función potencialmente nihilificadora o destructiva. La «figura» paterna representa, en cambio, la ley y el orden, el status constituido y las obligaciones establecidas por el hombre en sociedad; en este sentido, su función no es nunca tan vital, ni tan radical, ni tan primigenia como la de la madre, ni se imbrica nunca tanto, en consecuencia, en la propia urdimbre afectiva, casi constitutiva, del individuo.

La «orientación simbiótico-incestuosa», según su inten-

21. Consúltense el capítulo 1.º donde nos ocupamos del Complejo de Edipo.

sidad y profundidad, choca inevitablemente con la razón y con la objetividad, y, en general, con una praxis «productiva» de realización personal. Como afirma Fromm, *si no se corta el cordón umbilical de la «dependencia-simbiosis», y se insiste en idolatrar el fetiche de la seguridad y de la protección, que dimana de la madre y/o de la «figura maternizante», tal fetiche acaba por ser convertido, a la postre, en algo absoluto e infalible y hasta en algo sagrado. Se trata, en definitiva, de una forma de distorsión del juicio objetivo —incompatible con la «razón productiva»—, que será tanto menos manifiesta cuanto que la «figura maternizante» sea más impersonal: la familia, el grupo, la nación o la raza; en estos últimos casos, la «fijación incestuosa» con estas figuras impersonales, a las que inconscientemente se ha transferido la función materna, revestirá frecuentemente, una forma embozada, a través de múltiples mecanismos de racionalización ético-ideológica. Además de esta distorsión de la razón objetiva, la «fijación incestuosa» implica también una cosificación de las relaciones interhumanas, —más o menos intensa, según el grado de regresión—, bajo la forma de un hermetismo endotímico hacia todo lo que no esté relacionado con la «figura maternizante». Esta forma mutilada de relación interhumana es antitética de la «relación amorosa productiva», que describe E. Fromm.*

Y, por último, la «fijación incestuosa» es, según Erich Fromm, antagónica de la independencia, de la integridad y de la autonomía personales. Como escribe el propio Fromm: *«La persona vinculada a la madre y a la tribu no es libre de ser ella misma, de tener una convicción propia, de entregarse a algo. No puede abrirse al mundo, ni puede admitirlo, está siempre en la cárcel de la fijación materna, racial, nacional o religiosa. El hombre solo nace plenamente y es, en consecuencia, libre para avanzar y ser él mismo, en el grado en que se libera de todas las formas de fijación incestuosa».*²²

En conclusión, la simbiosis incestuosa y la independencia-libertad, constituyen, como ya dijimos, un par dialéctico. La «tendencia simbiótico-incestuosa» a seguir vin-

22. E. Fromm, «El corazón del hombre», op. cit., p. 124.

culado a la «persona maternizante» y a sus equivalentes es, según Fromm, una tendencia regresiva inherente al ser humano mismo. Frente a ella, en un interjuego dialéctico, opera la tendencia opuesta progresiva que se dirige ineluctablemente hacia la conquista de la independencia y de la libertad por parte del individuo. En el hombre normal, si bien existe un quantum de «regresividad», predomina la tendencia genérica al «crecimiento». En el neurótico, en cambio, la personalidad entera es arrastrada y zarandeada por los impulsos «regresivo-simbiótico-incestuosos», que acaban incapacitando más o menos totalmente a la persona para el logro de su individualidad plena, en un clima de ansiedad y de ambigüedad conflictual.

IV. la neurosis en el psicoanálisis humanista de erich fromm

Es preciso señalar —ya de entrada—, que, hasta el momento, *Erich Fromm*, en su enfoque general del problema de las neurosis, *se sitúa no en un plano clínico-psicológico o clínico-psiquiátrico*, en sentido estricto, *sino más bien en una dimensión exegético-antropológica*. En este sentido, en el fondo de la neurosis —sea cual sea su fenomenología sintomática o sindrómica—, *se encuentra siempre, en una u otra forma —según Fromm—, un debate ansioso, ambivalente y conflictual de la personalidad por su autonomía e integración*. Así, según E. Fromm, el neurótico es un individuo que, si bien no ha dejado nunca por completo de luchar contra sus impulsos simbióticos, ha quedado, sin embargo, varado y anclado en una tupida y casi inescrutable maraña de vinculaciones —consigo mismo y con los demás—, profundamente inauténticas, alienantes y despersonalizantes. De este modo, *el conflicto básico —existencial— subyacente a toda neurosis es, para Erich Fromm, el íntimo y personalísimo entrechocar de los impulsos regresivo-simbiótico-incestuosos del individuo con el primario e irreductible afán de libertad y de independencia, que opera —más o menos consciente o inconscientemente— dentro de él mismo. Y la neurosis debe de ser entendida, desde este punto de vista, como un intento, quebrado e «improductivo», por parte de la persona de resolver tal conflicto básico*.



Llegados a este punto, conviene precisar que este básico y fundamental conflicto existencial e intrapsíquico entre los impulsos «progresivos» y los impulsos «regresivos» del ser humano, se encuentra siempre, —con uno u otro matiz, pero de modo constante—, según Fromm, en todo individuo, y en íntima relación de dependencia con la constelación dinámica de los factores familiares y socio-culturales. Tal conflicto es, en definitiva, inherente al hombre mismo, que, inevitablemente, en su devenir biográfico-personal y entre mil avatares, tiene forzosamente que dar un sentido, un significado y una orientación al curso de su vida. En esta inexorable tesitura existencial, el hombre —como ya hemos visto—, puede optar, según Fromm, por una relación «improductiva» con la realidad humano-social, —obtenida a través de anclajes «simbióticos», o mediante un «distanciamiento» «destrutivo» o de «conformidad automática» pasiva—, o bien puede optar, por el contrario, por una relación «productiva» con dicha realidad humano-social, conseguida mediante una actitud creadora, fraternal con todos los hombres, lúcida, crítica, amorosa y comprometida en favor de un mundo más humano. Ambas opciones —«productividad» e «improductividad»—, y la mucho más frecuente síntesis sindrómica de ambas en el carácter, con una u otra orientación predominante, dependen —como se sabe—, según E. Fromm, de factores y de condiciones individuales biopsicológicas, pero sobre todo, y en último término, de factores y de condiciones y de conflictos y de ambigüedades socio-culturales. En una palabra, la opción «productividad-improductividad» es, en definitiva, una cuestión específicamente humana. Tal cuestión para muchas personas normales termina —dice Fromm—, «con el completo abandono de sus yos individuales, de manera que, habiéndose adaptado, son consideradas normales».²³ Para otras personas —quizás las menos en nuestra cultura—, el problema se resuelve —verdadera y humanamente—, a través de un constante y tenaz y esforzado afán de «progresión», o de un «síndrome de crecimiento», que cada vez alcanza niveles más altos de «productividad»; siempre existe —

23. E. Fromm, "El miedo a la libertad", p. 216, Paidós, B. Aires, 1955.

bién en estos casos—, un quantum más o menos importante de «improductividad», pero tal «improductividad» queda asumida, integrada y dialécticamente superada en la actitud general creativa de la personalidad. Por último, para el neurótico —según Fromm—, la opción existencial específica entre el «crecimiento» y la «decadencia» regresiva ha sido presidida por el signo de la «improductividad» constante, pero tal «improductividad» o «regresividad» es ambigua, es ambivalente, es ansiosa, es incierta, y no cuenta, desde luego, con el consenso social; en consecuencia, el neurótico manifiesto es, sin duda, un fracasado en la humana búsqueda del sentido de la existencia, pero también, como es lógico, un fracasado en las relaciones interpersonales, que, al no contar con la aprobación de la concreta circunstancia social en que vive, se encuentra sumido en el ostracismo, en el sufrimiento y en la desesperanza ilusoria, paratáxica y fantasmática.

Parece, pues, que —desde la perspectiva de Fromm—, la neurosis —como modo de enfermar específicamente humano—, no es otra cosa que una derivación «improductiva» de la existencia, que un «síndrome de decadencia» personal —con un nivel más o menos profundo de regresión—, que un ahogamiento —conflictual y ansioso—, de la libre y espontánea expansión activa del yo. En este sentido, neurosis e «improductividad» vendrían a ser sinónimos. Pero, además, parece también —según lo dicho—, que el neurótico despliega su «improductividad» personal en un clima psicosocial de reprobación, de invalidación consensual de sus ideas, de sus normas, de sus experiencias y, en general, de su conducta. Dicho de otro modo, parece —según lo expuesto—, que el estallido de la neurosis se produce cuando la personalidad «improductiva» no cuenta con una cobertura socialmente modelada, que impida la exteriorización de sus síntomas y de sus conflictos; en esta circunstancia, la personalidad se descompensa; y, como resultado de ello, brotan, más o menos floridamente, los síntomas neuróticos, la ansiedad —más o menos elaborada—, y en general toda la fenomenología psicopatológica. Con respecto a todas estas ideas, conviene hacer algunas precisiones aclaratorias.



En primer lugar, digamos que efectivamente, según E. Fromm, *todo neurótico resulta, en general, una personalidad «improductiva»*, es decir, una personalidad que no ha alcanzado la plena madurez y autonomía de acuerdo con las características y las leyes de la naturaleza humana; una personalidad no-realizada, que no ha encontrado, en consecuencia, una solución satisfactoria para el problema de su existencia. Esto es cierto. Pero también es cierto, según Fromm, que *no toda persona «improductiva» es, por este mismo hecho, una individualidad neurótica*. Efectivamente, un individuo puede no haber alcanzado su plena libertad, ni su espontaneidad, ni su madurez e integración, ni una expresión auténtica de sí mismo en una dimensión nosística, ni su autonomía personal; este individuo —desde el humanismo normativo de Fromm—, padece indudablemente un grave «defecto» personal, una mutilación de sus posibilidades de realización y de valor, una «improductividad» en esencia. Pero si ese grave «defecto» personal, si esa realización alienada de sí mismo, *si esa «improductividad» en conjunto, es compartida por la mayoría de los individuos de su cultura, y fomentada exigiblemente por la misma sociedad a través del «carácter social» dominante, entonces tal «defecto» o tal «improductividad» no deben de ser catalogados, según Fromm, como neurosis sino como «defecto socialmente modelado»*. Y E. Fromm ya utiliza este concepto desde 1944, en que publicó su trabajo sobre «Individual and social origins of neurosis», en la «American sociological review».

Así pues, siguiendo esta línea de pensamiento, cabría afirmar que, según Fromm, *la diferencia entre el «defecto socialmente modelado» y la neurosis propiamente dicha, viene a situarse justamente en el punto en que la personalidad «improductiva» no puede compensar su «defecto» con los remedios que la cultura le proporciona contra el estallido manifiesto de los síntomas neuróticos*. Es decir que, en estos casos, parece pues— como dice Fromm—, que el «defecto» individual de estas personas es más profundo que el de la mayoría, o bien, otras veces, que el tipo de conflictos y la actitud personal frente a ellos es tan radicalmente diferente de los de la generalidad, que la cobertura social psicoplástica compensadora —y ale-

targante—, resulta absolutamente ineficaz. En este sentido, tenemos, por tanto: 1.º) que el neurótico es, en ocasiones, una personalidad «improductiva», con objetivos «improductivos», que difiere de la mayoría de las personalidades «improductivamente defectuales», y socialmente compensadas, en que su «defecto» es mucho más hondo, en el sentido de que está enraizado en toda una densa red de mecanismos psíquicos fantasmáticos y regresivo-infantiles, incompatibles con un principio de realidad —o de «actuación»—, que garantice el más o menos exitoso funcionamiento social del individuo; y 2.º) que el neurótico, es, en ocasiones también, para Fromm, una personalidad «improductiva», con objetivos también «improductivos», pero que difiere de la mayoría de los individuos con «defecto socialmente modelado», justamente en que su «improductividad» es ambigua, es conflictual, es ansiosa, y tan incapaz de aceptar los «opíaceos culturales» como de asumir un proyecto personal espontáneo, libre, autoconsciente y responsable, más allá —y por encima—, de las propias pautas culturales dominantes.

Así pues, desde el punto de vista psicosocial de Erich Fromm, tenemos: A) personalidades «improductivas», pero con «defecto socialmente modelado», y por consiguiente plenamente adaptadas a la realidad social, que condiciona —pero cubre y compensa a través del «carácter social»—, su «defecto» individual mismo; B) personalidades «improductivas», cuyo «defecto» está tan enraizado en el propio carácter regresivo-infantil, y es tan anacrónico, tan fantasmático, tan repetitivo y tan inadaptable a un funcionamiento «realístico» del yo, que los «opíaceos culturales» resultan tan ineficaces que el individuo es absolutamente incapaz de una adaptación social; C) personalidades conflictualmente «improductivas», incapaces tanto de expresar su personalidad total de una forma creadora, como de sumirse totalmente en la corriente psicoplástica que impulsa el orden social; son, pues, estas últimas, personalidades cuyas neurosis expresa y simboliza, en el fondo, *el intento fallido de la persona de encontrar una solución satisfactoria al problema de su existencia*; y, en consecuencia, son personalidades tanto inadaptadas a la realidad social como descentradas frente a sí mismas. La dife-



rencia entre los tipos de personalidad neurótica de los apartados B y C estriba, —a nuestro entender— en la actitud impotente y pasiva de los neuróticos del grupo B, frente a la actitud más esténica de los neuróticos del grupo C, estos últimos no han agostado completamente su yo, en el básico conflicto existencial, y, en consecuencia, puede decirse que su situación es agónica —en un sentido unamuniano—, esto es, de lucha, de conflicto, de debate. No obstante, conviene que reflexionemos, más a fondo, sobre toda esta cuestión.

* * *

Como es sabido, desde el humanismo psicosocial normativo de E. Fromm, *la salud mental viene definida por los parámetros de la realización personal*, en el sentido más amplio y genuino del concepto. En tal sentido, se entiende —según Fromm—, que el hombre psíquicamente sano y equilibrado es justamente el hombre que ha conseguido, en su devenir personal, la autorrealización nosística de sí mismo, en un espontáneo y libre y altruista despliegue de todas sus potencialidades y disponibilidades sobre el entorno humano-social. Así, el hombre mentalmente sano será capaz —como es sabido—, nos dice Fromm, de amar y de crear —de crear vida—; de liberarse de toda suerte de vinculaciones enajenantes de su individualidad; de sentirse a sí mismo como *«sujeto de su propio conocimiento-artesano de su mundo propio-actor de su propia persona-dueño de su propio carácter»*, como diría H. Ey;²⁴ y, por último, de lograr una autoproyección consciente y libre de su yo sobre el medio social en un espíritu de amorosa fraternidad.

Esta idea frommiana de la salud mental —establecida desde una reflexión antropológica, según un criterio teológico-arquetípico y con arreglo a una escala de valores— supone, sin duda, que el hombre psíquicamente sano, maduro e integrado, es precisamente el que ha encontrado la solución más satisfactoria para el problema de su vida, y el que ha conseguido, por ende, también, la satisfacción

24. H. Ey, "Tratado de Psiquiatría", p. 34, Toray-Masson, Barcelona, 1960.

más plena de sus «necesidades básicas», —de «relación», de «trascendencia», de «arraigo», de «identificación» y de «orientación»—. En este sentido, escribe E. Fromm: *«Si una de las necesidades básicas no ha sido satisfecha, la consecuencia es la enfermedad mental; si es satisfecha de manera insatisfactoria —teniendo en cuenta el carácter de la existencia humana— la consecuencia es la neurosis —ya manifiesta, ya en forma de un defecto socialmente modelado—»*.²⁵ Y la satisfacción idónea de todas las «necesidades básicas», (que conduce a la salud, al bienestar y a la ataraxia, a través de la praxis «productiva») depende, para Fromm, de una estructura familiar y social posibilitadora. De este modo, el problema de la salud mental se traslada del individuo a la sociedad; es decir, que *el individuo «sano» requiere y necesita y exige (para poder conseguir su «salud»), de una «sociedad sana», esto es, de una sociedad estructurada antropocéntricamente desde una perspectiva humanista.*

Si la estructura social —y familiar—, ofreciera siempre las óptimas posibilidades de realización individual, (entendida esta realización como el grado máximo del despliegue del yo, en toda su espontaneidad emocional, intelectual y conativa), entonces, sin duda, la normalidad psicológica coincidiría —como dice Fromm—, con la capacidad individual de cumplir con una función social. Como sucede, en cambio, que el «principio de actuación» —como forma histórica prevalente del «principio de realidad», según la terminología de H. Marcuse— actúa, en nuestras sociedades, con un grado mayor o menor de divergencia con respecto al principio antropológico de la autorrealización personal; entonces, la idea de salud mental no puede coincidir —dice Fromm— con la idea de la adaptación —que se rige exclusivamente por las necesidades del orden social—. Así un individuo plenamente adaptado a la realidad social si esta realidad social es alienante y si tal individuo ha asimilado y aceptado fielmente todas las exigencias de esa realidad social alienante, podrá ser considerado como «normal» desde un punto de vista estadístico, desde el plano de la adaptación al

25. E. Fromm, "Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea", op. cit., 63.



engranaje socio-cultural y desde las exigencias y las necesidades del contexto social dominante; pero, desde la atalaya frommiana de pensamiento, tal individuo —básicamente «improductivo»—, padece un «defecto» —más o menos grave—, de su yo; «defecto» que ha sido socio-genéticamente originado y socialmente modelado. Lo único que protege a este individuo de la exteriorización manifiesta de su «neurosis» es la «validación consensual» de su «defecto», que, en último término, es socialmente requerido. En este sentido, escribe E. Fromm: «la persona considerada normal en razón de su buena adaptación, de su eficiencia social, es a menudo menos sana que la neurótica, cuando se juzga según una escala de valores humanos. Frecuentemente, está bien adaptada tan solo porque se ha despojado de su yo con el fin de transformarse en mayor o menor grado, en el tipo de persona que cree se espera socialmente que ella debe ser. De este modo, puede haberse perdido por completo la espontaneidad y la verdadera personalidad».²⁶

Evidentemente, surge la cuestión —planteada en la polémica Marcuse-Fromm—, de como puede ser posible superar el «defecto socialmente modelado» en una praxis de «productividad» personal, por encima —y más allá— del principio marcusiano de «actuación» de la sociedad. Parece, ciertamente, que tal idea encierra una profunda contradicción insalvable. Y surge, por consiguiente, también la cuestión de que, en el supuesto de que pudiera darse, en el actual contexto cosificante y cosificado de la sociedad, un individuo «productivo», cómo tal individuo podría librarse —en una «adaptación» a la realidad—, de ser un «revolucionario» o un «mártir» o quizás ambas cosas a la vez. Efectivamente, ambas cuestiones —que en el fondo vienen a constituir la misma cuestión—, tienen la mayor importancia, y centran quizás el punto nodal de la protesta marcusiana contra el supuesto idealismo reaccionario de Fromm.

E. Fromm afirma que «existen individuos que, sin ser neuróticos no han ahogado su individualidad al cumplir

26. E. Fromm, "El miedo a la libertad", op. cit., p. 174.

el proceso de adaptación».²⁷ Parece desprenderse de esta frase, que Fromm piensa que la «productividad» es posible aún en un medio social «improductivo» y, —diríamos—, «improductivogenético». Y además que la «productividad» no significa forzosamente inadaptación, revolución u ofrenda martirial. Estas consecuencias, desde el punto de vista de H. Marcuse, son una contradicción pura, una mera utopía y, desde luego, algo profundamente reaccionario. No obstante, conviene precisar más el pensamiento frommiano. A nuestro entender, del pensamiento de E. Fromm se desprende, en conjunto, la idea de la posibilidad «productiva» del ser humano dentro de la más intensa atmósfera de enajenación social. Esto parece, evidentemente, una contradicción, en cuyas redes ha caído —sin percatarse de ello—, la estructura ideológica construida por Fromm. No obstante, se hace preciso ir a la última intención —y radical pretensión— del pensamiento frommiano, pasando por encima de las simples afirmaciones aisladas —siempre dudosas y discutibles—, para poder superar —y comprender— la supuesta contradicción, en una síntesis lúcida, crítica y coherente. En este sentido, *la afirmación frommiana de la posibilidad de esa autorrealización «productiva» del hombre dentro de un clima de enajenación psicosocial, hay que entenderla —a nuestro modo de ver—, dentro del marco de una propuesta humanista. Y en esta propuesta humanista la «productividad» aparece, sin duda, como una ACTITUD CREATIVA del individuo, que se hace, se transforma y se supera en un continuo devenir en el tiempo, y en una incesante dialéctica transaccional con la realidad humano-social. Así, la «productividad» no es —a nuestro entender—, un valor absoluto que pueda cristalizar definitivamente, o no, en el crisol de la sociedad, sino un valor a conquistar en el tiempo, una meta a conseguir por el ser humano en un esforzado —y prometeico— afán por alcanzar siempre mayores niveles de «crecimiento» personal. Según Erich Fromm —como ya hemos dicho en otro momento—, en una sociedad alienada —y alienante— como es la sociedad industrial avanzada, predominan las personalidades*

27. E. Fromm, "El miedo a la libertad", op. cit., p. 175.



«improductivas» —y particularmente la «orientación mercantil»—, como fiel reflejo del clima psicosocial de reificación. Pero, no obstante, en este clima de enajenación —como elementos dinámicos de contradicción dialéctica— se pueden desarrollar también aspectos y actitudes «productivas» de la persona, que cristalizan en «síndromes de crecimiento» más o menos acentuados. Ciertamente, puede parecer que esta postura frommiana no es otra cosa que «idealismo» utópico con un barniz sociológico. Pero —examinado a fondo—, puede revelarse, en cambio, como un «realismo crítico»; como el realismo de los hombres que, concienciando su «defecto» personal y elucidando críticamente las contradicciones sociológicas que lo posibilitan, lo condicionan y lo mantienen, tratan de lanzarse por los caminos de la autorrealización, desde una praxis llena de fe y desde un espíritu de fraternal compromiso con la realidad toda, en favor de la humanización de su pequeño habitat, de la sociedad misma y aun de la humanidad entera. Y esto es lo que en el fondo dice —a nuestro entender—, E. Fromm. El no dice que la «productividad» total sea compatible con un orden social-político, económico y cultural-alienante; más bien, cuando afirma la «productividad» integral, por encima de los «valores» dominantes, está negando la posibilidad misma de su realización global en este orden social enajenante, y está, por consiguiente, tratando de sentar las bases para su consecución desde el esfuerzo del hombre y desde su misma necesidad antropológica. En el fondo, lo que dice Fromm es que la «productividad» es una ACTITUD, es una ORIENTACION. Y que la persona «productivamente orientada» —en el grado en que intenta serlo y en el límite justo en que puede serlo—, compromete activamente su existencia toda en la realidad a través de una praxis de oblatividad personal, biófila y creativa. En este sentido, no cabe duda de que *la posibilidad «productiva» existe, aún en medio de unas estructuras de enajenación profunda.* Y de que esta misma posibilidad es la que abre las puertas para la realización de la utopía, para «el final de la utopía», de un mundo de hombres autorrealizados, felices, maduros y atarácicos en una humanidad también realizada, feliz, madura y fraternal.

Con ello, hemos contestado al interrogante, de cómo puede ser posible superar el «defecto socialmente modelado», es decir, la «improductividad» sociogenética, en una praxis personal de «productividad», por encima —y más allá— del «principio de actuación» y de la «represión social» de la sociedad. Queda ahora por responder al segundo interrogante, esto es, al ¿cómo puede un individuo «productivo» vivir en una sociedad alienada, sin convertirse en un inadaptado, en un revolucionario o en un mártir o, quizás, en las tres cosas a la vez? E. Fromm afirma que «existen individuos que, sin ser neuróticos, no han ahogado su individualidad al cumplir el proceso de adaptación». Esta frase de Fromm parece indicar que en el proceso de adaptación a la cultura —aunque esta cultura sea enajenante—, el hombre puede salvar su individualidad, su madurez y su autonomía en un desarrollo «productivo» de la personalidad. Es decir, que E. Fromm parece indicar, en consecuencia, que se puede ser «productivo» y, a la vez, que se puede cumplir también —sin menoscabo de la «productividad»—, con un proceso de ajuste al entorno social, aunque este mismo entorno sea improductivo-genético. Naturalmente, esta consecuencia resulta contradictoria desde un estricto punto de vista crítico-sociológico realista. Pero posiblemente hemos llevado la frase de Fromm demasiado lejos. Hay que partir, sin duda, de la idea frommiana de que la «productividad» total es prácticamente imposible en el actual contexto de la sociedad tecno-burocrática. En este contexto, predominan las «orientaciones improductivas», que pueden estar sindrómicamente entrelazadas dentro del carácter con quantum más o menos intensos de «productividad». Pero existen además personalidades predominantemente «productivas», en las que se encuentran también quantum más o menos importantes de «improductividad», que quedan asumidos, integrados y superados dentro del «síndrome de crecimiento» dominante, dentro de la actitud biófila prevalente. En este sentido, podemos ya reinterpretar ahora la frase de Fromm diciendo que las actitudes personales biófilas y creativas, que la «productividad» prevaleciente —en un nivel mayor o menor de «crecimiento» personal—, son compatibles con una re-

lación adaptativa al entorno social. Pero es preciso matizar aún más la idea frommiana de la adaptación.

Como es bien sabido, E. Fromm entiende que existen dos formas básicas de adaptación. Existe la adaptación «estática», que implica la simple adopción de nuevos hábitos, costumbres o patterns de conducta, sin que sufra alteración alguna fundamental la estructura del carácter, sin que surjan nuevas tendencias, nuevos impulsos o nuevos rasgos en el individuo. Y existe también la adaptación «dinámica», que provoca cambios en el individuo —motivaciones, impulsos o tendencias, angustias y conflictos o simplemente rasgos del carácter—, y que provoca también dialécticamente cambios en el medio social. Se da pues, —en este tipo de adaptación «dinámica»—, una relación transaccional —para emplear el término de Rof Carballo—, entre el individuo y el medio socio-cultural o familiar. Con arreglo a estos criterios de adaptación, podríamos decir —a nuestro entender—, desde la perspectiva frommiana, que el *hombre «productivo» —que el hombre predominantemente «productivo» o que el hombre con ACTITUD «productiva»—, se adapta al entorno a través de un proceso dialéctico de adaptación «dinámica»*. Podría argüirse ahora —y con razón—, que también el hombre con «defecto socialmente modelado» y que el hombre-neurótico se adaptan a la realidad a través de un proceso de adaptación «dinámica», que moldea socio-genéticamente la estructura y el funcionamiento de su personalidad. Naturalmente, esto es cierto. Y esta idea se encuentra en la base misma de la teoría frommiana del «defecto socialmente modelado» y de la neurosis. Pero —a nuestro modo de ver—, lo que ocurre es que *en tanto la relación adaptativa del hombre socio-genéticamente «defectual» es puramente pasiva, asimilativa y sumisivo-agresiva, y la relación adaptativa del hombre-neurótico es conflictual y está arraigada en una estructura psicológica inmadura, infantil, ambigua, acrítica y carente de un auténtico sentimiento de identidad personal y de un proyecto existencial coherente, lúcido y altruista; la relación adaptativa del hombre con ACTITUD «productiva» o biófila o creativa es, en cambio, una relación dialéctica con el entorno, que supone «conocimiento» crítico de la realidad y*

de sí mismo, «cuidado» —de la realidad y de sí mismo—, «respeto» —hacia sí mismo y hacia los demás—, «responsabilidad» —de sí mismo y de los otros—, y una profunda y fraternal comprensión de todo el acontecer humano, en su conjunto. En definitiva pues, interpretamos nosotros que el hombre «productivamente ORIENTADO puede adaptarse, crítica y comprometidamente, a la sociedad y aún al mundo mismo, y de personalizarse así a sí mismo en una incesante síntesis individual superadora.

Llegados a este punto, podría indudablemente extraerse la consecuencia de que el proceso de adaptación «dinámica» a la realidad, que lleva a cabo el hombre «productivamente» orientado es —desde el punto de vista del orden enajenante de la sociedad industrial avanzada— un proceso esencialmente subversivo y revolucionario. Estos, que el individuo «productivo» cumple, en la sociedad actual, una función revolucionaria al ir en contra de las exigencias mismas del contexto y al pretender cambiarlas con su praxis. Desde la peculiar perspectiva de estas exigencias socio-político-económicas y culturales, tal individuo es, por consiguiente, un «inadaptado» o —para emplear la terminología de antes— *un adaptado revolucionariamente*. Ciertamente, esta consecuencia podría ser válida. Erich Fromm no ha escrito mucho al respecto. En cierta ocasión —en una manifestación epistolar—, nos dijo que tenía la opinión de que el verdadero revolucionario es, sin duda, una persona «productiva», pero que posiblemente no se podía invertir lo dicho para concluir que la persona «productiva» sea necesariamente también revolucionaria. Parece pues que la personalidad revolucionaria ha de tener unas concretas características y ha de depender también, sin duda, de unas específicas condiciones.

En un trabajo sobre «El carácter revolucionario» —publicado en 1963 por E. Fromm dentro del volumen titulado «The Dogma of Christ, and other essays on Religion, Psychology and Culture»—, Fromm hace referencia a una serie de peculiaridades que —según él—, delimitan el amplio concepto de «carácter revolucionario»; concepto que, por otra parte, constituye, en el fondo, una categoría tanto psicológica como socio-política. Según Fromm, el



hombre revolucionario o, si se prefiere, el «carácter» revolucionario, no es estrictamente una persona que participa en revoluciones, ni un rebelde oportunista y resentido, ni tampoco un fanático narcisista con inclinaciones paranoides o idólatras. Por el contrario, para E. Fromm, el hombre-revolucionario, o el «carácter» revolucionario, se define, en un sentido dinámico y no propiamente conductal, como «el hombre que se haya emancipado de los lazos de sangre y suelo, de su madre y su padre, de fidelidades especiales al Estado, clase, raza, partido o religión. El carácter revolucionario —sigue diciendo Fromm—, es un humanista en el sentido en que siente en sí mismo a toda la humanidad, y en que nada humano le es ajeno. Ama y respeta la vida. Es un escéptico y un hombre de fe. Es escéptico, pues sospecha que las ideologías encubren realidades indeseables. Es un hombre de fe, pues cree en aquello que existe potencialmente, aunque todavía no haya nacido. Puede decir «no» y ser desobediente precisamente porque puede decir «sí» y obedecer a aquellos principios que le son genuinamente propios. No está semidormido sino plenamente despierto ante las realidades personales y sociales que lo rodean. Es independiente; lo que es lo debe a su propio esfuerzo; es libre y no es sirviente de nadie». ²⁸ Es decir, que, en resumen, el revolucionario es, desde la perspectiva de Fromm, un hombre plenamente libre e independiente, que afirma incesantemente —cotidianamente— su libertad e independencia como hombre total—, en el sentido de Karl Marx—, en todas y cada una de sus relaciones con la realidad humano-social; es también un hombre profundamente biófilo, cuyo sentimiento de identidad personal se encuentra referido siempre al eje fraternal de un Nosotros maduro; es un hombre con «espíritu crítico», que, trascendiendo los límites del mundo de la «apariencia» y de la «mixtificación» es capaz de obtener una visión lúcida de la realidad toda, en todas sus dimensiones, interrelaciones y contradicciones o dicotomías; es un hombre para el cual nunca el poder o la autoridad son fetichizados hasta convertirse en los máximos valores. Tales máximos valores son, por el contrario,

28. E. Fromm, "El dogma de Cristo", pp. 153-154, Paidós, B. Aires, 1964.

las leyes mismas de la humanidad, que aluden, en último término, a la libre y espontánea expresión de todas las dimensiones de la individualidad personal; y, por último, el hombre-revolucionario es aquél que sigue y defiende y afirma siempre la realización de los valores del hombre —y de la humanidad— por encima de toda coerción, de toda ambigüedad y de toda enajenación. En definitiva, pues, puede concluirse que el revolucionario es, para E. Fromm, un hombre maduro, integrado y «productivo». Como escribe el propio Fromm, «...la persona sana en un mundo insano, el ser humano plenamente desarrollado en un mundo tullido, la persona completamente despierta en un mundo semidormido, es precisamente el carácter revolucionario». ²⁹ En este sentido, una vez que todas las enajenaciones hayan sido superadas, una vez que el ser humano pueda ser él mismo en un mundo de hombres libres y autorrealizados, «una vez que todos estén despiertos, ya no habrá necesidad de profetas o caracteres revolucionarios; sólo habrá seres humanos plenamente desarrollados». ³⁰

Por consiguiente, desde la perspectiva del humanismo de Fromm, el revolucionario auténtico es, sin duda, un carácter «productivo», con un alto nivel de «crecimiento» individual, expresado en su BIOFILIA, en su INDEPENDENCIA-LIBERTAD y en su AMOR AL VECINO-AL EXTERNO y a LA NATURALEZA; amor que cristaliza en una praxis de oblatividad sin condiciones, sincera y esperanzada, hacia el entorno humano-social, en pos de su humanización integral. Ahora bien, nos decía Fromm que posiblemente no se podía invertir esta idea, para concluir también que la persona «productiva» sea necesariamente frommiana, que no toda persona «productiva» ha de ser, —por este mismo hecho—, forzosamente revolucionaria en el plano estrictamente político, es decir, en el plano de la lucha contra el orden social enajenante —y enajenado— a través de una concreta praxis de acción política. Creemos entender, en último término, en la afirmación from-

29. Id., p. 154.

30. Id., p. 154.



miana, que *no forzosamente todo hombre «productivo» —o predominantemente «productivo»— ha de participar, —por el hecho de ser «productivo»—, en la lucha política revolucionaria contra la sociedad de enajenación.* Y es que, efectivamente, para Erich Fromm el carácter «productivo» —predominantemente «productivo»—, con un alto nivel de «crecimiento» personal, es un «carácter revolucionario» dentro del contexto socio-político, económico y cultural de la sociedad enajenada; pero *tal «carácter revolucionario» no sólo tiene cabida y expresión —según Fromm—, dentro del campo político propiamente dicho, sino también dentro del campo de la cultura, del arte, de la religión, de la filosofía y de la vida cotidiana misma.* Es decir, que, en este sentido, *el «hombre-productivo» en un clima psicosocial de enajenación —que es, en definitiva, un «carácter revolucionario»—, puede expresar su «productividad» —que es revolucionaria y subversiva—, a través de múltiples caminos, afirmando continuamente su substancia ética y su espíritu nosístico en todos y en cada uno de sus actos a lo largo de su existencia, sin tener que canalizar, por consiguiente, tal «productividad» en la lucha política en sentido estricto y genuino, mediante tales o cuales vinculaciones a partidos, a grupos o a organizaciones políticas revolucionarias. Si bien el logro de una sociedad humanizada, justa, igualitaria y fraternal, requiere posiblemente la puesta en marcha de una revolución integral —política, económica, social y cultural—, el «hombre-productivo» puede unirse a tal proceso revolucionario humanista desde múltiples perspectivas. Y, en último término, su praxis individual «productiva», creativa y desmitificadora, en el pequeño ámbito de su familia, de su trabajo y de sus relaciones interpersonales, es muchas veces más efectiva que tantos intentos de acción política concreta que pretenden ser revolucionarios, cuando, en realidad, están presididos por el fanatismo paranoide, por el autoritarismo, por la inmadurez y por el oportunismo.* Como escribe el propio Fromm, «el carácter revolucionario puede encontrarse por cierto en un hombre que no figura en ninguno de estos campos —se refiere Fromm a la política, a la religión, al arte, a la filosofía, etc.—; en un hombre cuyo «sí» es «sí» y cuyo «no» es «no». Es aquél

capaz de ver la realidad, tal como el niño en el cuento de Andersen: «El nuevo traje del emperador». Vio que el emperador estaba desnudo, y lo que dijo respondía exactamente a lo que había visto».³¹

* * *

Hasta aquí, hemos examinado la posibilidad «productiva» del ser humano —con todos sus matices—, dentro de una atmósfera psico-social de enajenación. Tenemos que examinar ahora la más frecuente realidad «improductiva», dentro de tal contexto de alienación imperante.

Decíamos más atrás que, desde el punto de vista psico-social humanista de E. Fromm, existen, en primer lugar, personalidades radicalmente «improductivas», pero cuya básica «improductividad» es un *«defecto socialmente modelado»* y, por consiguiente socialmente compartido. En consecuencia, tales personalidades se hallan plenamente adaptadas —de un modo meramente receptivo, asimilativo y sumisivo-agresivo—, a su concreta circunstancia histórico-social; y es precisamente esa exitosa adaptación a las exigencias del contexto socio-político-económico y cultural, y la subsiguiente validación consensual de la misma, la que compensa y cubre el «defecto» de la personalidad; evitando el estallido manifiesto de la neurosis. Estos individuos sociogenéticamente «improductivos», o socio-genéticamente «defectuales», son considerados como «normales» desde el punto de vista normativo de la sociedad alienada y desde las más peculiares y características necesidades y exigencias de la misma. Pero, desde el punto de vista de E. Fromm, tales individuos padecen un grave «defecto» —socialmente compensado—, aunque su adaptación sea buena desde el lado de su eficiencia social; esta adaptación ha supuesto, en último término, para Fromm, la dilución del propio yo, el sacrificio de la madurez, de la libertad y de la espontaneidad personales, con el fin «improductivo» de metamorfosear su personalidad en la paradigmática imagen socialmente requerida. En definitiva, como escribe Fromm, «la persona conside-

31. Id., pp. 151-152.



rada normal en razón de su buena adaptación, de su eficiencia social, es a menudo menos sana que la neurótica, cuando se juzga según una escala de valores humanos».³²

Es preciso reconocer que, *más que de la neurosis en sí, la psicología social analítica y humanística de E. Fromm, se ocupará de estos «defectos» social y culturalmente modelados y condicionados.* Como escribe el propio Fromm, en «La crisis del psicoanálisis», estudiará más *«la patología de la normalidad, la esquizofrenia crónica, de tono menor, que engendra la sociedad cibernética, tecnológica, de hoy y de mañana».*³³ Nos hallamos, evidentemente, muy cerca de las ideas de Karl Marx sobre la enajenación humana. Una vez más, por consiguiente, sale a relucir el intento frommiano de obtener una síntesis superadora entre el psicoanálisis y el sistema ideológico de Marx y Engels.

Como es bien sabido, el concepto de enajenación es un concepto central en las formulaciones teóricas y dialécticas del pensamiento de K. Marx. Entiende Marx por enajenación o alienación —trascendiendo la teoría hegeliana, idealista—, aquella situación —socio-genéticamente originada—, en la que la praxis del hombre y los actos propios de esta praxis se convierten, para el mismo hombre, en poderes extraños y exteriores que le subyugan y le zarrandan continuamente. Como escribe J. Bleger, «Alienación o enajenación es el fenómeno que se produce en condiciones histórico-sociales definidas, y por ellas, y en el que las relaciones humanas se subvierten de tal manera que devienen relaciones de cosas en las que «cristalizan» dichas relaciones y a las que quedan subordinados los seres humanos como a potencias extrañas; las relaciones humanas se cosifican, pierden la calidad de comunicación directa y plena».³⁴ Y «en la medida en que el hombre se «cosifica» —se transforma de ser humano en cosa, porque se enajenan sus cualidades humanas, se vacía, se empobrece, se transforma en un «otro»—, en esa medida —si

32. E. Fromm, «El miedo a la libertad», op. cit., p. 174.

33. E. Fromm, «La Crisis del Psicoanálisis», en «La Crisis del Psicoanálisis», pp. 11-51, Paidós, Buenos Aires, 1971.

34. J. Bleger, «Psicoanálisis y Dialéctica Materialista», p. 186, Paidós, Buenos Aires, 1963.

que diciendo Bleger— los objetos se animizan, adquieren propiedades humanas y quedan dotados de un poder que escapa al control de los hombres, porque éstos no reconocen ya estas cualidades de los objetos como cualidades propias, inherentes al ser humano e, incluso, quedan sometidos a esta potencia de los objetos como a potencias extrañas».³⁵

Marx estudió el fenómeno —y el proceso— de la enajenación del hombre —sobre una base científica, realista, dialéctica y concreta—, a partir, como es sabido, de la alienación evidente de la clase trabajadora en la sociedad capitalista; alienación que se expresa en el trabajo y en la división del trabajo. Para Marx, el trabajador está enajenado primeramente con respecto al «producto» de su trabajo. En este sentido, escribe Marx: «Este hecho supone simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un ser ajeno, como un poder independiente del productor».³⁶ Y, efectivamente, en el seno de la sociedad capitalista, el «producto» del trabajo del hombre entra a formar parte de un engranaje dinámico —incontrolado por el mismo hombre—, que termina por convertirlo en objeto independiente del propio trabajador, animizado y fetichizado. Para Marx, el trabajador está enajenado también en el proceso de producción, en la actividad misma de producir. En este sentido, el hombre experimenta su propia actividad en el acto de producción «como algo ajeno y que no le pertenece»;³⁷ experimenta «la actividad como sufrimiento —pasividad— la fuerza como debilidad, la creación como castración, la energía personal física y mental del trabajador, su vida personal —¿qué es la vida sino actividad?— como una actividad dirigida contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece».³⁸ La alienación en el acto mismo de la producción es, pues, en definitiva, como dice Marx, una «autoenajenación», un auto-extrañamiento. Pero, para Karl Marx, el hombre no solamente está enajenado del

35. Id., p. 187.

36. K. Marx, «Manuscritos: Economía y Filosofía», p. 105, Alianza Editorial, Madrid, 1968.

37. Ibid., p. 109.

38. Ibid., p. 109.



producto de su trabajo y de la actividad productiva misma, sino también de su relación con la naturaleza y de su relación con el entorno humano-social en general. Así, dice Marx: «El trabajo enajenado convierte así la vida del hombre como especie y la naturaleza como su propiedad mental como especie, en un ser ajeno y en un medio para su existencia individual. Enajena al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza externa, su vida mental y su vida humana».³⁹ Y además —sigue diciendo Marx—, «una consecuencia directa de la enajenación del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie es que el hombre se enajena de los demás hombres. Cuando el hombre se confronta a sí mismo, también confronta a otros hombres. Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo también lo es de su relación con los demás hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de su trabajo».⁴⁰ Tenemos así que el trabajo enajenado comporta, a la postre, una enajenación de cada hombre, consigo mismo y con los otros hombres, y una enajenación de todos de la vida humana misma, originándose finalmente de este modo una enajenación integral del hombre y una cosificación de su actividad y de sus relaciones. En último término, para K. Marx, la alienación de la base económica de la sociedad —de las fuerzas económicas, del sistema de producción, del trabajo y de las relaciones de producción—, motiva también la alienación social —la escisión de la sociedad en clases—, la alienación política —como enajenación de la superestructura que apoya al sistema capitalista a través del aparato social opresivo— y, por último, la alienación ideológica de su conjunto —religiosa, jurídica, filosófica, espiritual, etc.—. Tenemos así una visión diríamos estructural del fenómeno —y del proceso—, de reificación de la sociedad capitalista y del hombre dentro de ella.

No cabe duda de que *el concepto frommiano del hombre con «defecto socialmente modelado» coincide, en términos generales, con la idea de Marx y Engels del hombre*

39. Ibid., p. 112.

40. Ibid., pp. 112-113.

enajenado. El hombre improproductivamente «defectual», de E. Fromm, es evidentemente una persona que ha sido enajenada de sí misma. Una persona que no se siente a sí misma «como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora».⁴¹ Una persona que «no tiene contacto consigo mismo, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona»;⁴² y que, como todas las demás, «se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo y con el mundo exterior».⁴³ Y ciertamente *en el fondo del proceso de defecto-génesis personal se encuentra, en Fromm, como en Carlos Marx, la dialéctica entre el hombre, la base económica estructural de la sociedad y las ideas e ideales imperantes*. Y en el centro de la dinámica transaccional que se establece entre todos estos elementos, Fromm sitúa —como ya sabemos—, el «carácter social». El «carácter social» —constituido a instancias de la presión socio-familiar—, es, como ya dijimos, para Erich Fromm, el intermediario dinámico entre la base estructural socio-económica de la sociedad y las superestructuras ideológicas que dominan en dicha sociedad; es, según Fromm, un intermediario dinámico-dialéctico que opera en ambas direcciones, esto es, de la estructura socio-económica a las superestructuras ideológicas, y de éstas a la estructura socio-económica misma. Y tal «carácter social», como fuerza energética eficaz y operante que sirve a los intereses del orden establecido, moldea a los individuos en formas caracterológicas socialmente requeridas, y modela, en definitiva, los «defectos» personales sociogenéticamente necesarios para la conservación del statu quo. En último extremo, la sociedad mantiene su estructura, y su orden socio-político, económico y cultural, justamente en la medida en que los individuos asimilan el «carácter social»

41. E. Fromm, "Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea", op. cit., página, 105.

42. Ibid., p. 105.

43. Ibid., p. 105.



prevalente y se adaptan acriticamente al rol que se espera de ellos.

Como decimos, más que de la neurosis propiamente dicha —en un sentido clínico o psicopatológico—, E. Fromm se ha ocupado de estos «defectos» socio-culturalmente originados, que son, evidentemente, manifestaciones claras de «improductividad», de enajenación y de disfunción personal sistemática, pero que, como son compartidos —y aceptados y exigidos—, por la sociedad misma —o por la mayoría de los individuos de esta sociedad alienada—, no son experimentados —ni considerados—, como patológicos. Fromm se ha ocupado, en este sentido, del ingente campo de la «patología de la normalidad». Y no cabe duda de que K. Marx y F. Engels se han ocupado igualmente de modo primordial de este problema. Como escribe el propio Fromm, en «La contribución de Marx al conocimiento del hombre», en 1968, «Marx enfocó la patología de la normalidad, la mutilación del hombre estadísticamente normal, la pérdida de sí mismo, de su sustancia humana».⁴⁴ Y ciertamente toda esta problemática marxista ha sido retomada por Erich Fromm en su intento de establecer las bases para un humanismo socialista psicoanalíticamente enriquecido. Pero, sin duda, como es lógico, los análisis frommianos han atalayado esta cuestión desde el contexto de la alienación de la sociedad tecnoburocrática y cibernética del capitalismo avanzado, mientras que Marx y Engels —por una evidente razón de cronología histórica—, atacaron tal problema desde el capitalismo de la última mitad del siglo XIX. Y en tanto en aquella época la clase trabajadora era la que sufría las más directas consecuencias de la alienación social, hoy, en cambio, participan de tal alienación la generalidad de los individuos. En la sociedad de consumo, en la sociedad industrial avanzada o, si se prefiere, en la sociedad del «bienestar», de la automatización y de la manipulación psicológica, la enajenación ha cristalizado en el hombre-organización, en el «homo-consumens», profundamente deshumanizado, acrítico y superficial, y hondamente abru-

44. E. Fromm, "La Contribución de Marx al conocimiento del hombre", en "La Crisis del Psicoanálisis", op. cit., pp. 75-93.

mado y anonadado por el inmenso y ciego poder de las cosas que él mismo ha creado —por su esfuerzo en la historia—, y que amenazan con aniquilarlo definitivamente en cualquier momento. En esta sociedad industrial avanzada —cuyo paradigma puede ser, sin duda, la «sociedad opulenta» norteamericana de nuestros días—, el hombre es enajenado, o defectualmente modelado, en todos los estratos, desde un clima psicosocial sustancialmente diferente, pues, al vivido por Marx. Este clima psicosocial está constituido fundamentalmente —como señala Herbert Marcuse—, por «una abundante capacidad industrial y técnica que es empleada en gran parte para la producción y distribución de artículos de lujo, gadgets, derroche, obsolescencia planificada, equipamiento militar o paramilitar; en resumen, en lo que economistas y sociólogos solían denominar bienes y servicios «improductivos»; está constituido también —continúa Marcuse— por «un nivel de vida en aumento, que alcanza también a capas de la población anteriormente subprivilegiadas»; por «un alto grado de concentración del poder económico y político, combinado con un alto grado de organización e intervención del gobierno en la economía»; y finalmente —sigue Marcuse— por «investigación científica y pseudocientífica; control y manipulación de la conducta individual y de grupo, tanto en el trabajo como en el ocio —incluyendo el comportamiento de la psique, del espíritu, del inconsciente y del subconsciente— con fines comerciales y políticos».⁴⁵ Y este clima psicosocial de reificación, de manipulación, de «bienestar», de hedonismo, de «desublimación represiva», de tecnificación y de cibernización, y, finalmente, de control, es justamente el clima atalayado —en todas sus profundas contradicciones—, por E. Fromm en su «Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea»; es justamente el clima que moldea y modela al hombre improductivamente defectual, que describe Fromm como propio y característico de la sociedad capitalista de nuestros días; es justamente el clima que produce —y mantiene— la «asimilación» «mercantil» y la «socialización»

45. Herbert Marcuse, "La Agresividad en la Sociedad Industrial Avanzada", pp. 99-100, Alianza Editorial, Madrid, 1971.



«indiferente» o de «conformidad automática» del hombre actual, con toda la superficialidad endotímica y con todo el desapego fundamental y profundo que tal «orientación mercantil» implica; es, en último término, el clima que origina —y fomenta— la cristalización del «improductivo» homo consumens —predominante en la sociedad industrial contemporánea—, que se sumerge en la ilusoria felicidad del consumo a ultranza, como medio de compensación —también ilusoria— de su vacío interior, de su carencia de sustancia ético-psicológica, de su soledad, de su ansiedad y de su indignancia. Y, según E. Fromm, lo único que libra a este modelo de hombre enajenado, o improductivamente defectual de caer en la neurosis manifiesta es, como ya hemos dicho, la validación consensual de su orientación del carácter.

De acuerdo con estas ideas, pudiera pensarse que la maleabilidad psicoplástica del ser humano es prácticamente ilimitada, y que basta con que el «defecto» personal sociogenético sea consensualmente validado para que el hombre —aunque su «improductividad» haya calado muy hondo dentro de su estructura psicológica—, funcione armónicamente, sin problemas, sin fricciones, sin conflictos y sin experimentar sentimientos de angustia existencial, de frustración y de fracaso. En este sentido, escribe E. Fromm: «Es cierto, desde luego, que el hombre, a diferencia del animal, da pruebas de una maleabilidad casi infinita: así como puede comer casi todo, vivir en cualquier clima y adaptarse a él, difícilmente habrá una situación psíquica que no pueda aguantar y a la que no pueda adaptarse. Puede vivir como hombre libre y como esclavo; rico y en el lujo, y casi muriéndose de hambre; puede vivir como guerrero, y pacíficamente; como explotador y ladrón, y como miembro de una fraternidad de cooperación y amor. Difícilmente habrá una situación psíquica en que el hombre no pueda vivir, y difícilmente habrá algo que no pueda hacerse con él y para lo cual no pueda utilizarsele».⁴⁶ No obstante, la historia parece demostrar —dice Fromm—, que, a pesar de esta psicoplasticidad,

46. E. Fromm, "Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea", op. cit., página, 23.

cuando el hombre «vive en condiciones contrarias a su naturaleza y a las exigencias básicas de la salud y del desenvolvimiento humanos, no puede impedir una reacción: degenera y padece, o crea condiciones más de acuerdo con sus necesidades».⁴⁷ Y, en estas circunstancias, la reacción del hombre —aunque tarde mucho tiempo en producirse—, acaba minando el orden psicosocial enajenante, en un impulso creativo dirigido ineluctablemente hacia la constitución de una sociedad más humana. Y, según Erich Fromm, la reacción del hombre —que depende de toda una constelación de factores socio-político-económicos, culturales y espirituales—, puede adquirir, desde el punto de vista fenomenológico, varias formas y diversos sentidos; puede aparecer como apatía, desinterés y falta de iniciativa para cumplir con la función social útil para el orden imperante; puede surgir en forma de impulsos destructivos o bien como un anhelo consciente e incontenible de independencia, de autonomía y de libertad. En cualquier caso, lo importante para Fromm es la posibilidad de esta reacción, que abre las puertas del optimismo, de la esperanza y de la profunda fe frommiana en el ser humano.

* * *

Habiendo examinado la teoría frommiana del «defecto socialmente modelado», o de la «improductividad» sociogenética, conviene ahora que abordemos, de nuevo, el problema de la personalidad neurótica. Como hemos dicho anteriormente, en una exégesis del pensamiento de Fromm, puede considerarse que la personalidad neurótica es, en sentido amplio, una personalidad «improductiva». Unas veces se trata —como dijimos—, de personalidades «improductivas», cuyo «defecto» se encuentra tan hondamente enraizado en una estructura de carácter marcadamente regresiva, anacrónica, fantasmática y repetitiva, que hace imposible un exitoso funcionamiento del yo desde el punto de vista de los patrones sociales y culturales prevalentes; tales patrones —que acuñan el «carácter so-

47. Ibid., p. 24.



cial»—, son, por consiguiente, incapaces de evitar la descompensación de la personalidad. Y otras veces se trata —como también dijimos—, de personalidades «improductivas», conflictualmente «defectuales», que se mueven —diríamos—, en una ambigüedad vivencial y existencial; es decir, que tales personalidades neuróticas son tanto incapaces de autorrealizarse de una forma creadora, como de dejarse absorber totalmente por la corriente socio-genética psicoplástica. Y en el fondo de tal ambigua incapacidad neurótica se encuentra, sin duda, el intento —fallido, pero en cierto sentido estético—, de resolver el problema de la existencia personal.

Así pues, tenemos que, en conjunto, la personalidad neurótica, o el hombre-neurótico, no puede compensar, en modo alguno, su «defecto» con los remedios socio-culturales —compensadores y aletargantes—, contra el estallido de la sintomatología psiconeurótica. Y así el neurótico se debate siempre, en este sentido, en una ansiosa y agónica y conflictual lucha por su libertad, por su autonomía y por su integración. Y esta ansiosa, agónica y conflictual lucha, hace que el neurótico sea tanto un «inadaptado» a la realidad como un descentrado con respecto a sí mismo.

En una hermenéutica del pensamiento de E. Fromm, puede considerarse, por consiguiente, que el *conflicto básico o nodal, subyacente a todos los fenómenos neuróticos, es, sin duda, un conflicto que afecta al problema de la autorrealización personal; un conflicto, en definitiva, entre la humana necesidad de autorrealización —clave del dinamismo específicamente humano—, y las tentativas individuales de evadirse del autoconocimiento, de la libertad y de la responsabilidad. La neurosis, en último término, no viene a ser, en este sentido —desde el concreto punto de vista frommiano—, otra cosa que una expresión —fallida e «improductiva»— de tal conflicto básico o nodal; que una expresión —fallida e «improductiva»— de la radical y específicamente humana necesidad de autorrealización. La neurosis representa, para E. Fromm, en una palabra, una tentativa inauténtica de solucionar el problema de la individualidad personal, mediante la puesta en marcha —operante y decisiva—, de «mecanismos de eva-*

*sión», conducentes a la elusión de la carga y de la responsabilidad del propio yo. Y como «la necesidad de autorrealización en el hombre es la raíz del dinamismo específicamente humano»,⁴⁸ por ello el hombre-neurótico —atrapado en la conflictual y ambigua trama psicológica de la inautenticidad—, vivencia ansiosamente en lo más hondo de su intimidad —de un modo más o menos intenso, más o menos tenue—, la *quiebra existencial del básico impulso de auto-actualización*. Y esta íntima vivencia ansiosa de insatisfacción personal —en razón directa de su energía— es precisamente la fuerza —a menudo inconsciente—, que lleva al neurótico a la consulta del psiquiatra o al gabinete del psicoanalista. Y, como escribe E. Singer, cuanto más embotada esté esta tendencia íntima del neurótico —por acontecimientos biográfico-existenciales y por el peso anacrónico y paratáxico del pasado repetitivo—, mucho más difícil será indudablemente el intento psicoterapéutico en orden a la salud mental.⁴⁹*

Sin duda alguna, cuando E. Fromm dice que lo que puede observarse en el meollo de toda neurosis es la *lucha por la libertad y por la independencia*,⁵⁰ quiere decir evidentemente que el neurótico no ha logrado resolver el conflicto entre su anhelo de dependencia y de protección y su afán de libertad; que, si bien su situación es agónica, se encuentra atrapado en una tupida maraña de «vínculos secundarios» simbiótico-regresivos y despersonalizantes; que, en último término, no ha resuelto el problema de su identidad personal —como sujeto y originador de sus propios actos y experiencias—, ni, por consiguiente, tampoco el problema de su «libertad para». Por ello, puede decirse ciertamente —desde un punto de vista frommiano—, que en el meollo de la neurosis existe siempre una dialéctica —ansiosa— entre el anhelo de libertad y el «miedo a la libertad». Por ello, puede decirse evidentemente —desde el punto de vista de Fromm—, que el problema de la neurosis —de la neurosis en general, desde

48. E. Fromm, "La Contribución de Marx al conocimiento del hombre", en *La Crisis del Psicoanálisis*, op. cit., pp. 75-93.

49. Erwin Singer, "Conceptos fundamentales de la Psicoterapia", p. 176, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

50. E. Fromm, "El miedo a la libertad", op. cit., p. 216.



una consideración exegético-antropológica—, hay que situarlo en el problema mismo de la «individuación» y de la libertad.

* * *

Tenemos, por consiguiente, que el neurótico —desde la perspectiva de E. Fromm—, es un hombre —un hombre concreto, en una situación también concreta—, cuya «individuación» ha culminado —de forma conflictual, agónica y ansiosa—, no en una «libertad para» autorrealizarse consciente y libremente en una dimensión nosística, sino en una «libertad para» autoextrañarse «improductivamente» en unas relaciones objetales reificadas y reificantes. En este sentido, *el neurótico resuelve la cuestión de su identidad personal, a través de esta «socialización» cosificada —y cosificante— de sí mismo. Y por ello nunca llega a ser verdaderamente sí-mismo; nunca llega a identificarse plenamente, como ser autoconsciente, libre y responsable; y, en consecuencia, nunca llega a mantener una relación auténticamente «productiva» y creadora con el entorno humano-social.*

En definitiva, desde la perspectiva exegético-antropológica de Fromm, el problema clave del enfermar neurótico es el problema propio y específico del hombre. Consiste, en último extremo, en la resolución negativa de tal problema; en una forma personal y concreta de huir frente a la inevitable tesitura humana de orientar, de canalizar, de dar sentido y significado a la propia individualidad. Definitivamente —como ya hemos dicho—, la neurosis —entendida desde una dimensión antropológica—, viene a insertarse en la peculiar dialéctica «individuación-libertad». Y el neurótico, —como hombre concreto de carne y hueso; para emplear la expresión de M. de Unamuno—, renuncia —de forma ambivalente y conflictual, y según un coeficiente personal concreto—, a resolver responsablemente su «individuación»; renuncia a cargar con el peso de su individualidad, y a convertir su «libertad de» en auténtica y madura libertad. El neurótico no llega a dar una respuesta satisfactoria a sus «necesidades básicas», y el neurótico, en consecuencia, no llega

a ser auténtico individuo, con un verdadero y coherente sentimiento de identidad. Esta idea frommiana —última y radical consecuencia de su pensamiento—, discurre, a nuestro entender, en evidente paralelismo, en cierto sentido, con la concepción que tiene Henri Ey del YO neurótico. Entiende Ey,⁵¹ que la trama psicológica —y psicopatológica— del neurótico remite siempre al «fondo de inautenticidad» personal que existe en la neurosis, y que le impide el poder establecer auténticos vínculos humanos consigo mismo y con los demás. Como escribe el propio Ey, «el yo neurótico es un yo que no ha resuelto los problemas de su identificación y que está en conflicto consigo mismo».⁵² En consecuencia, el yo neurótico —sigue diciendo Ey—, «no consigue asumir el papel de su personaje, identificarse consigo mismo y autenticar su persona; y es en una especie de juego artificial, en un sentido falso, cómo el neurótico vive su angustia».⁵³ Y, en definitiva, la angustia —que puede parecer casi siempre situacional—, es una angustia cuyo punto de origen radica mucho más en este concreto e intrapsíquico conflicto inconsciente del neurótico. Y todo el sistema defensivo erigido frente a la angustia, y la misma disforia ansiosa, hacen cristalizar los síntomas —de angustia, fobia, conversión u obsesión— y los fenómenos psicopatológicos específicos de cada variante clínica de la neurosis. Pero, en el fondo, por encima —o por debajo—, de estas variantes clínicas, subyace —en una dimensión antropológica—, el conflicto básico y nodal de la neurosis. Sin duda, *Fromm no ha descendido al plano clínico, o psicopatológico, pero —a nuestro modo de ver—, ha intuido muy bien —desde la esfera de lo noético—, el tremendo drama existencial que vive el neurótico al no conseguir lograrse a sí mismo; y ha intuido también certeramente todas las superestructuras —actuales y también anacrónicas—, de evasión personal que el neurótico construye sobre su angustia básica y sobre su conflicto básico.* Pensamos que ciertamente las investigaciones endocrinológicas, psicofisiológicas, bioquímicas metabólicas y cibernéticas del sistema nervioso, amplia-

51. Henri Ey, «La Conciencia», p. 210, Edit. Gredos Madrid, 1967.

52. Henri Ey, «Tratado de Psiquiatría», op. cit., p. 122.

53. Ibid., p. 123.



rán, sin duda, los puntos de vista biosomáticos de acercamiento a la neurosis. Igualmente, las teorías conductistas y reflexológicas podrán ayudar a entender otras facetas del enfermar neurótico. Y lo mismo ocurre —a nuestro entender—, con los métodos del análisis factorial y de la psicología operacional en general. Pero, sin duda, creemos que, dentro del campo de una auténtica psicología, no podrá prescindirse nunca de este acercamiento «dramático», —para emplear el término de Politzer y de Bleger—, al problema de la neurosis. Y justamente *este enfoque «dramático», desde una dimensión antropológica o noética, no invalida —sino que complementa y amplía—, las otras dimensiones de la neurosis.*

* * *

Desde el punto de vista etiopatogénico de las neurosis E. Fromm se sitúa mucho más en el terreno de la *sociogénesis*. Ciertamente piensa, —y así nos lo manifestó en una ocasión—, que los psicoanalistas en general subestiman quizás los factores endógenos, y que los factores del medio ambiente —familiares y socioculturales—, son operantes únicamente en la medida en que influyen sobre una estructura psíquica nuclear ya dada. Pero, no obstante, Fromm ha centrado más su interés fundamental en la *coordinada sociogenética de las neurosis*, estableciendo así la patodinamia de las mismas desde la concreta realidad dinámico-dialéctica hombre-entorno - humano-social. En este sentido, tampoco evidentemente Fromm pretende simplemente que, al considerar a la realidad niño-familia-sociedad, y, en general, a la realidad hombre-sociedad, como un sistema dinámico de interrelaciones dialécticas, la neurosis pueda convertirse en un fenómeno socialmente inteligible.

Para E. Fromm, «la causa fundamental de la neurosis no es el conflicto entre las pasiones irracionales del hombre y las exigencias justificadas de la sociedad sino el *conflicto entre el legítimo afán de libertad y de independencia del hombre y los factores sociales que lo frustran, y crean así una pasión destructiva que, a su vez, ha de re-*

primirse con la fuerza externa o la interna».⁵⁴ Es decir, que, en último término, la dinámica del conflicto básico de la neurosis es mantenida —y fundamentalmente originada—, por la acción psicoplástica de una circunstancia socio-cultural nociva para el desarrollo «productivo» de la personalidad. En este sentido, la neurosis en general aparece —en el psicoanálisis frommiano—, como un desarrollo psíquico antropológicamente insuficiente —como un infantilismo ético-psicológico—, inducido por ese medio socio-cultural improductivo-genético. Y —como hemos dicho ya anteriormente—, si tal infantilismo éticopsicológico, o si tal desarrollo psíquico antropológicamente insuficiente, cuenta con el consenso social, puede hablarse —desde Fromm—, de un «defecto socialmente modelado». En cambio, si tal infantilismo ético-psicológico o desarrollo psíquico «improductivo» no cuenta con el consenso social, estalla, según Fromm, la neurosis latente, al sentirse el individuo aislado, segregado en cierto sentido de la realidad humano-social, y falto de la protección de los patrones culturales psico-compensadores y aletargantes. Y con el estallido manifiesto de la neurosis aparecen los síntomas, que constituyen, en parte, una expresión simbólica de lo sociogenéticamente reprimido, y, en parte también, manifestaciones egodefensivas frente al conflicto interno de la personalidad. La neurosis manifiesta se caracteriza pues por los síntomas —que aluden al conflicto intrapsíquico—, pero, según Erich Fromm, quienes padecen y ostentan estos síntomas en modo alguno pueden decirse que estén más «enfermos» que quienes no los padecen; para ser más exactos, habría que decir, según Fromm, que quienes padecen y manifiestan la sintomatología sólo están más enfermos socialmente, pero humanamente pueden estarlo menos que quienes no la padecen ni la manifiestan.

Para E. Fromm, «*la vacuidad y la superficialidad de la vida individual, la falta de productividad y la consiguiente falta de fe en sí mismo y en la humanidad —de ser prolongados— originan perturbaciones emocionales y men-*

⁵⁴. E. Fromm, "El complejo de Edipo y su mito", en "La Familia", de E. Fromm y otros, pp. 217-245, Ediciones Península, Barcelona, 1970.



tales».⁵⁵ Es decir, que el meollo patogenético de estas perturbaciones emocionales y mentales —y por ende de las neurosis en general—, radica, para Fromm, en la «improductividad» constante, en la falta de creatividad, en la carencia de autonomía y de integración psicológica, en la superficialidad existencial y en la subsecuente falta de fe del hombre en sí mismo, en su esfuerzo en la historia, y en la humanidad misma. Y tales características y rasgos los encuentra Fromm, sociogenéticamente inducidos, en el hombre medio de nuestra actual sociedad industrial avanzada, tecnoburocratizada, cibernética y, en consecuencia, deshumanizada. En el contexto de esta sociedad enajenada —y enajenante— el individuo —colocado en una situación de «libertad de», pero obstaculizado e interferido por las fuerzas y por las exigencias sociales en la realización y en la expresión positiva de la libertad—, vive su libertad como una tara, como una carga insoportable generadora de dudas, de ansiedad y de incertidumbre interior. Y en tales circunstancias surgen, según Fromm, incontenibles impulsos de evasión, que acaban poniendo en marcha el «improductivo» engranaje de una huida de sí mismo —«simbiótica» o de «distanciamiento»—, tendiente a acallar las dudas y a la obtención de sentimientos de seguridad, de pertenencia, de cobijo y de arraigo. El que tales impulsos evasivos —que cristalizan en orientaciones o actitudes «simbióticas» o de «distanciamiento», con respecto a la realidad humano-social—, puedan ser catalogados de neuróticos en sentido estricto o simplemente de actitudes adaptativas sociogenéticamente condicionadas, depende evidentemente de *factores endógenos biosomáticos, de la intensidad misma de la orientación o actitud «improductiva», de la historia biográfica personal y, desde luego, del medio ambiente socio-político-económico y cultural y del orden imperante en este medio ambiente.* Ciertamente Erich Fromm se ha ocupado mucho más de la importancia fundamental de estos factores ambientales psicoplásticos. Y, en este sentido, hay que señalar, una vez más, que el influjo decisivo de tales factores ambienta-

55. E. Fromm, "Ética y Psicoanálisis", p. 248, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

les opera —con inusitada intensidad—, decisivamente a través del «carácter social». Y que los moldes caracterológicos sociales empiezan a imponerse fundamentalmente en la infancia, desde la constelación psicodinámica de la familia, que no es, en último extremo, más que la «agencia psicológica» de la sociedad misma, según la expresión del propio Fromm.

En resumen, desde la perspectiva frommiana de una patodinamia sociogenética de las neurosis, encontramos otra vez el tema clave de la enajenación o alienación, inspirado, sin duda, en las más puras formulaciones de Marx y Engels. Y es que E. Fromm considera que *la enajenación*, que el autoextrañamiento, es «*el núcleo de la psicopatología del hombre moderno*».⁵⁶ Y, en este sentido, que el neurótico es un hombre enajenado; un hombre ansioso, inhibido y temeroso, y lleno de sentimientos incontenibles de vacío interior, de tedio, de incertidumbre y de impotencia; un hombre que no tiene un «self-concept» como de un ser autoconsciente, libre y dueño de todos sus actos y de todas sus experiencias y vivencias; un hombre que se enajena —de sí mismo y de los demás— en una relación «improductiva» con la realidad humano-social, a fin de vencer su vacuidad, su ansiedad y sus dudas, pero que, a pesar de todo, se encuentra siempre en una situación agónica y conflictual, descentrado con respecto a los demás y con respecto a sí mismo. De este modo, llega a escribir Fromm: «En el sentido más amplio, toda neurosis puede considerarse como resultado de la enajenación; ello es así debido a que la neurosis se caracteriza por el hecho de que una pasión —por ejemplo, por el dinero, el poder, las mujeres, etc.— se vuelve dominante y separada de la personalidad total, convirtiéndose así en el gobernante de la persona. Esta pasión es el ídolo al cual se somete, aunque racionalice la naturaleza de éste y le adjudique muchos nombres diferentes y a menudo eufónicos. El individuo está regido por un deseo parcial, al cual transfiere todo lo que le queda, y más débil se vuelve mientras más fuerte es ese deseo. El hombre ha acabado por enajenarse

56. E. Fromm, "Más allá de las cadenas de la ilusión, Mi encuentro con Marx y Freud", p. 52, Herrero Hermanos, México, 1968.



de sí mismo precisamente por haberse convertido en el esclavo de una parte de sí mismo».⁵⁷

Así pues *la neurosis* —al igual que la dinámica transaccional—, es para Fromm, una expresión de la enajenación o reificación. Pero tal enajenación o reificación —en el terreno psicopatológico— es, sin duda, para Fromm, un reflejo de la enajenación social, un reflejo del clima psicosocial alienado —y alienante— que reina en nuestras sociedades y que se impone al hombre, de modo eficaz y operante, ya desde la infancia. Se trata evidentemente de una idea de raigambre marxista; idea que aparece también expresada de modo similar por J. Bleger, en su «Psicoanálisis y Dialéctica Materialista»,⁵⁸ pero, sin duda, con distinta amplitud y enfoque. En este sentido, Bleger afirma que el proceso de la enajenación provoca en el hombre: «a) el aislamiento en todos los grados, de los seres humanos entre sí; b) la comunicación directa deviene más dificultosa y se realiza cada vez más con intermediarios —personas u objetos—: juegos, emisarios, pseudo-sociabilidad; c) el hombre se siente vacío, desgraciado, inerte, frustrado, con incapacidad para sentir y expresar defectos, así como para recibirlos. Este vacío fue estudiado por P. Janet con el nombre de *Sentiments du vide*; d) el hombre resulta preso, amenazado y dirigido por objetos, personas y circunstancias que él no controla ni dirige: el mundo mágico del animismo adquiere un papel preponderante. En estas condiciones habituales o regulares de la alienación —para nuestra sociedad— radican los núcleos que con un incremento cuantitativo se relacionan con el sentimiento de automatismo, ideas y delirios de influencia, sentimientos de posesión, etc.; e) el hombre queda progresivamente reducido a sus funciones vegetativas, deviniendo un simple instrumento o una pieza en un engranaje desconocido».⁵⁹ Y sobre este fenómeno psicossocial de la alienación, y sus consecuencias, se asienta, para Fromm, la alienación neurótica del hombre, y para Bleger cualquier clase de alienación psicopatológica.

57. *Ibid.*, p. 55.

58. J. Bleger, *op. cit.*, pp. 182-183 y siguientes.

59. *Ibid.*, p. 188.

En definitiva, Erich Fromm piensa que inevitablemente la sociedad enferma produce individuos enfermos, en tanto no se corrija la enfermedad social. Y, en consecuencia, Fromm propone la *planificación socialista humanista*, la transformación económica, política y cultural de la sociedad —y del mundo—, como único remedio. Pero evidentemente cuando Fromm habla de la «sociedad enferma», o de la «sociedad neurótica», no piensa —como cree I. A. Caruso—,⁶⁰ que la sociedad enajenada —injusta e inhumana—, sea realmente una sociedad enferma o una sociedad neurótica en sentido estricto. Habla Fromm en sentido analógico o metafórico —y no clínico—, y alude al hecho de que una sociedad puede considerarse, en sentido figurado, como «enferma», o como «neurótica», cuando en esa sociedad —por un influjo sociogenético y psicoplástico—, «sus miembros ven mutilada la expansión de su personalidad».⁶¹ Se trata entonces —como puede verse—, de la idea de enajenación social, inspirada en Marx, que Fromm retoma y amplía —en una dialéctica con el psicoanálisis de Freud—, para construir una antropología humanista asentada sobre una psicología social analítica.

* * *

Sería interesante, sin duda, tratar de establecer una confrontación —posiblemente enriquecedora—, entre la interpretación frommiana de la personalidad neurótica y las perspectivas exegéticas de otras escuelas de psicología profunda, principalmente de aquellas que han podido tener influencia —en cierto sentido—, sobre el pensamiento de Fromm.

Tomando como punto de partida para nuestro recorrido crítico-confrontativo el psicoanálisis de S. Freud, encontramos que, en Freud la neurosis aparece —como es bien sabido—, como una «afección del Yo», que remite siempre a la primera infancia. Es decir, que, para Freud,

60. Igor A. Caruso, «Psicoanálisis para la persona», pp. 166 y ss, Selx-Barral, Barcelona, 1965.

61. E. Fromm, «El miedo a la libertad», *op. cit.*, p. 175.

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.



cional que genera, y el afán compulsivo de aserción social que crea en los individuos, es el caldo de cultivo idóneo para que fructifiquen el aislamiento personal emocional, y la intensa necesidad —más o menos neurótica—, de obtener afecto, éxito y aprobación. Y, sin duda, el hombre predispuesto a la neurosis es quien, en estas circunstancias, según Horney, vivencia y experimenta más hondamente todas estas dificultades, siendo más o menos incapaz de resolverlas, o consiguiendo solucionarlas ficticiamente mediante la puesta en marcha de toda una serie de defensas neuróticas, compensadoras de la angustia básica pero nocivas para el maduro —y sano—, desarrollo individual. Dentro de esta línea de las defensas neuróticas, erigidas ante la angustia inconsciente, Horney considera —como se sabe—, la «necesidad neurótica de afecto», el «afán neurótico de competencia»; el «afán neurótico de poderío, fama y posesión», los mecanismos de «racionalización», de «represión» y de «aturdimiento» personal —a través de la alcoholomanía y de las diversas toxicomanías en general—. Y, en último extremo, las defensas neuróticas pueden concretarse en una *actitud agresiva* frente a la realidad humano-social, en una *actitud de retraimiento* distanciadador de dicha realidad, o bien en una *actitud u orientación personal de conformismo* o de complacencia.

En definitiva, para K. Horney, la génesis de las neurosis se vincula, en un denominador común, con una «*basic anxiety*» y con una «*basic hostility*». Y tales angustia y hostilidad básicas remiten, en último término, a *experiencias y a vivencias infantiles de frustración y de inaceptación por parte del entorno socio-familiar*. Dichas experiencias infantiles de reprobación, y de falta de afecto, comprometen, según Horney, la básica necesidad de aserción del individuo, y hacen cristalizar las pautas egodefensivas, que se complican a cada momento en un incesante círculo vicioso enajenante de la personalidad, que es, en sí mismo, también ansiógeno. Así, para Horney, la neurosis hace referencia a un sentimiento individual de desvalimiento y de desamparo, que surge frente a la amenaza socio-familiar de la seguridad personal. Si esta amenaza provoca angustia y si los intentos de aliviar esta angustia ponen en marcha, a su vez, tendencias egodefensivas que resultan in-

en todos los casos, la neurosis del adulto arranca siempre de la neurosis infantil; y la neurosis infantil puede haberse manifestado explícitamente durante algún tiempo, o bien puede haber pasado completamente inadvertida, o dinámicamente latente en el inconsciente. Según Freud, la única excepción de esta teoría puede ser la neurosis traumática —motivada por profundas conmociones psíquicas o somáticas—, cuyo arraigo infantil —si existe—, permanece casi siempre indescritible. Así, la neurosis en general remite, para Freud, a la infancia —a la época comprendida desde el nacimiento hasta los seis años—; época en que el YO, débil, indigente, inacabado y fácilmente maleable, es muy vulnerable por cualquier trauma o, en general, por cualquier influjo psicocénico o psicoplástico persistente.

Superando su primera concepción traumática de las neurosis, S. Freud, considera —en una aproximación etopatogénica a las mismas— que, en el fondo de esa deficiente estructuración del YO que es la neurosis, se encuentran *procesos de «fixation-regression»* que, —desde una perspectiva reductivo-causal—, se remontan al proceso evolutivo infantil del desarrollo de la libido. En tal sentido, sobre la base de un factor constitucional de disposiciones hereditarias predisponentes, y bajo el influjo desencadenante de factores vitenciales procedentes del entorno parental, se originan puntos de fijación de la libido en uno u otro momento cronológico de su evolución que posibilitan la ulterior puesta en marcha de mecanismos psiconeuróticos. Estos puntos de fijación —auténticos polos de atracción libidinal—, son, según Freud, específicos para cada tipo de neurosis. Así, el punto o centro de fijación preponderante para la neurosis obsesiva es la fase «anal-retentiva» de la evolución de la sexualidad; mientras que para la histeria de conversión y para la histeria de angustia —o neurosis fóbica— lo es la fase «fálica-edípica» de dicha evolución motivada por las fijaciones pregenitales, se convierte en un elemento dinámico de predisposición que, frente a conflictos o frustraciones que requieran una respuesta unitaria de la personalidad, obliga al YO a «regresar» a esas zonas de fija-

en todos los casos, la neurosis del adulto arranca siempre de la neurosis infantil; y la neurosis infantil puede haberse manifestado explícitamente durante algún tiempo, o bien puede haber pasado completamente inadvertida, dinámicamente latente en el inconsciente. Según Freud, la única excepción de esta teoría puede ser la neurosis traumática —motivada por profundas conmociones psíquicas o somáticas—, cuyo arraigo infantil —si existe—, permanece casi siempre indescifrable. Así, la neurosis en general remite, para Freud, a la infancia —a la época comprendida desde el nacimiento hasta los seis años—; época en que el YO, débil, indigente, inacabado y fácilmente maleable, es muy vulnerable por cualquier trauma o, en general, por cualquier influjo psiconocivo o psicoplástico persistente.

Superando su primera concepción traumática de las neurosis, S. Freud, considera —en una aproximación etiopatogénica a las mismas—, que, en el fondo de esa defectuosa estructuración del YO que es la neurosis, se encuentran *procesos de fijación-regresión* que, —desde una perspectiva reductivo-causal—, se remontan al proceso evolutivo infantil del desarrollo de la libido. En tal sentido, sobre la base de un factor constitucional de disposiciones hereditarias predisponentes, y bajo el influjo desencadenante de factores vivenciales procedentes del entorno parental, se originan puntos de fijación de la libido en uno u otro momento cronológico de su evolución que posibilitan la ulterior puesta en marcha de mecanismos psiconeuróticos. Estos puntos de fijación —auténticos polos de atracción libidinal—, son, según Freud, específicos para cada tipo de neurosis. Así, el punto o centro de fijación preponderante para la neurosis obsesiva es la fase «anal-retentiva» de la evolución de la sexualidad; mientras que para la histeria de conversión y para la histeria de angustia —o neurosis fóbica— lo es la fase «fálica-edípica» de dicha evolución libidinal. De este modo, la inmadurez psico-sexual y personal motivada por las fijaciones pregenitales, se convierte en un elemento dinámico de predisposición que, frente a conflictos o frustraciones que requieren una respuesta unitaria de la personalidad, obliga al YO a «regresar» a esas zonas de fija-

384

tencial que genera, y el afán compulsivo de aserción social que crea en los individuos, es el caldo de cultivo emocional, para que fructifiquen el aislamiento personal emocional, y la intensa necesidad —más o menos neurótica—, de obtener afecto, éxito y aprobación. Y, sin duda, el hombre predispuesto a la neurosis es quien, en estas circunstancias, según Horney, vivencia y experimenta más hondamente todas estas dificultades, siendo más o menos incapaz de resolverlas, o consiguiendo solucionarlas ficticiamente mediante la puesta en marcha de toda una serie de defensas neuróticas, compensadoras de la angustia básica pero no vivas para el maduro —y sano—, desarrollo individual. Dentro de esta línea de las defensas neuróticas, erigidas ante la angustia inconsciente, Horney considera —como se sabe—, la «necesidad neurótica de afecto», el «afán neurótico de competencia»; el «afán neurótico de poder, fama y posesión», los mecanismos de «racionalización», de «represión» y de «aturdimiento» personal —a través de la alcoholomanía y de las diversas defensas neuróticas general—. Y, en último extremo, las defensas neuróticas pueden concretarse en una *actitud agresiva* frente a la realidad humano-social, en una *actitud de retraimiento* y distanciamiento de dicha realidad, o bien en una *actitud u orientación personal de conformismo* o de complacencia. En definitiva, para K. Horney, la génesis de las neurosis se vincula, en un denominador común, con una «*basic anxiety*» y con una «*basic hostility*». Y tales angustia y hostilidad básicas remiten, en último término, a *experiencias y a vivencias infantiles de frustración y de inaceptación por parte del entorno socio-familiar*. Dichas experiencias infantiles de reprobación, y de falta de afecto, comprometen a cada momento en un incesante círculo vicioso enajenante de la personalidad, que es, en sí mismo, también ansiógeno. Así, para Horney, la neurosis hace referencia a un sentimiento individual de desvalimiento y de desamparo, que surge frente a la amenaza provocada por de la seguridad personal. Si esta amenaza provoca angustia y si los intentos de aliviar esta angustia ponen en marcha, a su vez, tendencias egodefensivas que resultan in-





compatibles entre sí, y por ende, también ansíógenas, **aparece**, según Horney, la neurosis. Evidentemente, **existe un cierto «paralelismo» entre estas concepciones horneyanas y las ideas de E. Fromm. Pero**, sin duda, los análisis de Fromm han ahondado mucho más profundamente en la sociogénesis de la represión de las potencialidades del individuo, en la misma **plasticidad** sociogénica de las orientaciones del carácter, y en el dramático problema existencial que —a un nivel más o menos inconsciente—, se plantea en la **personalidad** frente a la «productividad» amputada por la **presión del orden social. Las ideas de Fromm y de Horney pueden** discuir en una dimensión antropológica paralela, **pero no hay que olvidar, en este sentido que, como la misma Karen Horney reconoce en la introducción a su «New ways in psychoanalysis», los estudios frommianos —junto a los de Adler—, ensancharon sus puntos de vista.**

* * *

Con respecto al **psiquiatra norteamericano H. S. Sullivan**, que es considerado clásicamente, junto con Horney y Fromm, como perteneciente al «circulo cultural» del psicoanálisis, cabe decir que mantiene, en líneas generales, una **postura similar a la de Horney**, en el sentido de que el conflicto básico de la neurosis se halla en la **dialéctica personal entre la necesidad de seguridad y el afán de eludir la angustia. Movido por esta básica necesidad de seguridad**, el individuo, durante su desarrollo, y fundamentalmente en la niñez a expensas de la presión socio-familiar, configura un «sistema propio», en el que desarrolla las **calidades y características** acordes con el orden familiar, reprimiendo —o no desarrollando—, todo el acervo personal que chocaría con las normas parentales. Todas las **experiencias, vivencias, cualidades, aspectos y potencialidades** que quedan reprimidas, al margen del «sistema propio», provocan evidentemente, si son liberadas, un **quantum de ansiedad** más o menos importante. Y muchas veces, tales **experiencias, vivencias, cualidades, aspectos y potencialidades** reprimidas —o selectivamente desatendidas—, en aras de la adaptación al entorno familiar-

ción libidinal preponderante, que —mediante pautas anacrónicas de comportamiento y de vivenciación—, pueden posibilitar la requerida respuesta unitaria de la personalidad. Pero la regresión a los polos de fijación, con la consiguiente reactivación de los **quantums de libido** pregenitales, origina un evidente conflicto intrapsíquico. Si, en esa zona libidinosa ancestral reactivada, no se consigue una **sublimación exitosa** de las energías pulsionales, y la expresión o gratificación directa de dichas pulsiones se hace imposible por la presión del Super-YO y por el control del YO, entonces la **tensión intrapsíquica** así creada origina angustia, y la angustia —como señal de alarma—, motiva la puesta en marcha de los mecanismos egodefensivos. Los síntomas neuróticos surgen entonces como fórmula simbólica de compromiso ante el conflicto interno de la personalidad y como expresión manifiesta de la estrategia estructural defensiva que puede complicarse casi hasta el infinito. Esta es, en resumen, la patodinamia neurótica en la última formulación freudiana del problema patogenético de las neurosis.

Es preciso señalar ahora que, según la exégesis de Freud, en el fondo de todo proceso psiconeurótico se encuentra siempre un problema edipiano. Como ya dijimos en otro momento, clásicamente existen, según el psicoanálisis freudiano, unas neurosis típicamente edipianas, es decir, dependientes de fijaciones libidinales fálico-edípicas; y son éstas —como es bien sabido—, la histeria simple de conversión y la histeria de angustia. Pero, aparte de esto, y aunque las fijaciones sean pre-fálicas o pre-edípicas —como en el caso de la neurosis obsesiva—, siempre se encuentra, según Freud, un conflicto de Edipo. Y ello evidentemente porque tales fijaciones prefálicas han de determinar por fuerza una estructura y una dinámica ya anómalas del Complejo de Edipo, con la consiguiente dificultad —más o menos insuperable—, para su superación. Así, en el caso concreto de la neurosis obsesiva —que remite a una fijación-regresión sádicoanal—, se encuentra siempre un abundante y rico material psicopatológico fálico-edipiano, que permite comprender que la regresión anal retentiva se produce justamente a partir del fracaso de la personalidad ante los problemas fálico-edípicos.

Y este fracaso en los estadios edipianos es determinado, sin duda, por el anacronismo de la personalidad del obsesivo, que permanece varada a un nivel sádico-anal. De este modo, se hace obvia la importancia nuclear atribuida por Sigmund Freud, en una dimensión psicopatológica, al Complejo de Edipo; se hace obvio, en resumen, que el Complejo de Edipo es, para Freud, el meollo de la neurosis y el punto arquimédico para su explicación patogenética y para su comprensión.

Referente a las causas de la neurosis, Sigmund Freud piensa —como se sabe—, que existe todo un abanico de posibilidades etiológicas, una multiplicidad de factores etiopatogenéticos, y que no es posible, en consecuencia, aferrarse a un escotomizado, y por consiguiente insuficiente, exclusivismo etiológico. Como escribe el propio Freud, en 1906, «La enfermedad es el resultado de una acumulación, y la medida de las condiciones etiológicas puede ser completada desde cualquier sector. Buscar la etiología de las neurosis exclusivamente en la herencia o en la constitución sería tan unilateral como elevar tan solo a la categoría etiológica las influencias accidentales ejercidas sobre la sexualidad en el curso vital del sujeto, aunque hayamos descubierto que la esencia de estas enfermedades consiste tan sólo en una perturbación de los procesos sexuales que se desarrollan en el organismo».⁶² Es decir, que Freud considera que la sexualidad —y su represión— es un factor princeps en la etiología de las neurosis, pero que, sin duda, existen también otros factores a tener en cuenta: factores heredobiológicos y constitucionales, traumas que afecten al organismo en general, situaciones conflictuales y frustrantes diversas etc. etc. Pero todos los factores etiológicos —excepto los meramente disposicionales— operan, según Freud, desde el entorno parental, interfiriendo y obstaculizando la evolución libidinal, y limitando la actividad del YO, estimulando o imponiendo las represiones. Es preciso señalar que Freud consigna también los factores socioculturales dentro del abanico etiopatogénico de las neurosis. Y, en este sentido,

62. Sigmund Freud, "La sexualidad en la etiología de las neurosis", 1905. En *"Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis"*.

afirma: «no olvidemos incluir también la influencia cultural entre las condiciones de la neurosis».⁶³ No obstante, estos factores culturales ejercen, según Freud, su influencia a través del sistema de educación en el seno de la familia, dado el largo período de dependencia infantil que, sin duda, es algo biológico en la especie humana.

Resumiendo, *la teoría freudiana de las neurosis puede ser caracterizada esquemáticamente del siguiente modo:* A) *es una teoría reductivo-causal*, que hace remitir todo el problema a los avatares sufridos por la libido en la primera infancia; B) *es una teoría biologicista*, que explica todos los fenómenos neuróticos en términos de fijación-regresión libidinal, y por el interjuego dinámico entre los dos instintos básicos: Eros y Thánatos; C) *considera a los síntomas neuróticos como una fórmula simbólica de compromiso entre el YO, las pulsiones emanadas del Ello, las exigencias del SUPER-YO, y las demandas fundamentales de la realidad exterior; y también como una expresión del engranaje estructural egodefensivo más o menos complejo;* D) *es una teoría dramática*— en el sentido de Politzer y de Bleger—, ya que trata de poner a la neurosis en una relación de sentido con la vida del enfermo y con sus más íntimas vivencias de su devenir histórico personal; E) *considera al Complejo de Edipo* —y, en general, a toda la constelación dinámica de condiciones y de factores procedentes del entorno parental—, *como el meollo patogenético de las neurosis.*

Frente a la teoría freudiana interpretativa de las neurosis, podríamos caracterizar a la teoría de E. Fromm del siguiente modo: A) *como una teoría no reductivo-causal, sino eminentemente finalista o teleológica.* En este sentido, E. Fromm considera también que la explicación reductiva de los fenómenos neuróticos se remonta principalmente a la infancia y al interjuego dialéctico niño-familia, que es profundamente psicoplástico. Pero, no obstante, piensa que la comprensión de las experiencias infantiles puede no ser tan importante como la elucidación y la comprensión de los móviles inconscientes que operan en la

63. S. Freud, "Compendio del Psicoanálisis". En *Obras Inconclusas del año 1938.*





persona en el presente. Y dentro de estas motivaciones —y móviles— inconscientes actuales de la persona se esconde, para Fromm, una sociogénesis; sociogénesis que puede tener sus raíces infantiles, pero cuyas ramas más importantes pueden de hecho encontrarse en la dinámica actual individuo-sociedad en sentido amplio. B) *como una teoría no biologicista, sino exegetico-antropológica.* En este sentido, Fromm considera que, en el fondo de las neurosis, no existen, como piensa Freud, procesos de fijación-regresión de la libido, sino más bien un debatirse ansioso, ambivalente y conflictual de la personalidad por su autonomía e integración. Sin duda, en el trasfondo de la explicación freudiana existe, a nuestro modo de ver, este mismo fenómeno, pero Freud lo angosta, desde el punto de vista antropológico, al expresarlo en términos de libido y de represión libidinal; en cambio, Fromm lo ensancha, desde ese mismo punto de vista antropológico al expresarlo en términos más personales. Fromm no habla de sexualidad, y de represión sexual, sino de «necesidades básicas» y de represión, sociogenéticamente condicionada, de la satisfacción plena de estas «necesidades básicas». Puede ser que la teoría frommiana minimice, en cierto sentido, los factores biológicos y que no ofrezca —como hace Freud—, el anclaje biosomático final de los conflictos niño-familia y hombre-sociedad, pero, sin duda, el pensamiento frommiano —y su amplia perspectiva antropológica—, ofrece una mayor hondura humana y ética que el pensamiento freudiano —y su perspectiva biologicista—. C) *como una teoría no clínica, sino más bien antropológica.* En este sentido, no estudia las variantes clínicas de la neurosis, ni su sintomatología, sino el posible conflicto básico común a todas las neurosis, desde una dimensión noética y existencial. No obstante, de la teoría de Fromm, puede deducirse que los síntomas neuróticos constituyen, en parte, una *expresión simbólica de la parte potencial de personalidad sociogenéticamente reprimida y, en parte también, manifestaciones egodefensivas, es decir, tentativas de evasión personal* frente al conflicto interno básico de la personalidad. Al igual que los sueños, los síntomas neuróticos constituyen muchas veces, para Erich Fromm, una nueva introvidencia —insight— de la realidad. D)

como una teoría también dramática, ya que pone igualmente en conexión a la neurosis —en una relación de sentido—, con la vida del neurótico y con sus más íntimos anhelos y vivencias, en su devenir histórico-personal y en una incesante relación dialéctica con el entorno humano-social. E) como una teoría que, al igual que la de Freud, considera a toda la constelación dinámica de condiciones y de factores procedentes del medio familiar como el meollo patogenético de las neurosis. No obstante, Fromm profundiza mucho más que Freud en la importancia psicoplástica de los factores socioculturales; factores socioculturales que comienzan a operar, de forma decisiva, a través de los métodos educativos de la familia, que, como agencia psicológica de la sociedad, trata de imponer en el niño los moldes caracterológicos que ella ya ha asimilado a través del «carácter social» dominante: «carácter social» dominante que es el fiel reflejo del «principio de actuación» (Marcuse) del orden prevalente. F) *como una teoría que, en el actual contexto enajenado, —y enajenante— de la sociedad industrial avanzada, considera al Complejo de Edipo —en la versión frommiana—, como el meollo patogenético de las neurosis.* Ciertamente, si, para Fromm, el neurótico es un hombre que no ha resuelto la cuestión de su identidad personal y que no ha llegado a ser, en consecuencia, auténtico individuo, con un verdadero y coherente sentimiento de identidad, tal problema remite evidentemente a la situación familiar —y al conflicto edipiano, en el sentido de Fromm—, ya que los procesos de identificación personal tienen lugar en el seno de la familia, a través de las relaciones objetales parentales. Pero, para E. Fromm, tales relaciones objetales no son primordialmente de índole sexual, sino de índole humana, y aluden a una incesante búsqueda de la propia individualidad por parte del niño. Fromm ha visto además muy claramente que en la dinámica de dichas relaciones parentales se oculta, en último término, el influjo sociogenético de los procesos sociales. Así, sin duda, en el actual orden patriarcal monogámico, sigue desempeñando un papel primordial, en la patodinamia de las neurosis, el Complejo de Edipo —en la acepción frommiana—, y la situación dinámica familiar en conjunto. Pero, como

escribe Fromm, «en una situación cultural en que se res-
pete de verdad la integridad de cada individuo —y por
consiguiente de cada niño— el complejo de Edipo desapa-
recerá».⁶⁴ Y, con respecto a la situación familiar en con-
junto, cabe afirmar, a nuestro entender, que hoy por hoy
es aún una constelación etiopatogénica de primer orden
con respecto al problema de las neurosis, pero que, a
medida que la sociedad se automatiza, se cibernetiza y se
burocratiza, se va observando una dilución familiar a fa-
vor de un desplazamiento cada vez mayor de los procesos
de identificación —y de las pautas de identificación—, ha-
cia una especie de *ideal-social-del-yo*, que se impone por
medio de los vectores sociales de presión psicológica. No
obstante —a nuestro entender también—, en la actualidad
tal *ideal-social-del-yo* lo asimila todavía el individuo de
forma preponderante —como afirma Fromm—, a través
de la familia, que asimila, mantiene y transmite el «ca-
rácter social» dominante.

Sin duda alguna, en la propia interpretación freudiana
del Complejo de Edipo —pero desexualizada—, se en-
cuentra ya el germen de las ideas de Fromm. Piénsese, en
este sentido, que, según Freud, con la superación del Com-
plejo de Edipo, se origina en la personalidad el SUPER-
YO. Y que el Super-Yo no es solamente la «conciencia
moral» sino también además el «Ideal-del-Yo», relaciona-
do con los procesos parentales de identificación. En este
sentido, si en las neurosis —como dice Freud—, existe
una insuperación del Complejo de Edipo, cabe pensar que
el neurótico, al no haber liquidado el conflicto edipiano,
está manteniendo un constante, —e insuperado—, arco
tensional entre el YO y el Ideal-del-Yo, es decir, entre
lo que es y lo que debería ser o lo que cree que debería
ser. En una palabra, que cuando Freud afirma que el neu-
rótico no ha superado su Complejo de Edipo, está afir-
mando también, en consecuencia, que el neurótico no ha
llegado a ser sí mismo, que no ha alcanzado su identidad
personal. Pero, evidentemente, Freud, anclado en sus ex-
plicaciones biológicas, no ha alcanzado esta dimensión

64. E. Fromm, "El Complejo de Edipo y su mito", en "La Familia", op.
cit., pp. 217-245.

antropológica. En cambio, Fromm ha desplegado primor-
dialmente su pensamiento en esa dimensión.

* * *

Wilhelm Reich —que fue instructor de E. Fromm en el
Instituto Psicoanalítico de Berlín—, considera que el es-
quema patodinámico de Freud es prácticamente completo
en todos los sentidos, aceptando plenamente la teoría de
la libido —cuya importancia acentúa más que el propio
Freud—, y aceptando también la teoría del Complejo de
Edipo. No obstante, Reich considera que el estasis pul-
sional sexual es el factor etiológico originario y primor-
dial del enfermar neurótico. Y, en este sentido, llega a
afirmar incluso que la patogenicidad del conflicto edipia-
no se encuentra en una relación directamente proporci-
onal con el estasis libidinal existente, que es —según él—,
la fuerza energética de dicho conflicto y, por ende, de las
neurosis en general. De este modo, Reich interconexiona
profundamente las neurosis actuales —o neurosis de esta-
sis—, con las psiconeurosis. Es decir, que —según él—,
toda psiconeurosis tiene un básico núcleo actual-neuróti-
co. La biografía personal, en todo su acontecer histórico-
individual, proporciona los conflictos y los contenidos
neuróticos, pero la energía necesaria para que estos con-
flictos y contenidos adquieran una dinámica patogénica
es directamente suministrada por el estasis libidinoso.

El estancamiento de la libido, fuente energética de las
neurosis actuales y de las psiconeurosis, provoca, según
Reich, de modo reactivo, el desarrollo de una «coraza ca-
racterológica», rígida e inelástica, que no permite espon-
taneidad de acción, y que convierte, en consecuencia, al
neurótico en un hombre inmaduro, desequilibrado, esclavo
de la irracional dinámica de su carácter, lleno de angus-
tias y de conflictos, sin una satisfactoria capacidad de
trabajo y absolutamente incapaz de amar a alguien que no
sea él mismo, es decir, con una vida sexual anormal o,
si se prefiere, con «impotencia orgástica». Y, paralela-
mente a la rigidez e inflexibilidad de la «coraza caracte-
rológica», por la simultaneidad emoción-músculo, el esta-
sis libidinal se traduce también en la constitución de una



integral de espasmos o de hipertónías musculares, que W. Reich califica de «*coraza muscular*». Desde este punto de vista, y a la hora de intentar una exégesis del enfermar neurótico, es preciso, según Reich, elucidar primero la estructura del carácter —y su acorazamiento—, como substrato en el que la neurosis se desarrolla. Y, en orden a una terapia analítica eficaz y exitosa, únicamente se conseguirá curar la neurosis cuando se modifique dicho substrato caracterológico dinámico-reactivo.

Pero lo importante en W. Reich es el haber señalado que el estancamiento pulsional sexual —que puede convertirse más tarde en síntomas neuróticos propiamente dichos o bien en un actuar neurótico caracteropático—, proviene fundamentalmente de una represión socio-genética de las exigencias instintivas eróticas; es, sin duda, el haber señalado que, en último término, es el statu quo, es el orden social dominante, el que determina y fija estrictamente los límites de la expansión y satisfacción libidinal; y que, en definitiva, la represión sexual no tiene otra función que la de asentar sólidamente —desde unas formas de carácter socialmente convenientes—, las bases mismas de la cultura patriarcal autoritaria, y el sometimiento —económico, ideológico, social, político, espiritual y sexual—, al estado de cosas imperante.

Evidentemente, W. Reich y E. Fromm, confluyen en lo de la sociogénesis, pero difieren notablemente en sus perspectivas antropológicas. En tanto Fromm se mueve en una línea profundamente humanística, W. Reich, minimizando el problema de la sublimación, no estableciendo distinción alguna entre la sublimación libre y la sublimación represiva, y proponiendo como finalidad última y suprema de la cura analítica la liberación sexual per se, se mueve en una línea biológico-mecanicista, que ignora las dimensiones más personales —y por ende más específicas—, del ser humano. Además, al proponer la liberación sexual a ultranza en una sociedad como la nuestra —que fomenta la «desublimación represiva» y dirigida de las energías libidinales—, se corre el riesgo de proponer, con todas las consecuencias, una teoría reaccionaria y conformista. No obstante, hay que tener en cuenta que W. Reich formuló sus principales teorías entre 1922 y 1933.

* * *

Cabe también contrastar la teoría frommiana de la personalidad neurótica con las concepciones de A. Adler sobre las neurosis en general. Como es bien sabido, Alfred Adler sitúa en el fondo de las neurosis un profundo «sentimiento de inferioridad» personal —Minderwertigkeitsgefühl— o, si se prefiere, un «complejo de inferioridad». Y, arrastrado por tal incontenible vivencia de inferioridad, el neurótico construye un «estilo de vida» en el que se da una intensa desarmonía entre el «afán de prevalencia» —o «voluntad de poder»— y el «sentimiento de comunidad» —o «sentimiento social»—. En este «estilo de vida» —errado e ilusorio—, que se forja el neurótico, existe un desplazamiento morboso del equilibrio psicológico, cuyos dos motores principales son un descenso fundamental del «sentimiento de comunidad» a favor de la «voluntad de poder», (egocentrista y, en cierto sentido, asocial) y una distorsión catatímica, ficticia y fantasmática de los fines de su existencia individual y de un proyecto de futuro. En consecuencia, todos los síntomas de la neurosis adquieren un sentido finalista o teleológico: van encaminados a la consecución de una falsa seguridad y de una engañosa superioridad. Y con ello el individuo neurótico resulta un fracasado en la humana tarea de resolver los tres básicos problemas de la existencia: el trabajo, el amor (y la sexualidad), y las relaciones interpersonales. Y ciertamente esto ocurre aún cuando, por los avatares de la vida, llegue el neurótico a conseguir el pretendido éxito social.

El neurótico adleriano, arrastrado por sus tentativas de superar su «complejo de inferioridad» —y de conseguir la aserción social, el éxito y la prevalencia—, a través de la puesta en marcha de toda una serie de «arrangements», de tretas o de estratagemas evasivas, y de un tinglado existencial ilusorio, fantasmático e imaginativo, acaba finalmente por huir —muchas veces hacia adelante—, refugiándose en un círculo restringido de actividades y de relaciones, ocultándose tras una trinchera de quimeras y de ficciones, en la que proyecta continuamente su incerti-



dumbre y su inseguridad básica, en una gama de actitudes ambivalentes.

Así pues, en resumen, las ideas adlerianas sobre la neurosis se centran en *el para qué de la enfermedad*. Y este para qué encierra una búsqueda de la superación del profundo «sentimiento de inferioridad» del neurótico, y un anhelo compulsivo de obtener la aprobación y el éxito sociales; pero esta búsqueda y este anhelo se acometen desde una dimensión egocentrista y desde un «estilo de vida» completamente fallido. Por ello, la psicoterapia de Alfred Adler —que es mucho más una pedagogía o psicagogía—, trata de hacer que el neurótico supere su «sentimiento de inferioridad», desarrollando seguridad en sí mismo y desplegando un más profundo «sentimiento de comunidad». Conviene señalar aquí que, como es sabido, para Alfred Adler, todo hombre forja su «estilo de vida» desde un básico «sentimiento de inferioridad», pero el hombre normal no es zarandeado por este «sentimiento de inferioridad», y puede superarlo exitosamente en una adaptación realística a la realidad, a través de un «sentimiento de comunidad» más hondamente desarrollado y arraigado.

Evidentemente, *la idea adleriana del «sentimiento de comunidad», como base para la salud mental ha podido influir, en cierto sentido, en las formulaciones de Erich Fromm. E igualmente la concepción de Adler sobre el fracaso —humano y moral—, del neurótico en hacer su vida y en hacerse a sí mismo mediante la solidaridad social*. Pero ciertamente Fromm ha ampliado, mucho más que Adler, el enfoque sociológico del problema de las neurosis; ha ahondado también mucho más en la dimensión sociogenética del enfermar neurótico; y ha descrito de forma más acabada la cuestión de la autorrealización, mediante el desarrollo de una orientación «productiva», mediante la puesta en marcha de una praxis de oblatividad personal y de compromiso social, en aras de una transformación de la realidad humano-social. Sin duda, *Fromm —como Adler—, se ha ocupado también de las actitudes y de las posiciones neuróticas finalistas*, pero ha considerado estas actitudes y estas posiciones no desde el básico «complejo de inferioridad» adleriano, sino desde la dialéc-

tica entre el afán de libertad y el «miedo a la libertad», en el marco de un orden socio-familiar que dificulta la completa «individuación». No obstante, no cabe negar el poso de raigambre adleriano que se adivina, sin duda, en el pensamiento de Fromm.

* * *

Para F. Künkel —continuador de las ideas de Adler—, la neurosis aparece —según ya es sabido—, como una posición defensiva del individuo frente al conflicto intrapsíquico originado por la no consecución de lo que Künkel denomina el «nosismo secundario», es decir, de aquella situación vivencial y existencial en la que el yo y el tú se funden en un «nosotros» solidario y amoroso. En consecuencia, el neurótico se mueve continuamente en un incesante «círculo diabólico» regresión-progresión, que intensifica la neurosis e impide la integración altruista del yo en el mundo; y en consecuencia también, trata de ponerse continuamente a salvo —a través de la neurosis—, de la angustia que le provoca la situación «infinal» o abierta de la existencia humana. En definitiva, el neurótico kunkeliano se encuentra también atrapado por el miedo a la libertad, por el miedo a la vida «infinal» y por el miedo a la «auto-determinación». De esta situación, brotan también, para Künkel, los tipos caracterológicos, como paradigmas de diferentes estilos de vida. Así, el tipo «Cäsar» —o César o Nerón—, con su afán de dominación; el tipo «Tölpel» —u ostra—, que busca compulsivamente la paz, el quietismo, la tranquilidad y la ataraxia; el tipo «Star» —o Estrella o Astro—, que lucha por la aprobación social, por el consenso y por la admiración; y, por último, el tipo «Heinchen» —o enredadera—, movido fundamentalmente por el anhelo de seguridad, de cobijo y de dependencia. Todos estos tipos caracterológicos, como expresiones de un «egocentrismo» defensivo frente al miedo a la individualidad, y como manifestaciones de diversos estilos de vida en pos de la prevalencia y de la aserción social. Y, frente a ellos, el YO maduro, que abre a la personalidad, de forma creadora, las puertas de un tú solidario, amoroso y fraternal.

Ciertamente existe un evidenciable paralelismo entre



muchas de las formulaciones de Fromm sobre la neurosis y las ideas de F. Künkel. Se da, igualmente en ambos autores, una lucha —y una evasión—, en el neurótico, ante el peso de su individualidad, de su libertad, de su soledad y de su desamparo fundamental en el mundo. Interpretan —también ambos autores—, la neurosis como una quiebra en el proceso de maduración de la personalidad, proceso que es para Fromm un «proceso de individuación», y para Künkel un proceso que va del «*nosotros originario*» al «*nosotros maduro*». Y, para los dos, tal quiebra de la «individuación», o del «nosismo», se origina a expensas de la vida familiar y de la cultura. Además, las orientaciones «improductivas» de Fromm pueden ser parangonadas, en cierto sentido, con los estilos de conducta «egocéntricos» de Künkel. Pero, no obstante, hay que reconocer, a nuestro entender, que E. Fromm profundiza mucho más en la sociogénesis de la neurosis y en la sociogénesis misma, del carácter. Künkel, en cambio, perfila, quizás más que Fromm, el abordaje técnico-exploratorio del psiquismo, e incluso la misma técnica pedagógica, —y autopedagógica— como camino hacia la solución nosística del yo maduro.

* * *

Para O. Rank, —como ya hemos señalado en otro momento—, todos los trastornos neuróticos remiten —y provienen— del «*trauma del nacimiento*», en cuya profunda conmoción psicósomática se constituye ya la primera y más originaria vivencia de angustia, con su pauta de expresión psicofisiológica; dicha angustia primitiva será posteriormente estimulada y reactivada en todos aquellos momentos existenciales que, en una u otra forma, conlleven una experiencia vivencial dramática de separación. Así pues, el motivo básico y universal de la neurosis —y de la angustia—, es, desde el punto de vista rankiano, la vivencia personal de separación; y tal vivencia remite siempre a la primigenia experiencia traumática del nacimiento.

Como es bien conocido —y ya hemos hecho referencia a ello en otro lugar—, Rank admite un «proceso de individuación» en el hombre, que conduce, desde el naci-

miento, a la individualidad plena. Tal «proceso de individuación» plantea constantemente al ser humano un específico conflicto progresión-regresión, es decir, una dialéctica conflictual ansiógena entre un impulso —primario e irreductible—, de permanecer arraigado y cobijado y un impulso —no menos primario e irreductible—, de encontrar la independencia y la autonomía. Esta dialéctica conflictual ansiógena —pero específicamente humana—, entre la *necesidad-miedo a la individualidad* y la *necesidad miedo al arraigo* queda enmarcada, para Rank, dentro del campo de influencia de los vectores de fuerza socio-familiares. Desde este enfoque de la «individuación», el neurótico, según Rank, ha quedado varado, de forma ambivalente, en las redes de la peculiar dialéctica conflictual propia del desarrollo humano; ha quedado atrapado en una especie de *situación «buridiana»*, entre la angustia frente al peligro de la absorción de su individualidad por el entorno —por sus normas y por sus patterns—, y el miedo incoercible al peso de su propia individualidad, creadora y responsable. Y de esta especie de situación «buridiana» brota directamente la conducta ambivalente, contradictoria y no-creadora del hombre-neurótico rankiano. Desde este punto de vista, la orientación terapéutica de O. Rank se dirige ineluctablemente a la afirmación de la «voluntad» del neurótico, que ha de permitirle afirmarse a sí mismo, como entidad individual-autónoma, expresando libre y espontáneamente todas sus potencialidades personales.

Como ya hemos señalado anteriormente, *es evidente la influencia de Otto Rank sobre el pensamiento de Erich Fromm.* No hay que olvidar, en este sentido, que Rank publicó sus escritos principales entre 1924 y 1939 —fecha en que murió—; y no hay que olvidar tampoco que Rank, al igual que Fromm, emigró a Norteamérica y enseñó allí sus teorías en diversas universidades, particularmente en Filadelfia. Por ello, *ha influido, de forma notable, no solamente en Erich Fromm, sino también en H. S. Sullivan y en K. Horney*, y aún en el psicoanálisis existencial mismo, en cierto sentido.

* * *



Para C. G. Jung —que rompió con la ortodoxia freudiana en 1912—, el problema de las neurosis, en cuanto a su patodinamia, se esclarece —como es bien sabido—, a partir de las llamadas neurosis tardías, neurosis de la involución o, si se prefiere, «*neurosis de la segunda mitad de la vida*». Si para las neurosis de la primera mitad de la vida pueden valer, en un sentido hermenéutico, las posiciones doctrinales e interpretativas de S. Freud y de A. Adler, no ocurre lo mismo, según Jung, con estas otras neurosis. En ellas, se tropieza con algo irreductible, con una especie de barrera que no puede franquearse con la teoría reductivo-causal libidinal de Freud, ni con la teoría adleriana de la «voluntad de poder» y del «complejo de inferioridad». Y es que, según Jung, en esta segunda mitad de la vida, el hombre se enfrenta con su problema existencial, con el problema de la muerte; en consecuencia, el «proceso de individuación» toma un giro introversivo, en un intento de enfrentamiento del yo consciente con la «sombra», con el «ánima» o con el «animus», con las «personalidades Maná» —la «antigua sabiduría» o el «alma mater»— y, en último término, con la «mismidad» —Selbtheit— o, si se prefiere, con el «Sí-Mismo» —Selbst—. Y el «Sí-Mismo», como último centro de integración personal, es la sinergia final entre el yo consciente y la psique inconsciente, por medio de la cual el hombre asimila la sabiduría del «inconsciente colectivo», supera, en una síntesis dialéctica, sus más íntimas contradicciones y, encuentra, por ende, el sentido de su vida, el centro de gravedad vivencial y existencial de su ser-psíquico. Por ello, según Jung, estas neurosis tardías, o neurosis de la segunda mitad de la vida, son neurosis —diríamos—, «noógenas» —V. F. Frankl—; son neurosis que aluden a una escisión de la sinergia estructural de la personalidad, a la no consecución de tal sinergia, a la no asunción de los «arquetipos» del «inconsciente colectivo», a la unidimensionalidad de la actitud vivencial, a la no-realización del «Sí-Mismo», y, en definitiva, al deficiente despliegue de todas las posibilidades de valor —humano y aun religioso—, que encierra, en estado de inconsciente latencia, la vida anímica.

No cabe la menor duda de que hay mucho de junguiano

en el pensamiento de Fromm. Pero E. Fromm ha insistido —por encima del propio Jung—, en que esta sinergia personal, o autorrealización (que falta en el neurótico), debe de pasar, para ser auténtica, por el eje nosístico de unas relaciones objetales «productivas», y no quedarse únicamente en un proceso exclusivamente interno, excesivamente esotérico y místico-religioso, como ocurre en Jung. Por otra parte, bien es cierto que Jung, al hablar del «inconsciente colectivo», y de la no asimilación integradora de éste por parte del neurótico, ha conferido un cierto carácter social a la neurosis. Pero dicho carácter social de la neurosis ha sido mucho más ampliamente recalcado, y completado, por E. Fromm. No hay que olvidar, en este sentido, que el «inconsciente social» de Fromm no es un concepto directamente superponible al concepto junguiano de «inconsciente colectivo». Este es —como es sabido—, una integral de «arquetipos» de la psique universal; mientras que aquél hace referencia a la parte potencial de personalidad humana sociogenéticamente reprimida por el orden socio-cultural, político y económico, prevalente. Como dice el propio Fromm, «el inconsciente social es la parte socialmente reprimida de la psique universal».⁶⁵ En este sentido, es preciso reconocer que la teoría frommiana del enfermar neurótico se mueve, mucho más que la de C. G. Jung, en una dimensión social, desde una raíz sociogenética y socioplástica en general.

* * *

Desde la perspectiva de Karen Horney —muy influenciada por las ideas de Adler, y por los estudios etnológicos de Abraham Kardiner, R. Linton y M. Mead—, los factores socio-culturales se encuentran en la misma base de las neurosis —sobre todo, a través de las experiencias infantiles—, y son los que provocan los comunes conflictos subyacentes a la personalidad normal y a la personalidad neurótica. En este sentido, la cultura moderna, con su principio básico de la competencia individual, con los temores, la disminución del autoaprecio, la hostilidad po-

65. E. Fromm, «*Más allá de las Cadenas de la Ilusión*», op. cit., p. 97.





tencial que genera, y el afán compulsivo de aserción social que crea en los individuos, es el caldo de cultivo idóneo para que fructifiquen el aislamiento personal emocional, y la intensa necesidad —más o menos neurótica—, de obtener afecto, éxito y aprobación. Y, sin duda, el hombre predispuesto a la neurosis es quien, en estas circunstancias, según Horney, vivencia y experimenta más hondamente todas estas dificultades, siendo más o menos incapaz de resolverlas, o consiguiendo solucionarlas ficticiamente mediante la puesta en marcha de toda una serie de defensas neuróticas, compensadoras de la angustia básica pero nocivas para el maduro —y sano—, desarrollo individual. Dentro de esta línea de las defensas neuróticas, erigidas ante la angustia inconsciente, Horney considera —como se sabe—, la «necesidad neurótica de afecto», el «afán neurótico de competencia»; el «afán neurótico de poderío, fama y posesión», los mecanismos de «racionalización», de «represión» y de «aturdimiento» personal —a través de la alcoholomanía y de las diversas toxicomanías en general—. Y, en último extremo, las defensas neuróticas pueden concretarse en una *actitud agresiva* frente a la realidad humano-social, en una *actitud de retraimiento* distanciadador de dicha realidad, o bien en una *actitud u orientación personal de conformismo* o de complacencia.

En definitiva, para K. Horney, la génesis de las neurosis se vincula, en un denominador común, con una «*basic anxiety*» y con una «*basic hostility*». Y tales angustia y hostilidad básicas remiten, en último término, a *experiencias y a vivencias infantiles de frustración y de inaceptación por parte del entorno socio-familiar*. Dichas experiencias infantiles de reprobación, y de falta de afecto, comprometen, según Horney, la básica necesidad de aserción del individuo, y hacen cristalizar las pautas egodefensivas, que se complican a cada momento en un incesante círculo vicioso enajenante de la personalidad, que es, en sí mismo, también ansiógeno. Así, para Horney, la neurosis hace referencia a un sentimiento individual de desvalimiento y de desamparo, que surge frente a la amenaza socio-familiar de la seguridad personal. Si esta amenaza provoca angustia y si los intentos de aliviar esta angustia ponen en marcha, a su vez, tendencias egodefensivas que resultan in-

en todos los casos, la neurosis del adulto arranca siempre de la neurosis infantil; y la neurosis infantil puede haberse manifestado explícitamente durante algún tiempo, o bien puede haber pasado completamente inadvertida, dinámicaamente latente en el inconsciente. Según Freud, la única excepción de esta teoría puede ser la neurosis traumática —motivada por profundas conmociones psíquicas o somáticas—, cuyo arraigo infantil —si existe—, permanece casi siempre indescifrable. Así, la neurosis en general remite, para Freud, a la infancia —a la época comprendida desde el nacimiento hasta los seis años—; época en que el YO, débil, indigente, inacabado y fácilmente maleable es muy vulnerable por cualquier trauma o, en general, por cualquier influjo psicocéntrico o psicoplástico persistente.

Superando su primera concepción traumática de las neurosis, S. Freud, considera —en una aproximación etiológica— a las mismas—, que, en el fondo de esa deficiente estructuración del YO que es la neurosis, se encuentran *procesos de fijación-regresión* que, —desde una perspectiva reductivo-causal—, se remontan al proceso evolutivo infantil del desarrollo de la libido. En tal sentido, sobre la base de un factor constitucional de disposiciones hereditarias predisponentes, y bajo el influjo desencadenante de factores vivenciales procedentes del entorno parental, se originan puntos de fijación de la libido en uno u otro momento cronológico de su evolución que posibilitan la ulterior puesta en marcha de mecanismos psiconeuróticos. Estos puntos de fijación —auténticos polos de atracción libidinal—, son, según Freud, específicos para cada tipo de neurosis. Así, el punto o centro de fijación preponderante para la neurosis obsesiva es la fase «anal-retentiva» de la evolución de la sexualidad; mientras que para la histeria de conversión y para la histeria de angustia —o neurosis fóbica— lo es la fase «fálica-edípica» de dicha evolución libidinal. De este modo, la inmadurez psico-sexual y personal motivada por las fijaciones pregenitales, se convierte en un elemento dinámico de predisposición que, frente a conflictos o frustraciones que requirieren una respuesta unitaria de la personalidad, obliga al YO a «regresar» a esas zonas de fijación.



compatibles entre sí, y por ende, también ansiosas, apa-

rece, según Horney, la neurosis. Evidentemente, existe un cierto «paralelismo» entre estas concepciones horneyanas y las ideas de E. Fromm. Pero, sin duda, los análisis de Fromm han ahondado mucho más profundamente en la sociogénesis de la represión de las potencialidades del individuo, en la misma patología sociogénica de las orientaciones del carácter, y en el dramático problema existencial que —a un nivel más o menos inconsciente—, se plantea en la personalidad frente a la «productividad» amputada por la presión del orden social. Las ideas de Fromm y de Horney pueden discutir en una dimensión antropológica paralela, pero no hay que olvidar, en este sentido que, como la misma Karen Horney reconoce en la introducción a su «New ways in psychoanalysis», los estudios frommianos —junto a los de Adler—, ensancharon sus puntos de vista.

* * *

Con respecto al psiquiatra norteamericano H. S. Sullivan, que es considerado clásicamente, junto con Horney y Fromm, como perteneciente al «círculo cultural» del psicoanálisis, cabe decir que mantiene, en líneas generales, una postura similar a la de Horney, en el sentido de que el conflicto básico de la neurosis se halla en la dialéctica personal entre la necesidad de seguridad y el afán de eludir la angustia. Movido por esta básica necesidad de seguridad, el individuo, durante su desarrollo, y fundamentalmente en la niñez a expensas de la presión socio-familiar, configura un «sistema propio», en el que desarrolla las cualidades y características acordes con el orden familiar, reprimiendo —o no desarrollando—, todo el acervo personal que chocaría con las normas parentales. Todas las experiencias, vivencias, cualidades, aspectos y potencialidades que quedan reprimidas, al margen del «sistema propio», provocan evidentemente, si son liberadas, un quantum de ansiedad más o menos importante. Y muchas veces, tales experiencias, vivencias, cualidades, aspectos y potencialidades reprimidas —o selectivamente desatendidas—, en aras de la adaptación al entorno fami-

ción libidinal preponderante, que —mediante pautas anacrónicas de comportamiento y de vivenciación—, pueden posibilitar la requerida respuesta unitaria de la personalidad. Pero la regresión a los polos de fijación, con la consiguiente reactivación de los quantums de libido pregenitales, origina un evidente conflicto intrapsíquico. Si, en esa zona libidinosa ancestral reactivada, no se consigue una sublimación exitosa de las energías pulsionales, y la expresión o gratificación directa de dichas pulsiones se hace imposible por la presión del Super-YO y por el control del YO, entonces la tensión intrapsíquica así creada origina angustia, y la angustia —como señal de alarma—, motiva la puesta en marcha de los mecanismos egodefensivos. Los síntomas neuróticos surgen entonces como fórmula simbólica de compromiso ante el conflicto interno de la personalidad y como expresión manifiesta de la estrategia estructural defensiva que puede complicarse casi hasta el infinito. Esta es, en resumen, la patodinamia neurótica en la última formulación freudiana del problema patogenético de las neurosis.

Es preciso señalar ahora que, según la exégesis de Freud, en el fondo de todo proceso psiconeurótico se encuentra siempre un problema edípico. Como ya dijimos en otro momento, clásicamente existen, según el psicoanálisis freudiano, unas neurosis típicamente edípicas, es decir, dependientes de fijaciones libidinales fálico-edípicas; y son éstas —como es bien sabido—, la histeria simple de conversión y la histeria de angustia. Pero, aparte de esto, y aunque las fijaciones sean pre-fálicas o pre-edípicas —como en el caso de la neurosis obsesiva—, siempre se encuentra, según Freud, un conflicto de Edipo. Y ello evidentemente porque tales fijaciones prefálicas han de determinar por fuerza una estructura y una dinámica ya anómalas del Complejo de Edipo, con la consiguiente dificultad —más o menos insuperable—, para su superación. Así, en el caso concreto de la neurosis obsesiva —que remite a una fijación-regresión sádicoanal—, se encuentra siempre un abundante y rico material psicopatológico fálico-edípico, que permite comprender que la regresión anal retentiva se produce justamente a partir del fracaso de la personalidad ante los problemas fálico-edípicos.

liar y al entorno social en general, constituyen, según Sullivan, las dimensiones más ricas y productivas de la personalidad. En este sentido, la personalidad neurótica surge cuando se da un *conflicto entre la necesidad de seguridad*, o de aprobación social —expresada a través del «sistema propio»—, y *el insuficiente desarrollo del sí mismo*, que tiene ancladas sus raíces en el inconsciente, en lo «disociado», en lo «selectivamente desatendido». Tal conflicto tiene una *raíz sociogenética*, en el sentido de que remite siempre a la dialéctica de las relaciones interhumanas, a la dialéctica, en último término, del niño con las personas significativas de su infancia y con sus actitudes fundamentales. En este sentido, el neurótico se vincula siempre a la realidad bajo el prisma de tal conflicto básico y primigenio, y vive sus relaciones interpersonales a través de «distorsiones paratáxicas», fantasmáticas, e ilusorias, que tienen su explicación en las integraciones primitivas del individuo —esencialmente no-sexuales—, con las personas significativas. En consecuencia, la curación del neurótico ha de consistir, para Sullivan, en una elucidación de las actitudes «paratáxicas», a fin de conseguir unas relaciones interpersonales maduras, altruistas y no enturbiadas por la tara distorsionante del pasado atávico.

Cabe admitir un «paralelismo» relativo entre Sullivan y Fromm. Pero es preciso señalar la mayor profundización ético-antropológica conseguida por Erich Fromm, al mismo tiempo que su más lúcido análisis psicosocial de la dialéctica hombre-sociedad, y, por ende, de la dialéctica neurótico-sociedad. No ha de negarse por ello el mérito de Sullivan, más empírico y más clínico que Fromm, y que por lo cual ha desarrollado sus concepciones en un nivel menos teórico que el frommiano, y en una dimensión más clínico-terapéutica.

Evidentemente, el estudio de esta cuestión, verificado de una forma exhaustiva, sobrepasa ya los límites de nuestro presente trabajo, y puede constituir indudablemente materia suficiente para otra publicación. Por otra parte, es preciso reconocer que —como ya indicábamos en otro lugar de este estudio—, Erich Fromm —mucho más preocupado por las cuestiones teóricas de fondo—, no ha formulado hasta el momento de modo completo, sistemático y coherente una teoría de la praxis psicoterapéutica, como lo han hecho, por ejemplo, W. Reich y H. S. Sullivan. No obstante, de sus concepciones psicológicas y antropológicas sobre el carácter y sobre la neurosis, puede deducirse, ciertamente, una concreta orientación para un método de terapia; método que, desde luego, rebasa con mucho el simple campo de una teoría-terapia de las neurosis, para adentrarse decididamente en el terreno de la antropología social analítica aplicada. Erich Fromm realizó su aprendizaje psicoterapéutico en el Instituto Psicoanalítico de Berlín, donde asimiló las técnicas ortodoxas hasta su graduación en 1931.

A partir de las concepciones fundamentales de Fromm, y desde algunas manifestaciones que él mismo nos ha hecho epistolarmente, vamos a tratar de precisar esquemáticamente, las directrices fundamentales de lo que po-



demos denominar el método frommiano de psicoanálisis.

En primer lugar, cabe determinar cuáles son los objetivos y los fines de la terapia frommiana. Sin duda alguna, los objetivos y los fines de la psicoterapia de Fromm pueden concretarse en un proceso de rompimiento, o de quiebra o fractura, de las barreras del ego organizado —e incluso «acorazado», en el sentido de W. Reich—, para poder entrar en conexión con los materiales psicológicos, y personales, que yacen excluidos y disociados, en las profundidades del inconsciente, pero que actúan con gran operancia, dificultando el proceso individual de vivir. Además, es preciso conseguir, en la terapia, que la persona se haga consciente de estos materiales inconscientes, los asuma y los integre —en una síntesis dialéctica—, en el contexto concreto de su estructura personal de carácter. Hasta aquí, Fromm se mueve en una línea paralela con el pensamiento de Freud y con el sistema de Jung. Pero hay que tener muy en cuenta las ideas frommianas sobre el inconsciente, que difieren tanto de las de Freud como de las de Jung, aunque haya asimilado —y «superado»—, su influencia. Recordemos, una vez más, que el inconsciente, según Erich Fromm, «contiene lo más bajo y lo más alto, lo peor y lo mejor» de nosotros mismos; pero que este inconsciente tiene esencialmente un origen represivo socio-genético. Por consiguiente, la persona, en la terapia, ha de trascender lúcidamente los límites que le ha impuesto la cultura en que vive. Y esto, evidentemente, es algo más difícil —o por lo menos tan difícil—, como superar los anclajes anacrónicos de la infancia o como ponerse introversivamente en contacto con los arquetipos simbólico-religiosos del inconsciente colectivo. El hombre en la psicoterapia de Fromm, debe de romper también los anclajes simbiótico-incestuosos de su infancia y debe de ponerse en contacto con la sabiduría «arquetípica» del inconsciente —que se expresa en un «lenguaje olvidado»—, pero debe de superar también las limitaciones socioculturales de su personalidad que —a través de las normas parentales—, moldean tales anclajes y tales contenidos simbólicos inconscientes.

Así pues, el fin primordial de la terapia analítica debe de ser, según Fromm, no obtener la adaptación de la

persona —para hacerla actuar y vivenciar como la generalidad de los individuos de su cultura—, sino fundamental y primigeniamente, conseguir el pleno despliegue de las potencialidades de la personalidad y, por ende, la realización, óptima y total, de la individualidad. En este sentido, el psicoanálisis frommiano se convierte, como dice Fromm recordando al viejo Platón, en una «cura del alma», y el psicoanalista en un «médico del alma». Por ello, la terapia analítica es, para Fromm, un intento de hacer que el paciente —más o menos neurótico; más o menos desorientado en el difícil «arte de vivir»—, obtenga o recupere, su plena capacidad de amar, de trabajar y de pensar críticamente. En este sentido, escribe E. Fromm que el psicoanálisis —su psicoanálisis—, busca para el enfermo la consecución de «la facultad de ver la verdad, de amar, de hacerse libre y responsable, y de ser sensible a la voz de su conciencia».⁶⁶ Se trata entonces más bien, en una dimensión noética, no de curar síntomas, sino de *que el enfermo asuma sus síntomas —y su neurosis—, en una actitud «creativa»; se trata, en definitiva, de que el enfermo se forje un «productivo» estilo de vida.* Tenemos aquí, evidentemente, la influencia de A. Adler, y una actitud terapéutica muy similar a la «logoterapia» de Viktor E. Frankl. Otto Rank —que, como hemos dicho, ha influido mucho en E. Fromm—, ha expuesto, en cierto sentido, unas metas muy similares de terapia, al intentar convertir al neurótico en un «artista creador», capaz de afirmarse a sí mismo y de expresar su individualidad y su singularidad aún por encima de las normas sociales prevalentes.

En definitiva, el fin y el objetivo básico de la cura analítica de Fromm cristaliza en el logro de la salud mental, tal y como Fromm entiende este estado. Y la salud mental —que es «productividad» o «creatividad»—, significa, como sabemos, aquel estado en que el hombre puede responder a sus «necesidades básicas» con independencia y libertad, con creatividad —o biofilia—, con amor, con autoconciencia y con la construcción de unos marcos de orientación y de devoción racionales y humanos. Se trata, ciertamente, de la consecución de un «*pathos moral*», en

66. E. Fromm, "Psicoanálisis y Religión", p. 122, Psique, B. Aires, 1967.



el sentido frommiano. Y, por ello, el psicoanálisis de Fromm se encuentra muy cerca de la «experiencia religiosa de quebrantar la individualidad y fundirse con el Todo».⁶⁷ En este sentido, los ideales frommianos de la cura analítica discurren paralelamente con la idea de la «beatitud» spinoziana, con la realización budista del Satori Zen, y, en último término, con las propuestas radicales y finalistas de todas las religiones de corte humanista. En otro sentido, los ideales frommianos coinciden, en términos generales, con la meta de Marx y de Engels del «hombre total».

Tenemos, por consiguiente, que la postura frommiana enraiza, en general, con un sistema racionalista y radical de pensamiento. Pero, entendiendo tal racionalismo radical-analítico no en el sentido de la ratio fría y autoritaria, sino en el sentido de la razón humanista, que implica una dimensión de profundidad, una dimensión, si se quiere, ético-religiosa, que penetra en la esencia misma de las cosas y en sus más íntimas relaciones y significados con una intención biófila de interés «productivo». En este sentido, el racionalismo frommiano entronca con el racionalismo marxista, con el racionalismo freudiano en cierto sentido, con el racionalismo de Spinoza también en cierto sentido, y con las experiencias religiosas racional-humanistas del cristianismo, del judaísmo, del pensamiento hindú y del budismo zen. En definitiva, como dice el propio Fromm, «la cura psicoanalítica del alma tiende a ayudar al paciente a alcanzar una actitud que puede llamarse religiosa, en el sentido humanista, aunque no autoritario, de la palabra».⁶⁸ Y en esta actitud religioso-humanista, el hombre se asoma a la realidad, y actúa en ella, con «cuidado», con «respeto», con «conocimiento» y con «responsabilidad». Actitudes éstas que constituyen, como sabemos, lo que Fromm llama «orientación productiva» de la persona. Así, pues, la finalidad última y suprema de la psicoterapia de E. Fromm es el conseguir la «productividad» de la persona, del neurótico, o simplemente del hombre vital y existencialmente desorientado y confuso.

67. Id., p. 125.

68. Id., p. 122.

Llegados a este punto, surge inevitablemente el problema de cómo resolver, o superar, para no caer en un idealismo abstruso y fantasmático, *la real contradicción de la praxis psicoterapéutica*. Esta real contradicción alude al hecho evidente de que el conflicto neurótico es, para Fromm, un conflicto socio-genético. Y, ¿cómo puede curarse al neurótico, desarrollando una actitud «productiva», en tanto la sociedad sigue siendo profundamente «improductiva» y además «improductivo-genética»? Y, en el supuesto de que tal curación sea factible, ¿no convertiremos al hombre, antes neurótico y ahora «productivo», en un inadaptado y, por ende, por otra vía, de nuevo en un neurótico? Herbert Marcuse piensa que Fromm borra esta discrepancia entre la teoría y la terapia, entre la praxis psicoterapéutica y la realidad de los hechos, mediante la «sublimación represiva» de los valores de la «productividad», cayendo entonces en una postura reaccionaria. Igor A. Caruso opina que Fromm, de forma individualista e idealista, se propone curar la «neurosis» de la sociedad a través de una rectificación individual obtenida en el diván del psicoanalista. Pero ni Fromm, en el trasfondo de su pensamiento, intuye la «sublimación represiva», ni tampoco, en su praxis cotidiana, cree destruir ilusoriamente el anacrónico e injusto sistema capitalista a través del diván de su gabinete. Ni siquiera Fromm utiliza el diván en su gabinete psicoanalítico; utiliza, en cambio —como señala muy bien J. Gutiérrez—,⁶⁹ la situación de «frente a frente», porque, según él, tal situación de «frente a frente», aleja notablemente los posibles mecanismos de idealización que el paciente puede poner en marcha ante la figura del psicoanalista. Lo que, en definitiva, Erich Fromm pretende es crear en el individuo, en el neurótico, una *ACTITUD biófila y «productiva»* frente a la vida, frente a sí mismo y frente a los demás, incluyendo aquí al propio psicoanalista. *La contradicción de la praxis psicoterapéutica se resuelve así mediante lo que C. Castilla del Pino*⁷⁰ denomina, muy certeramente, una «ética de situa-

69. J. Gutiérrez, «El Método Psicoanalítico de Erich Fromm», pp. 90 y s., Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1961.

70. Carlos Castilla del Pino, «Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación», p. 162. Ediciones Península, Barcelona, 1968.



ción». En este contexto realístico, y fáctico, el psicoanalista trata de despertar la «creatividad» del individuo, refiriendo siempre la ACTITUD de éste a la realidad humano-social objetiva, en una concienciación —lúcida y no paratáxica—, de la realidad toda, y de sus interrelaciones, y en un intento de ir transformando —en la medida de lo posible—, tal realidad en un habitat humano; a través de una praxis altruista de oblatividad personal. En este sentido, el hombre, antes neurótico y ahora «productivo» no será un inadaptado porque su ACTITUD personal responde siempre a una conciencia de la realidad y a una idea coherente de lo factible.

Desde el punto de vista técnico-terapéutico Fromm utiliza, en su «frente a frente» con el neurótico, la interpretación de los sueños como el camino más importante hacia el análisis del inconsciente. Usa además, evidentemente, la asociación libre, deteniendo al paciente cuando sus asociaciones llegan a convertirse en relatos improductivos y repetitivos acerca de su vida diaria. Y, como es lógico, dedica también un interés especial al análisis de las resistencias y al análisis de la relación transferencial. En esta relación transferencial trata de elucidar y de diferenciar las ligas endotímicas racionales —es decir, provenientes de la situación real neurótico-psicoanalista—, y las vinculaciones irracionales o paratáxicas (Sullivan), provenientes de fuentes infantiles repetitivas. Y fundamentalmente, en su psicoanálisis del neurótico, trata siempre Fromm de esclarecer —y de hacer concienciar, asumir y superar—, las tendencias actuales evasivo-defensivas inconscientes que operan, enérgica y eficazmente, en la personalidad de éste.

Con respecto a la postura del psicoanalista, Fromm —como señala Clara Thompson—,⁷¹ cree en la necesidad de la adopción de una actitud con respecto al paciente; cosa que ya había sido precisada por C. G. Jung y por O. Rank. Pero tal actitud del psicoanalista —con plena advertencia y conocimiento psicológico de sí mismo—, debe de moverse, según Fromm, dentro de una línea de «autoridad racional». Y tal línea de «autoridad racional»

71. Clara Thompson, "El Psicoanálisis", op. cit., p. 205.

supone, por parte del analista, la puesta en juego de todos los valores de la «productividad» con respecto al paciente. La postura del psicoanalista debe de moverse dentro del contexto de los valores y de los juicios de valor, según Fromm, pero respetando siempre, con infinito cuidado, la personalidad del enfermo y sus posibilidades y sus potencialidades más específicas. Esto, evidentemente, constituye una tarea ardua, pero no imposible, que requiere, sin duda, una personalidad posibilitadora, «creativa» y «productiva», y madura, y lúcida y respetuosa por parte del psicoanalista. Son las limitaciones, y la grandeza misma de horizontes del método terapéutico de Erich Fromm.



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.



conclusión: ¿realismo o utopía?



Se hace preciso afrontar ahora la cuestión de la viabilidad y de la eficacia de la propuesta frommiana sobre el problema-clave de la realización «productiva» de la persona en un clima psicosocial de reificación. Hemos señalado páginas atrás, que el concepto frommiano de la «productividad», por encima de las serias objeciones de H. Marcuse, debe de ser tomado y asumido en términos de trascendencia, en términos de creatividad. Y que esto supone proyección consciente y libre de la personalidad más allá de los límites definidos por el statu quo, más allá de las formas establecidas y aceptadas por el orden socio-político-económico vigente, en una entrega personal incondicional a la comunidad de todos los hombres, en aras de la consecución de un mundo mejor, justo, libre, igualitario y fraternal. Quiere esto decir que el hombre «productivamente» orientado —en el grado en que intenta serlo y en la medida justa en que puede serlo—, compromete todas y cada una de las facetas de su existencia en la realidad, a través de una praxis de autorrealización cuyo objetivo en el tiempo es transformar la estructura de la sociedad en que vive en un habitat auténticamente humano. Por otra parte, es preciso señalar de nuevo que la dualidad «productividad»—«improductividad» es, en realidad, un par dialéctico, o, si se prefiere, una di-



mención dinámica en la que el individuo se mueve constantemente, en la dirección de un «síndrome de crecimiento» o bien en el sentido de un «síndrome de decadencia». De esta forma, la «productividad», entendida no en abstracto sino desde una concreción fenomenológica real, en el grado y en la forma en que pueda irse dando dentro de la sociedad enajenada, y por supuesto combinada dialécticamente con quantums más o menos elevados de «improductividad», es un elemento básico de contradicción que puede contribuir de hecho a la precipitación del cambio hacia una sociedad humana.

Sin duda alguna, E. Fromm no establece una teoría para una praxis política, ni un programa «revolucionario» concreto y detallado. Lo que verdaderamente hace es proponer radicalmente la dirección de un humanismo integral, desde una reflexión antropológica y psicológica. Y tal humanismo integral comienza, y debe comenzar, en el individuo mismo, mediante una actitud biófila y «productiva» frente a la vida, frente a sí mismo y frente a los demás; en una concienciación lúcida, y no paratáctica o fantasmática, de la realidad toda y de sus interrelaciones, y en un intento estético de ir transformando, desde lo factible, la realidad humano-social en un mundo fraternal, mediante una praxis y una conducta altruista de oblatividad personal en todos los momentos y en todos los niveles de su existencia.

Desde un análisis, más o menos profundo y exhaustivo de la sociedad industrial avanzada, tecno-burocrática y manipuladora, y desde una consideración crítica de sus hondas contradicciones internas actuales, Herbert Marcuse piensa que técnicamente es ya posible el «final de la utopía», y, en consecuencia, propone la sublimación liberadora frente a la desublimación represiva hoy imperante; sublimación que ha de conseguirse mediante la oposición global al sistema. No obstante, H. Marcuse muestra un inocultable pesimismo ante la actual organización socio-política del mundo, que, de no ser radical y revolucionariamente cambiada, aniquilará inexorablemente cualquier intento liberador, y seguirá así produciendo cotidianamente ese hombre-robot y unidimensional que impera en la sociedad de consumo de nuestros días.

Erich Fromm, desde su humanismo neo-freudiano y neo-marxista, y desde similares análisis psico-sociológicos, cree finalmente en el hombre y en su realización plena, y piensa que el «trabajo», la «razón» y el «amor», aún dentro de la sociedad represiva y castrante, son los ingredientes necesarios para precipitar el cambio hacia un mundo humano. Ciertamente, E. Fromm cree en la «revolución de la esperanza». Pero la esperanza, para Fromm, no es pasividad expectativa, ni «reformismo fatigado», ni «aventurerismo falsamente radical»; la esperanza es, en cambio, «estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero sin llegar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida». Y ese «estar presto» significa, en último término, una actitud vital y existencial: la de «estar listo para actuar» (activeness). Y el «estar listo para actuar», que en sí mismo es actividad supone conciencia lúcida de la realidad y de sus antinomias; supone fe y fortaleza; y, en último término, supone una básica disposición endotímica para la acción. Todo ello, naturalmente, desde la elucidación crítica y objetiva de una posibilidad real, y no ideal, de transformar el sistema, y desde una infatigable praxis cotidiana incesantemente enriquecedora. Decididamente, E. Fromm cree en la capacidad de maniobra del ser humano y en su poder potencial, y en su tendencia potencial para llegar a ser «productivo», aún dentro de las más severas estructuras de enajenación. Y cree firmemente que este potencial de «productividad», por encima del tedio, de la angustia y de la despersonalización que origina la alienación, y quizás precisamente desde esta fenomenología psicopatológica socialmente inducida, será el vector de fuerza que finalmente acabará proyectándole en la dirección de la humanización integral.

Ciertamente, la manipulación creciente y la cibernetización homogeneizante constituyen la amarga realidad, junto con la amenaza constante de la guerra termo-nuclear y del desastre ecológico de la humanidad. Pero, para Erich Fromm, dialécticamente existe también, como contrapartida, y en el mundo entero, la expresión más o menos clara, violenta o pacífica, extravagante o académica, superficial o profunda, débil u operante, de una tendencia y

de una inquietud humanistas por la renovación de la sociedad tecnológica. Y esta tendencia y esta inquietud humanistas, como auténtico renacimiento espiritual que impregna no solamente el terreno del pensamiento sino que impulsa también muchos movimientos socio-políticos actuales, es, para E. Fromm, la humanística semilla que aún hace posible un lugar para la esperanza.

Frente a la tarea urgente de la humanización de la sociedad industrial avanzada, Fromm encuentra fundamentalmente dos posibilidades averiguables. La primera de ellas consiste en la puesta en marcha de una revolución violenta, que diera al traste con el orden establecido. Y la segunda se basa en la humanización del sistema, obtenida tras cambios revolucionarios paulatinos y graduales pero constantes, desde una actitud biófila, «productiva» y fraternal sustentada por un sector de la población cada vez más numeroso. E. Fromm piensa que el camino de la violencia podría, a la postre, volverse completamente contra el hombre, cristalizando, desde la misma dialéctica interna de la violencia, en una especie de sistema contrarrevolucionario, más opresivo-represivo y, por ende, aún más despersonalizante y amenazador. Por ello, encuentra que la segunda opción, desde una planificación humanista radical, desde una activación y responsabilización del individuo, desde un consumo humanizado y desde unos nuevos marcos de orientación y devoción psico-espirituales, es, en realidad, el único camino que puede conducir exitosamente, desde el centro mismo de la crisis actual, a la reafirmación del hombre y de su sustancia ética en una sociedad tecno-humanizada.

Evidentemente, la propuesta frommiana, profundamente humanista, puede resultar angélica y utópica. Quizás, en el fondo, dimane de un realismo crítico más hondo y por ello más atrevido. O quizás sea simplemente un puro idealismo inoperante e incluso reaccionario y, por supuesto, irrealizable. Sobre esta cuestión la Historia pronunciará la última palabra. Entre tanto convendrá reflexionar un poco más sobre el tema.

Para E. Fromm, la revolución violenta en la sociedad industrial avanzada no es posible por la inexistencia de una «posibilidad real», como diría Hegel, desde una masa-

base que impulsara el cambio en la dirección deseada. Por otra parte, y contando con la ausencia de esta masa-base, existe siempre la seria amenaza de la contrarrevolución que trocaría el orden actual en otro aún más despersonalizante, más represivo y más tiránico. Desde otro punto de vista, la complejidad misma de la sociedad tecnológica, altamente burocratizada y cibernética, hace muy dificultosa por el momento la ingente tarea de ser dirigida por la minoría «triumfante», no «especializada» en controlar la marcha del complicado engranaje del sistema industrial, del que directamente depende el bienestar material de la comunidad.

Ciertamente, este planteamiento frommiano puede ser discutible en múltiples aspectos. No obstante, hay que pensar que los análisis psico-sociológicos de Fromm se refieren siempre, de forma directa, a la sociedad industrial norteamericana, y que, en este sentido, pueden no ser válidos para todo el mundo, y quizás menos aún para los países subdesarrollados, que reúnen unas condiciones objetivas muy diferentes. Sin embargo, merece tenerse en cuenta el problema de la dialéctica interna de la violencia, que origina muchas veces un diabólico círculo de violencia creciente e incontrolable, en el que acaban acogándose el revanchismo, la venganza, el fanatismo y el resentimiento «improductivos». Y es preciso tener en cuenta además que si bien es cierto que muchas veces el único medio de acabar con la violencia es usar la violencia misma, también es cierto que si no existen condiciones objetivas para la misma, y si no se opera desde una base antropológica y en una dirección humanística muy lúcida y muy serena, el camino de la revolución violenta acoge en su seno, junto con los idealistas puros y los realistas revolucionarios, a los psicópatas paranoides ansiosos de notoriedad y de venganza y a muchas personalidades psiconeuróticas profundamente desequilibradas y descontroladas. Y esta es, sin duda, una problemática psicosociológica y psicopatológica que deberán afrontar quienes militan en la oposición.

La propuesta frommiana, desde el concreto marco sociológico donde realiza sus análisis, pretende la humanización de la sociedad tecnológica tras cambios revolucio-



narios paulatinos pero constantes, verificados desde un sector extenso de la población que exija el humanismo en todas las esferas de la vida. Fromm piensa que efectivamente existe una posibilidad real para esta opción. Esta posibilidad real nace, según él, de la «abundancia material», (que permite al individuo comprobar vivencialmente que el ciego consumo a ultranza no es el camino de la felicidad ni el de la salud mental), del «más alto nivel cultural», de las estimulantes y clarificadoras «tensiones generacionales», y del «poder de las ideas» que, en general, está en manos de quienes pretenden el cambio básico del statu quo. Pero para que esta posibilidad real cristalice es preciso, según Fromm, que los cambios revolucionarios humanísticos ocurran simultáneamente en los niveles socio-económico, político y cultural. De otro modo cabe esperar la pervivencia del sistema, expresada quizás a través de otra fenomenología psico-social. Por ello, Erich Fromm propugna, al lado de la planificación humanista, de la humanización del consumo y de la activación del individuo, la renovación psico-espiritual del ambiente mediante una auténtica «revolución cultural». Y tal «revolución cultural» debe de basarse, según Fromm, en un momento humanista radical que involucre diversas ideologías y diversos grupos sociales; y debe de estar cimentada en la dinámica de pequeños grupos descentralizados, como paradigmas de un nuevo estilo de vida que ha de imponerse.

Evidentemente, la opción humanista que propone Erich Fromm puede resultar utópica y corre el peligro de transformarse en un mero idealismo a la vieja usanza. Pero sin duda, incita a la reflexión. Dicha opción podrá ser aceptada o no. Pero su última y radical intención humanista debe de ser tenida en cuenta. Y es que si bien el camino de la liberación puede ser, como pretende E. Fromm, el del socialismo comunitario, tal liberación no será un hecho real y efectivo si no va regida e impulsada por un vector de fuerza humanístico. Así, no basta con la simple socialización de los medios de producción, (condición necesaria, pero no suficiente), ni con una planificación socialista técnicamente perfecta, si todas estas medidas descuidan, en último término, al hombre mismo. De esta

forma, podrá llegarse a una socialización, pero esta socialización no ha de conducir indefectiblemente a una sociedad humanista; puede conducir también a otra forma de tecno-burocratismo, quizás tan opresivo como el mismo sistema capitalista. Por ello, todos los cambios y todos los medios utilizados en favor de tales cambios deben de ser verificados desde un antropocentrismo que pretenda la auténtica liberación integral del hombre; deben de ser verificados desde un básico espíritu de «conocimiento», de «respeto», de «cuidado» y de «responsabilidad» hacia el hombre, en todo momento y desde todos los niveles. Y quizás resida aquí la última y radical pretensión de E. Fromm: no perder de vista nunca, en el horizonte de la vida y de la estructuración social, al hombre concreto de carne y de hueso que hay que salvar. Y de ahí, sin duda, su básico intento de incorporar al pensamiento marxista, como punto de mira significativo, una teoría antropológica y psicológica del hombre, inspirada en un psicoanálisis dialéctica y humanísticamente orientado.

Salamanca, diciembre 1972



I

OBRAS DE ERICH FROMM

1. «Soziologie des jüdischen Gesetzes», Conferencia, Heidelberg, 1921.
2. «Der Sabbath», *«Imago»*, XIII, 1927, pp. 223-34. (Reimpreso en *«El Lenguaje Olvidado»*, edic. esp., pp. 179-185, Hachette, Buenos Aires, 1957).
3. «Der Staat als Erzieher», *«Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik»*, 3, 1930, pp. 110-30.
4. «Die Entwicklung des Christusdogmas», *«Imago»*, XVI, 1930, pp. 305-73. (Reimpreso en *«El Dogma de Cristo»*, edic. esp., pp. 13-95. Paidós, Buenos Aires, 1964).
5. «Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft», *«Imago»*, XVII, 1931, pp. 226-51.
6. «Politik und Psychoanalyse», *«Psychoanalytische Bewegung»*, III, 1931, pp. 440-47.
7. «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *«Zeitschrift für Sozialforschung»*, I, 1932, pp. 28-54. (Existe tr. esp., «Método y función de una Psicología Social Analítica», en *«La Crisis del Psicoanálisis»*, pp. 166-200, Paidós, Buenos Aires, 1971).
8. «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *«Zeitschrift für Sozialforschung»*, I, 1932, pp. 253-77. (Existe tr. esp., «La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social», en *«La Crisis del Psicoanálisis»*, op. cit., páginas 201-233).





9. «Robert Briffault's Werk über das Mutterrecht», «*Zeitschrift für Sozialforschung*», 2, 1933, pp. 382-87.
10. «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», «*Zeitschrift für Sozialforschung*», 3, 1934, páginas 196-227. (Existe tr. esp., «La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social», en «*La Crisis del Psicoanálisis*», op. cit., pp. 129-165).
11. «Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie», «*Zeitschrift für Sozialforschung*», 4, 1935, páginas 365-97.
12. «*Autorität und Familie*», bajo la dirección de M. Horkheimer, Sozialpsychologischer Teil, Alcan, París, 1936, pp. 77-135 y 230-238.
13. «Zum Gefühl der Ohnmacht», «*Zeitschrift für Sozialforschung*», 6, 1937, pp. 95-119.
14. «The social philosophy of "Will" Therapy», *Psychiatry*, 11, 1939, pp. 229-237.
15. «Selfishness and self-love», *Psychiatry*, II, 1939, páginas 507-23. (Existe tr. esp., «Egoísmo, amor por uno mismo e interés propio», en «*Ética y Psicoanálisis*», páginas 123-43, Fondo de Cultura Económica, México, 1953).
16. «*Escape from Freedom*», Rinehart, New-York, 1941. (Hay tr. esp., «*El miedo a la Libertad*», Paidós, Buenos Aires, 1947).
17. «Faith as a character trait», *Psychiatry*, V, 1942, pp. 307-19. (Existe tr. cast., «La fe como un rasgo de carácter», en «*Ética y Psicoanálisis*», op. cit., pp. 197-210).
18. «What shall we do with Germany?», *Saturday Review of Literature*, XXVI, 29-5, 1943.
19. «Sex and character», *Psychiatry*, VII, 1943. (Existe tr. esp., «Sexo y Carácter», en «*El Dogma de Cristo*», op. cit., pp. 105-23).
20. «Individual and social origins of neurosis», *American sociological review*, IX, 1944, pp. 380-4. (Existe tr. esp., en «*Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*», Fondo de Cultura Económica, México, 1956).
21. «*Man for Himself*», Rinehart, New-York, 1947. (Hay tr. esp., «*Ética y Psicoanálisis*», Fondo de Cultura Económica, México, 1953).
22. «Sex and character-the Kinsey Report viewed from the standpoint of psychoanalysis», en *About the Kinsey Report*, The new american library, New-York, 1948 (bajo la dirección de D. Porter Geddes y E. Curie).
23. «The Oedipus complex and the Oedipus myth», en «*The family-its functions and destiny*», (bajo la dirección de

- R. Anshen), Harper, New York, 1949, pp. 321-347. (Existe tr. esp., en «*El Lenguaje Olvidado*», op. cit., pp. 148-172. Igualmente se encuentra reproducido en «*La Familia*», de Fromm y otros, pp. 217-246, Ediciones Península, Barcelona, 1970).
24. «Psychoanalytical characterology and its application to the understanding of culture», en «*Cultura y personalidad*» (bajo la dirección de S. Sargent y M. Smith), The Viking Fund, New York, 1949, pp. 1-12.
25. «*Psychoanalysis and religion*», Yale University Press, New Haven, 1950 (Existe edic. esp., «*Psicoanálisis y Religión*», Psiqué, Buenos Aires, 1956).
26. «*The forgotten language*», Holt, Rinehart, New York, 1951. (Existe edic. esp., «*El Lenguaje Olvidado*», op. cit., Buenos Aires, 1957).
27. «Introducción», a P. Mullahy, «*Oedipe, du mythe au complexe*», Payot, Paris, 1951.
28. «The contribution of the social sciences to mental hygiene», en «*Proceedings of the fourth international Congress on mental health*», (Bajo la dirección de A. Millán), La prensa mexicana, México City, 1952, pp. 38-42.
29. «*The sane society*», Rinehart, New York, 1955. (Existe edic. esp., «*Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*», op. cit., México, 1956).
30. «The humanistic implications of instinctivistic "radicalism", *Dissent*, Autumm 1955, pp. 342-349. (Hay trad. esp. «Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista», en «*Sexualidad y Represión*», de Marcuse, Fromm, Reich y otros, pp. 33-44. Editorial Escuela, B. Aires, 1968).
31. «The present human condition», *American Scholar*, Winter, 1955-56, pp. 29-35. (Existe tr. esp., «La condición humana actual», en «*El Dogma de Cristo*», op. cit., pp. 95-103) (Igualmente, en «*La Condición Humana Actual*», páginas 7-17, Paidós, Buenos Aires, 1970).
32. «A counter-rebuttal to Herbert Marcuse» (*Am exchange*), *Dissent*, Winter, 1956, pp. 82-83.
33. «*The art of loving*», Harper, New York, 1956 (Existe edic. esp., «*El Arte de amar*», Paidós, Buenos Aires, 1966).
34. «Remarks on the problem of free association», *Psychiatric Research Reports*, 2, American psychiatric association, Washington D. C. 1956, pp. 1-6.
35. «Man is not a thing», *Saturday Review*, XL, 16-3-1959, páginas 9-11.
36. «Values, psychology, and human existence», en «*New knowledge in human values*», (bajo la dirección de A. Maslow), Harper, New York, 1959, pp. 151-164.



37. «Sigmund Freud's mission — an analysis of his personality and influence», Harper, New York, 1959 (Tr. esp., «La Misión de Sigmund Freud», Fondo de Cultura Económica, México, 1960).
38. «Zen Buddhism and psychoanalysis», (with D. Suzuki), Harper, New York, 1960. (tr. esp. «Budismo Zen y Psicoanálisis», Fondo de Cultura Económica, México, 1964).
39. «The case for unilateral disarmament», en Daedalus, Fall 1960, pp. 1015-28.
40. «Let man prevail-a socialist Manifesto and Program», The Call association, New York, 1960.
41. «Marx's concept of man», Ungar, New York, 1961 (Tr. esp. «Marx y su concepto del hombre», Fondo de Cultura Económica, México, 1962).
42. «Afterword», a G. Orwel, 1984, The new american library, New York, 1961.
43. «May man prevail?», Doubleday, New York, 1961, (tr. esp., «¿Podrá sobrevivir el hombre?», Paidós, Bs. Aires, 1967).
44. «Beyond the chains of illusion — my encounter with Marx and Freud», Simon, New York, 1962. (Tr. esp. «Más Allá de las Cadenas de la Ilusión», Herrero Hermanos, México, 1964).
45. «The Dogma of Christ — and other essays on Religion, Psychology and culture», Holt, Rinehart and Winston, New York, 1963. (Tr. esp., «El Dogma de Cristo», op. cit., 1964).
46. «The heart of Man», Harper, New York, 1964. (Tr. esp. «El Corazón del Hombre», Fondo de Cultura Económica, México, 1966).
47. «Socialist Humanism», de E. Fromm y otros, Doubleday, New York, 1965. (Tr. esp., «Humanismo Socialista», Paidós, Buenos Aires, 1966).
48. «You Shall be as Gods», Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966. (Tr. esp., «Y seréis como Dioses», Paidós, Buenos Aires, 1967).
49. «The Revolution of Hope», 1968, (Tr. esp. «La Revolución de la Esperanza», Fondo de Cultura Económica, 1970).
50. «The Crisis of Psychoanalysis», Holt, Rinehart and Winston, New York, 1970. (Tr. esp. «La Crisis del Psicoanálisis», Paidós, Buenos Aires, 1971).

II

BIBLIOGRAFIA CRITICA

- ABRAHAM, K., «Selected papers on psychoanalysis», The Hogarth Press, London, 1927.
- ADLER, A., «Conocimiento del hombre», Espasa Calpe, Madrid, 1931.
- , «Le tempérament nerveux», Payot, Paris, 1926.
- , «El sentido de la vida», Miracle, Barcelona, 1941.
- , «Práctica y teoría de la psicología del individuo», Paidós, Buenos Aires, 1961.
- ADORNO, T. W., «La Revisión del Psicoanálisis», en «Sociológica», de T. W. Adorno y M. Horkheimer, Taurus, Madrid, 1966.
- ADORNO, T. W. y DIRKS, W., «Freud en la actualidad», Barral Editores, Barcelona, 1971.
- ALEXANDER, F., «The Psychoanalysis of the Total Personality», Nev. Ment. Dis. Publ., N. Y., 1946.
- , «The Fundamentals of Psychoanalysis», Norton, Nueva York, 1948.
- ALEXANDER, F., y FRENCH, TH. M., «Terapéutica psicoanalítica», Paidós, Buenos Aires, 1956.
- ALLPORT, G. W., «Psicología de la personalidad», Paidós, Buenos Aires, 1951.
- , «Pattern and Growth in Personality», Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961.
- ANCONA, L., «El Psicoanálisis», Ediciones Iberoamericanas, Madrid, 1967.
- ARANGUREN, J. L. L., «El Marxismo como moral», Alianza Editorial, Madrid, 1968.

- BAKER, R., «*Sigmund Freud for every body*», Poul. Libr. Giant. New York, 1955.
- BASABE, J. F., «A propósito de la «La función del Orgasmo» de Wilhelm Reich», «*Iglesia Viva*», 31, 1971, pp. 83-88, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1971.
- BASTIDE, R., «*Sociología y Psicoanálisis*», Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961.
- , «*Sociología de las enfermedades mentales*», Siglo Veintiuno, México, 1967.
- BAUDOUIN, Ch., «*Etudes de Psychanalyse*», Delachaux-Niestlé, Paris, 1922.
- , «*De L'instinct a l'esprit*», Les études carmelitaines, Desclée de Brouwer, 1950.
- BENEDICT, R., «*El hombre y la cultura*», Ed. Sudamericana, Bs. Aires, 1939.
- BLEGER, J., «*Psicoanálisis y Dialéctica materialista*», Paidós, Buenos Aires, 1963.
- BOCHENSKI, I. M., «*La filosofía actual*», Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- BRILL, A. A., «*Freud's contribution to psychiatry*», W. W. Norton and Co., New York, 1944.
- BROWN, J. A. C., «*Freud y los postfreudianos*», Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1963.
- BRUN, R., «*Teoría General de las Neurosis*», Siglo XXI, Editores, México, 1968.
- BUBER, M., «*¿Qué es el hombre?*», Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
- BÜHLER, Ch., «*Infancia y juventud*», Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946.
- , «*La vida psíquica del adolescente*», Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.
- BUMKE, O., «*El psicoanálisis y sus satélites*», Aymá, Barcelona, 1944.
- CALVEZ, J. Y., «*El pensamiento de Carlos Marx*», Taurus, Madrid, 1964.
- CARUSO, I. A., «*Psicoanálisis para la persona*», Seix-Barral, Barcelona, 1965.
- CASTILLA DEL PINO, C., «*Un estudio sobre la depresión*», Ediciones Península, Madrid, 1966.
- , «*Dialéctica de la persona, Dialéctica de la situación*», Ediciones Península, Barcelona, 1968.
- CASTILLO, C. R., «*Ideas para una Psiquiatría Existencial*», Ed. Médica Panamericana, Buenos Aires, 1966.
- COLODRON, A., «*La Medicina Cortico-Visceral*», Ediciones Península, Madrid, 1966.

- , «*La acción humana*», Ediciones Península, Barcelona, 1969.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., «*Lecciones de Psicología*», Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- CHAUCHARD, P., «*La Medicina psicomática*», Paidós, Buenos Aires, 1960.
- DALBIEZ, R., «*El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*», Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.
- DELGADO, H., «*Psicología*», Científico-Médica, Barcelona, 1958.
- , «*Curso de Psiquiatría*», Científico-Médica, Barcelona, 1969.
- DUNBAR, F., «*Diagnóstico Psicosomático*», Libreros Editores, Buenos Aires, 1950.
- ENGELS, F., «*Anti-Dühring*», Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- EY, H., «*La Conciencia*», Gredos, Madrid, 1967.
- , «*Tratado de Psiquiatría*», Toray-Masson, Barcelona, 1969.
- EYSENCK, H. J., «*Les dimensions de la personnalité*», P.U.F., Paris, 1950.
- , «*The scientific Study of Personality*», Routledge and Kegan, London, 1952.
- FENICHEL, O., «*Teoría de la Neurosis*», Nova, Buenos Aires, 1957.
- FERENCZI, S., «*Sexo y Psicoanálisis*», Hormé, Buenos Aires, 1959.
- FLOREZ, C., «*Dialéctica, Historia y Progreso*», Sígueme, Salamanca, 1968.
- FLUGEL, J. C., «*Dialéctica, Historia y Progreso*», Sígueme, Salamanca, 1968.
- FRANKL, V. E., «*Psicoanálisis y Existencialismo*», Fondo de Cultura Económica, México, 1950.
- , «*Teoría y terapia de las neurosis*», Gredos, Madrid, 1964.
- FREIJO, E., «La libertad y la personalidad en la antropología contemporánea», en «*Salmanticensis*», 8 (1961).
- , «*El problema religioso en la historia de la Psicología médica contemporánea. Psicología y Religión en la obra de Segismundo Freud*», Edit. Eset, Vitoria, 1966.
- , «*El Psicoanálisis de Freud y la Psicología de la Moral*», Razón y Fe, Madrid, 1966.
- FREUD, A., «*El Yo y los mecanismos de defensa*», Paidós, Buenos Aires, 1961.
- , «*Psicoanálisis del niño*», Imán, Buenos Aires, 1951.
- FREUD, S., «*Obras completas*», Trad. por Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1922-1934. 18 vl.
- FROMM-REICHMANN, F., «*Principios de psicoterapia intensiva*», Hormé, Buenos Aires, 1958.
- FUENTE MUÑOZ DE LA, R., «*Psicología médica*», Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
- GARMA, A., «*Sadismo y masoquismo en la conducta*», El Ateneo, Buenos Aires, 1943.



- GARAUDY, R., «*Perspectivas del hombre*», Editorial Platina, Buenos Aires, 1965.
- GORRES, A., «*Métodos y experiencias del Psicoanálisis*», Herder, Barcelona, 1963.
- GORZ, A., «*Historia y enajenación*», Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- GUARDINI, R., «*La aceptación de sí mismo*», Guadarrama, Madrid, 1962.
- GUILFORD, J. P., «*Personality*», Mc Graw-Hill, Nueva York, 1960.
- GUNTRIP, H., «*Estructura de la Personalidad e Interacción Humana*», Paidós, Buenos Aires, 1965.
- GUTIERREZ, J., «*El método psiconalítico de Erich Fromm*», Edic. Tercer Mundo, Bogotá, 1961.
- HEIDEGGER, M., «*El ser y el tiempo*», Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- HELLPACH, W., «*Psicología clínica*», Morata, Madrid, 1957.
- HORNEY, K., «*La personalidad Neurótica de nuestro tiempo*», Paidós, Buenos Aires, 1958.
- , «*El nuevo Psicoanálisis*», Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
- JACOBI, J., «*La psicología de C. G. Jung*», Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- JASPERS, K., «*Filosofía de la existencia*», Aguilar, Madrid, 1958.
- , «*Psicopatología general*», Bini y Cía., Buenos Aires, 1955.
- JOLIVET, R., «*Sartre ou la Théologie de l'absurde*», Librairie Arthème Fayard, Paris, 1965.
- JONES, E., «*The life and Work of Sigmund Freud*», Basic Books, Nueva York, 1953.
- , «*Sociedad, Cultura y Psicoanálisis de hoy*», Paidós, Buenos Aires, 1958.
- JORES, A., «*El individuo enfermo*», Editorial Scientia, Barcelona, 1961.
- JUNG, C. G., «*Teoría del Psicoanálisis*», Plaza & Janés, Barcelona, 1969.
- , «*Tipos psicológicos*», Empresa Letras, Santiago de Chile, 1937.
- , «*La psique y sus problemas actuales*», Poblet, Madrid, 1945.
- , «*Psicología y Religión*», Paidós, Buenos Aires, 1955.
- KARDINER, A., «*El individuo y su Sociedad*», Fondo de Cultura Económica, México, 1945.
- , «*Fronteras Psicológicas de la sociedad*», Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- KATZ, D., «*Manual de Psicología*», Morata, Madrid, 1954.
- KIERKEGAARD, S., «*El concepto de la angustia*», Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940.

- KLEIN, M., «*El Psicoanálisis de niños*», Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires, 1958.
- KOSIK, K., «*Dialéctica de lo concreto*», Grijalbo, México, 1967.
- KRETSCHMER, E., «*Psicología médica*», Labor, Madrid, 1957.
- KUNKEL, F., y DICKERSON, R. E., «*La formación del carácter*», Paidós, Buenos Aires, 1956.
- LACAN, J., «*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je*», *Rev. Franc. de Psychanal.* XIII, 4, 1949.
- LAGACHE, D., y otros, «*Los modelos de la personalidad*», Proteo, Buenos Aires, 1969.
- LAIN ENTRALGO, P., «*La relación médico-enfermo*», Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- LEFEBVRE, H., «*Síntesis del pensamiento de Marx*», Editorial Nova Terra, Barcelona, 1971.
- LERSCH, P., «*La estructura de la personalidad*», Scientia, Barcelona, 1962.
- LEVY-BRUHL, L., «*La mentalidad primitiva*», Leviatán, Buenos Aires, 1957.
- LÓPEZ IBOR, J. J., «*Las neurosis como enfermedades del ánimo*», Gredos, Madrid, 1966.
- , «*La angustia vital*», Paz Montalvo, Madrid, 1969.
- , «*La agonía del psicoanálisis*», Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951.
- LLAVERO, F., «*Symptom und Kausalität*», Grundfragen der Neurologie und Psychiatrie, Thieme Verlag, 1953.
- , «*La personalidad desde el punto de vista Médico-Psiquiátrico*», «*Folia Clinica Internacional*», XXI, 3, 1971.
- , «*Tratamientos médico-psiquiátricos*», Liade, Madrid, 1970.
- MALINOWSKI, B., «*Estudios de psicología primitiva*», Paidós, Buenos Aires, 1959.
- MANNHEIM, K., «*Diagnóstico de nuestro tiempo*», Fondo de Cultura Económica, México, 1961.
- MARCEL, G., «*El misterio del ser*», Sudamérica, Buenos Aires, 1953.
- MARCUSE, H., «*Eros y civilización*», Seix Barral, Barcelona, 1968.
- , «*El hombre unidimensional*», Joaquín Moritz, México, 1968.
- , «*Psicoanálisis y política*», Ediciones Península, Barcelona, 1968.
- , «*La agresividad en la sociedad industrial avanzada*», Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- , «*El final de la utopía*», Ariel, Barcelona, 1968.
- MARCUSE, H. y otros, «*Sexualidad y represión*», Editorial Escuela, Buenos Aires, 1968.
- MARTIN-SANTOS, L., «*Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*», Seix Barral, Barcelona, 1964.

- MARX, K., «*Manuscritos: economía y filosofía*», Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- , «*Crítica de la economía política*», Editora Nacional, México, 1966.
- , «*El capital*», Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- MEAD, G., «*Mind, Self, and Society*», University of Chicago, 1934.
- MEAD, M., «*Sexo y temperamento*», Paidós, Buenos Aires, 1947.
- MIRA Y LÓPEZ, E., «*Psicología evolutiva del niño y del adolescente*», El Ateneo, Buenos Aires, 1944.
- , «*Psiquiatría*», El Ateneo, Buenos Aires, 1946.
- , «*Doctrinas psicoanalíticas*», Kapelusz, Buenos Aires, 1963.
- MOLONEY, J. C., «*The magic cloak*», Montrose Press, 1949.
- MORAGAS, J., «*Psicología del niño y del adolescente*», Labor, Barcelona, 1957.
- MOUNIER, E., «*Introducción a los existencialistas*», Guadarrama, Madrid, 1967.
- MULLAHY, P., «*Oedipus-myth and complex*», Hermitage, Nueva York, 1948.
- MURPHY, G., «*Personality*», Harper, Nueva York, 1947.
- NACHT, S., y otros, «*El psicoanálisis hoy*», Miracle, Barcelona, 1959.
- OSBORN, R., «*Marxismo y psicoanálisis*», Ediciones Península, Madrid, 1969.
- PIAGET, J., «*Psicología de la inteligencia*», Psique, Buenos Aires, 1955.
- RANK, O., «*The trauma of birth*», Harcourt, Nueva York, 1929.
- , «*Will therapy and truth and reality*», Knopf, Nueva York, 1947.
- REICH, W., «*La función del orgasmo*», Paidós, Buenos Aires, 1962.
- , «*Análisis del carácter*», Paidós, Buenos Aires, 1957.
- REICHE, R., «*La sexualidad y la lucha de clases*», Seix Barral, Barcelona, 1969.
- REIK, Th., «*Treinta años con Freud*», Imán, Buenos Aires, 1943.
- REISMAN, D., «*Authority and liberty in the Structure of Freud's Thought*», en «*Psychiatry*», 13, 1950, pp. 167-187.
- ROF CARBALLO, J., «*Urdimbre afectiva y enfermedad*», Labor, Barcelona, 1961.
- , «*Cerebro interno y mundo emocional*», Labor, Barcelona, 1952.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., «*La psicología de C. G. Jung en la historia de las relaciones entre medicina y religión*», «*Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina*», vol. 1; julio-diciembre, 1948.
- , «*Schopenhauer y Freud*», Actas Museo Español de Neur. y Psip., vol. IX, mayo 1950.

- SCHELER, M., «*El puesto del hombre en el cosmos*», Revista de Occidente, Madrid, 1936.
- SCHILDER, P., «*Introducción a una psiquiatría psicoanalítica*», Beta, Buenos Aires, 1949.
- SCHNEIDER, K., «*Patopsicología clínica*», Paz Montalvo, Madrid, 1963.
- SCHWARZ, O., «*Psicogenesis y psicoterapia de los síntomas corporales*», Labor, Barcelona, 1932.
- SINGER, E., «*Conceptos fundamentales de la psicoterapia*», Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- SPRANGER, E., «*Cultura y educación*», Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.
- , «*Formas de vida*», Revista de Occidente, Madrid, 1949.
- , «*Psicología de la edad juvenil*», Revista de Occidente, Madrid, 1939.
- STEKEL, W., «*Twelve essays on sex and psychoanalysis*», Eugenic Publishing Co, Nueva York, 1932.
- SULLIVAN, H. S., «*Conceptions of Modern Psychiatry*», The William Alanson White Psychiatric Foundation, Washington, 1947.
- , «*The Interpersonal Theory of Psychiatry*», Norton, Nueva York, 1953.
- , «*Schizophrenia as a Human Process*», Norton, Nueva York, 1962.
- TALLAFERRO, A., «*Curso básico de psicoanálisis*», Abeledo, Buenos Aires, 1957.
- THOMPSON, C., «*El psicoanálisis*», Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- UNAMUNO DE, M., «*Del sentimiento trágico de la vida*», Plenitud, Madrid, 1965.
- WARNER, W. Ll. y LUNT, P. S., «*The social life of a modern community*», Yale University Press, New Haven, 1941.
- WEIZSACKER, V. v., «*El hombre enfermo*», Miracle, Barcelona, 1956.
- WESTERMARCK, E., «*Three essays on sex and marriage*», MacMillan, Nueva York, 1934.
- WHITAKER, C. A., y MALONE, Th. P., «*Las raíces de la psicoterapia*», Labor, Barcelona, 1967.
- WOLMAN, B. B., «*Teorías y sistemas contemporáneos en Psicología*», Grijalbo, México, 1965.
- WYSS, D., «*Las escuelas de psicología profunda*», Gredos, Madrid, 1964.
- ZUBIRI, X., «*En torno al problema de Dios*», en «*Naturaleza, Historia, Dios*», Madrid, 1944.
- ZWEIG, S., «*La curación por el espíritu*», Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954.



