



na que en potencia es el hombre productivo, que trabajando y amando se identifica consigo mismo y con todos los hombres.

¿Es necesario que sigamos? Siempre desembocaríamos en lo mismo: la «ciencia del hombre», la ciencia de Fromm, es la ciencia cuya tarea consiste en revelar los datos de las ciencias actuales, y si éstas son de orientación marxista y psicoanalítica mejor, el negativo de hombre escatológico que nos ha legado la tradición humanista-religiosa occidental. Si alguno de esos datos no encaja en ese negativo, tal dato debe ser desechado, porque ese negativo, en su especificidad, es el único criterio de verdad. Recogiendo el hilo conductor de nuestra investigación diríamos que hemos desembocado en la misma ambigüedad que constatabamos tras nuestro estudio sobre las aplicaciones del carácter social. Ambigüedad que consiste en esa apelación continua al valor científico de unos conceptos, de unos métodos y de unos criterios epistemológicos, para luego refugiarse en un criterio de verdad que está más allá de la razón y de la ciencia históricas. Es ahora, además, cuando podemos comprender plenamente la epistemología sobre la que descansa la obra de Fromm incluidos los aspectos científicamente válidos de la misma, y, en concreto, la teoría del carácter social. Sin duda, que el carácter social admite una lectura válida, que es una noción basada en unas hipótesis científicas, que pueden y deben ser valoradas. Y es que los valores científicos no deben ser excluidos de la obra de Fromm por el hecho de que ésta repose en su totalidad sobre una epistemología inadmisibles. En la obra de Fromm lo científico tiene, *también*, un lugar, pero con tal que encaje, claro está, en la totalidad de su sistema. Diríamos que la epistemología de Fromm asume la epistemología racional y científica, pero que esta asunción significa sólo y exclusivamente abolición. El problema radicaría, pues, en liberar las nociones o las hipótesis científicamente válidas, que puedan encontrarse en la obra de Fromm, de su propia epistemología. De ahí, que el carácter social, como hipótesis válida, creada por Fromm, debería ser liberada del sistema de su propio creador a fin de que pudiera desplegar toda la fecundidad científica que encierran las hipótesis que le sirven de base.

Desvelada ya la epistemología de la obra frommiana, hora es que nos centremos en su antropología. De este modo llegaremos a la comprensión total del sistema de Fromm. Al mismo tiempo, esta comprensión nos dará la verdadera clave que nos abra el sentido último, que el mismo Fromm atribuye al carácter social.

## 4

### El carácter social: coraza de la naturaleza humana

#### 4.1. *La soledad del hombre*

Según hemos podido constatar, Fromm sostiene que la naturaleza humana tiene dos partes. Una de ellas está constituida por las necesidades arraigadas en la constitución anatómico-fisiológica, en el cuerpo. Tales necesidades serían el hambre, la sed, el sueño, etcétera.

Todas estas necesidades fisiológicamente condicionadas pueden resumirse en la noción de una necesidad de autoconservación. Esta constituye aquella parte de la naturaleza humana que debe satisfacerse en todas las circunstancias y que forma, por lo tanto, el motivo primario de la conducta humana<sup>1</sup>.

Pero, ¿y el sexo? Hemos de decir que Fromm es muy parco, sobre todo a partir de los años cuarenta, a la hora de referirse a él. Es un tema que apenas menciona directamente. Incluso en el famoso *El arte de amar* nos ofrece una visión marcadamente espiritualista, por no decir abstracta, del amor. No obstante, todo el contexto de su antropología —al que nos remitimos— nos sitúa claramente ante una visión absolutamente prefreudiana de la sexualidad: el «instinto sexual» —¿genital?—, por un lado; el «amor personal», por otro. La sexualidad no aparece nunca en la obra de Fromm en el sentido psicológico y totalizante, ante el que tienen que inclinarse la experiencia psicoanalítica y la expe-

<sup>1</sup> 14 1971 [1941], 43.



riencia cotidiana. Más bien, hay que decir todo lo contrario. Esto explica que las pulsiones sexuales no ocupen tampoco ningún lugar en el Fromm maduro. En este punto, Fromm ha sido también fiel a sí mismo durante toda su vida, aunque el sentido de esta fidelidad haya cambiado. Podemos decir, pues, sin temor a equivocarnos, que el sexo, como tal, queda reducido en la antropología frommiana a su función estrictamente fisiológica, de instinto «animal», fijo y permanente. Del mismo modo que Marx hablaba de él, aunque, naturalmente, sin tratar de hacer una psicología científica de las pulsiones.

Este dualismo, que apuntamos en el tratamiento de la sexualidad, lo encontramos formulado en las expresiones frommianas dedicadas a las necesidades fisiológicas en bloque:

El hombre, por lo que respecta a su cuerpo y a sus funciones fisiológicas, pertenece al reino animal. La conducta del animal está determinada por instintos, por tipos específicos de acción que a su vez están determinados por estructuras neurológicas hereditarias<sup>2</sup>.

Así, el animal más que vivir activamente, «es vivido» por leyes biológicas naturales que rigen sus instintos. Forma, pues, parte de la naturaleza y no la trasciende. El animal carece de conciencia moral y de razón, como capacidad de penetrar a través de las cualidades sensoriales hasta el ser de las cosas. Puede tener alguna idea de lo útil, pero no de la verdad. De ahí, que la existencia del animal goce de una cierta armonía con la naturaleza, no en el sentido de ausencia de lucha contra condiciones eventualmente adversas, pero sí en el sentido de que su equipo heredado puede afrontar las circunstancias normales con garantías de éxito. «Su alternativa es adaptarse o morir». Fromm reconoce la existencia de una escala filogenética. Los lugares superiores de ésta poseen un aparato instintivo más flexible y una menor adaptación estructural, compensados por un desarrollo proporcionalmente mayor del cerebro y, por tanto, de la capacidad de aprender. En cierto momento de la evolución animal acontece algo comparable, únicamente, a la aparición de la vida en general y de la vida animal en particular. Es el instante en que aparece el hombre, en que la vida toma conciencia de sí misma. En ese instante un animal trasciende a la naturaleza, deja de ser una criatura puramente pasiva y, al mismo tiempo, pasa a ser el animal biológicamente más desamparado de todos.

<sup>2</sup> 24 1971 [1955], 26.

Pero esa misma debilidad biológica constituye la base de su fuerza, la causa primera del desarrollo de sus cualidades específicamente humanas<sup>3</sup>.

De este modo, llegamos a la meta esperada: lo específicamente humano. A partir de aquí, Fromm se conduce como si el aparato biológico e instintivo, cada vez más plástico y flexible a lo largo de la escala filogenética, no entrase a tomar parte en lo específicamente humano y como si lo específicamente humano no tuviese nada que ver con lo biológico e instintivo del hombre. Para Fromm, el salto que da el hombre en la escala filogenética es la desconexión de dicha escala. O, lo que es lo mismo, en el hombre «lo animal» sigue sus caminos, «lo humano» los suyos. Veámoslo en la misma exposición de Fromm:

Las necesidades fisiológicamente condicionadas no constituyen la única parte de la naturaleza humana que posee carácter ineludible. Hay otra parte que es igualmente compulsiva, una parte que no se halla arraigada (rooted, igualmente) en los procesos corporales, pero sí en la esencia misma de la vida humana, en su forma y en su práctica<sup>4</sup>.

¿Cómo explica Fromm esta esencia humana en la que se arraigan las necesidades humanas? Por la «situación humana», una noción que sin apenas variaciones recorre toda su obra<sup>5</sup>. El punto de partida de Fromm es la idea de Marx sobre la disarmonía histórica —a superar en el ser genérico— entre el hombre, como ser con una actividad vital consciente, y la naturaleza. Por otra parte, como dice el mismo Marx, esta actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal, actividad que además se lleva a cabo en armonía con la naturaleza. Fromm se va a valer de esta idea y la va a elaborar a su manera con la ayuda de la reflexión filosófica y de algunos datos y teorías psicológicas, de un modo similar a como la ha encuadrado en el contexto «evolutivo» que acabamos de transcribir.

La autoconciencia, la razón y la imaginación rompieron la armonía que caracteriza a la existencia animal. Su aparición convirtió al hombre en una anomalía, en un capricho del universo<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> 18 1969 [1947], 52.

<sup>4</sup> 14 1971 [1941], 44.

<sup>5</sup> Cf. 14 1971 [1941], 27-49; 18 1969 [1947], 51-63; 24 1971 [1955], 26-30; 26 1970 [1956], 19-22; 37 1970 [1968], 64-69, etc.

<sup>6</sup> 24 1971 [1955], 28.



El hombre, aunque parte de la naturaleza, la trasciende. Arrojado a este mundo, será también arrojado de él. Al tener conciencia de sí mismo, el hombre cae en la cuenta de estas limitaciones de su existencia, haciendo que su vida transcurra en lo que Fromm llama una permanente «dicotomía existencial»<sup>7</sup>. Esta es la dicotomía del hombre: que, por una parte, todo su ser, cuerpo y alma, le impulsa a vivir, mientras que, por otra parte, este vivir es el tormento permanente de tomar conciencia de sí mismo como entidad separada, como ser abocado a la muerte; es tomar conciencia del hecho de nacer y morir contra la propia voluntad. En una palabra, la dicotomía consiste en vivir, pero vivir con la conciencia de la soledad, de la «separatividad», de la desvalidez frente a la naturaleza, a la sociedad, a uno mismo. Todo ello hace de la existencia separada y desunida una insostenible prisión. De ahí, que el hombre volvería gustoso al estado de armonía con la naturaleza. Pero esta posibilidad no es una posibilidad real. Su situación es irreversible y ha de seguir desarrollando su razón hasta «hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo». La evolución del hombre se basa en el hecho de que ha perdido su patria originaria, la naturaleza, de un modo irreversible. Por esto, ha de salir por completo de su patria natural y encontrar la nueva patria de una naturaleza humanizada, de un mundo humano creado por él mismo. Esta situación, dice Fromm, hay que entenderla tanto filo como ontogenéticamente. Esto hace que el hombre sea un ser único, en parte «divino» y en parte «animal». Y sobre todo:

La necesidad de encontrar soluciones siempre nuevas para las contradicciones de su existencia, de encontrar formas cada vez más elevadas de unidad con la naturaleza, con sus prójimos y consigo mismo, es la fuente de todas sus pasiones, afectos y ansiedades<sup>8</sup>.

Y aún sigue adelante Fromm, esta vez haciendo mención al sexo:

El animal está contento si sus necesidades fisiológicas —el hambre, la sed, el apetito sexual— están satisfechas. En la medida en que el hombre es también animal, esas necesidades son en él igualmente imperiosas y deben ser satisfechas. Pero en la medida en que el

<sup>7</sup> 18 1969 [1947], 52 s.

<sup>8</sup> 24 <sup>9</sup>1971 [1955], 28.

hombre es humano la satisfacción de esas necesidades instintivas no basta para hacerle feliz, ni basta siquiera para mantenerle sano<sup>9</sup>.

Resumiendo, pues, el hombre está sólo y no es vivido; él tiene que vivir su vida; él tiene que dar solución al problema de su existencia y esto lo ha de hacer en un proceso de continuo nacimiento de sí mismo; desarrollando sus potencialidades ya que «cada ser humano es portador de todas las potencias humanas». Pero, por otra parte, el hombre no puede soportar estar solo, desvinculado. De ahí, que la tarea de su vida sea la creación de nuevas relaciones con la naturaleza y con los demás, relaciones más humanas, a partir del despliegue de sus propias potencialidades.

La descripción frommiana de la situación humana tiene muchos aspectos, que debemos tratar ordenadamente. Comenzaremos por el concepto central: el ser humano como ser solitario, aislado. Ya nos hemos encontrado con esta idea en la segunda parte de nuestro estudio. Sin que revoquemos nada de lo dicho allí, añadiremos aquí otras consideraciones. La primera de todas es que dicha soledad o aislamiento, tal como los describe Fromm, son una pura y simple abstracción. Nada de extraño, pues, que Fromm no nos aporte ninguna prueba empírica. El ser humano nunca aparece ante su propia conciencia como un ser tan desamparado, solo y aislado. Ni puede aparecer. El ser humano en su realidad concreta e histórica es siempre un ser cultural, de modo que su autoconciencia es siempre mediada, objetiva y subjetivamente, por una cultura concreta. El surgimiento del hombre como ser cultural es, precisamente, la otra cara del surgimiento del hombre como ser biológico-instintivamente desamparado. Las raíces culturales son la refutación insuperable de la soledad y del desarraigo *frommianos*. Y no sólo las culturales, también las «naturales». Porque, aunque Fromm no lo quiera, lo específicamente humano no es que el hombre sea, por una parte animal y por otra divino o humano, que por una sea naturaleza y por otra humanidad. Es el hombre como totalidad lo que es todo él naturaleza y todo él humanidad o «divinidad». El hombre todo él es naturaleza y más que naturaleza, ya que si de algún modo trasciende la naturaleza es trascendiéndose a sí mismo en cuanto naturaleza.

No obstante, aun cuando el hombre se encuentre siempre arraigado en la naturaleza y en la cultura, cabe hablar todavía de so-

<sup>9</sup> *Ibid.*, 28-29.



ledad en un sentido válido, si bien antropológico-filosófico. Nos referimos al sentido existencialista, al que el mismo Fromm parece acercarse muchas veces<sup>10</sup>. Prescindiendo del sentido exacto y preciso que habría que dar a esta soledad o finitud, lo importante es que, en cualquier caso, la realidad intencional de este concepto es siempre el hombre como totalidad, tal como aparece en su facticidad histórica, es decir, como ser natural, libre y cultural. Esto supondría que la posible coherencia lógica de esta idea no significa en absoluto que el hombre, además de ser animal, sea también, pero *aparte*, un ser solo y aislado, y que de esta parte broten unas necesidades específicas. Esta soledad del hombre o es una idea o es el hombre como totalidad. Y, por tanto, decir que de esta soledad brotan necesidades o es no decir nada, o es decir demasiado. Y decimos demasiado porque de tal soledad «salen» también las necesidades biológicas.

Con esto no queremos excluir la posibilidad real de una situación motivadora de soledad, colectiva o individual, en unas circunstancias concretas. Pero es evidente que Fromm se refiere a una situación universal, que va más allá de esta posibilidad. Por otra parte, mucho nos tememos, que tal posibilidad no surgiría nunca de la conciencia de esa debilidad biológica sin mediación cultural alguna y al margen de los niveles pulsionales o instintivos.

Fromm quiere dejar sentado que el hombre es más que animal porque tiene una razón, una conciencia, una libertad. Insistir en que es un ser histórico e inacabado, y que esta historicidad tiene que ver con la falta de determinación instintiva. En esto no tenemos nada que objetarle; todo lo contrario. Tampoco, en que una concepción del hombre como totalidad no pueda darse en un modelo «hidráulico», de cargas y descargas, construido desde unas necesidades fisiológicamente arraigadas, por

<sup>10</sup> A propósito de esto podemos transcribir aquí una nota del mismo Fromm: «He empleado este término (dicotomías existenciales) sin referirme a la terminología del existencialismo. Durante la revisión del manuscrito, me familiaricé con *Las moscas* de Jean-Paul Sartre y con su *¿El existencialismo es un humanismo?* No creo que sea necesaria ninguna clase de modificación o agregado. Aunque existan algunos puntos en común, no me es dado juzgar el grado de concordancia puesto que no he tendido aún acceso a la principal obra filosófica de Sartre»: 18 1969 [1947], 54, n. 1. Podemos decir que cualquier similitud que se pueda encontrar entre algunos términos de Fromm y otros existencialistas, no ha de llevarnos a la conclusión de que Fromm sea un autor «existencialista». Nada más lejos del existencialismo que ese «naturalismo» ético que agota toda libertad.

mucho que estas necesidades —como diría Freud— sean las exigencias que el cuerpo ofrezca al psiquismo humano. Pero Fromm hace el estudio científico de esta dimensión específicamente humana demasiado fácil. La constata por medio de una reflexión «filosófica» y, por tanto, por una reflexión sobre la totalidad del ser humano para, a partir de ahí, atribuir una realidad psicológica, contrapuesta al cuerpo humano, a las conclusiones de dicha reflexión totalitaria y, por tanto, incluyente y no excluyente de las dimensiones *no específicamente* humanas.

Dado este paso, todo se sigue como si esa situación humana fuese *psicológicamente* motivante o, al menos, fuente de motivaciones o necesidades psicológicas inmediatas y científicamente constatables. Es decir, lo que es una *explicación* del ser humano total y específico adquiere rango de motivación psicológica inmediata. Con el lenguaje de la filosofía clásica diríamos que las causas últimas son consideradas por Fromm como causas inmediatas, objeto de la ciencia empírica. Esto aparece, por ejemplo, muy claro cuando Fromm atribuye a las relaciones con los demás, con la naturaleza y consigo mismo el valor de fuente de pasiones, afectos y ansiedades. Indudablemente, una antropología filosófica no puede prescindir de algo, que más que una necesidad es un constitutivo de la existencia humana, un existencial: que el hombre no es hombre más que como ser en relación con la naturaleza y con los demás. Es evidente que tales relaciones, si por las circunstancias que fueren se viesan impedidas o dificultadas, pueden convertirse en motivación inmediata. Más aún, Fromm tiene toda razón si nos quiere decir que el hombre, por ser hombre, establece unas relaciones con la naturaleza y con los demás, que van más allá de las relaciones reguladas por las pulsiones biológicas. Aún le concederemos más a Fromm; a saber, que determinados hombres en determinadas circunstancias se mueven o son motivados por razones éticas, por deseo de mejorar la convivencia, etc. Pero por muy limpios que sean los motivos éticos, por muy transparentes que sean los niveles personales, Fromm nunca logrará demostrarnos que con esa limpieza y con esa transparencia no va también un hombre con unas pulsiones pre-personales y pre-éticas que dan fuerza y consistencia a aquéllos. En este sentido, hemos de recordarle a Fromm que hay que distinguir entre estas posibles motivaciones psicológicas, que no excluyen lo prehumano, y el hecho de que el hombre como totalidad sea siempre un *Mitmensch* y que esté siempre situado en una *Umwelt*. Hecha esta distinción, hemos de añadirle que esto segundo no tiene una relevancia psicológica inmediata, aunque sí es el marco en el cual



el hombre siempre actúa y se mueve, aunque actúe y se mueva por motivos fisiológicamente arraigados o pre-personales.

Tanto este dualismo antropológico como esta debilidad epistemológica son el reverso de una antropología que es la cuadratura del círculo: la realización del ser «genérico» o ser «productivo» en la historia concreta y real en que vivimos los humanos, al menos por ahora. Aunque Fromm no haga ninguna alusión a Marx en los contextos que tratan sobre la «situación humana», nos parece evidente que su punto de partida es la antropología que está tras aquel pasaje de los *Manuscritos*, en el que Marx escribe:

Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la contemplación, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica*, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza<sup>11</sup>.

Como puede verse, Marx no fue tan iluso como para pensar que la vida genérica fuera ya una realidad histórica. Sin duda, la esperaba del «comunismo», pero entretanto la esencia humana, el trabajo, seguía alienado, sin posibilidad de objetivar la vida genérica y sin que el hombre pudiera demostrar sus ventajas sobre el animal. Cien años después, Fromm cree que ha llegado la hora de ir pensando en la realización del ser genérico y él mismo, como psicólogo, se va a encargar de esbozar la antropología correspondiente, la antropología de la era humanista. Lo primero ha sido fundamentar la superioridad del hombre respecto del animal, así como determinar su especificidad, para luego purificarla de cualquier residuo o vestigio animal. Sólo si se pone de manifiesto lo humano, podrá el hombre tomar conciencia de sus auténticas necesidades. La verdad es que en este punto Fromm se ha mostrado algo pre-marxiano, casi hegeliano diríamos, al centrarse en la «autoconciencia» y no en el trabajo. Ya hemos dicho, que lo que le importa a Fromm no es, en último término, la fide-

<sup>11</sup> Marx, 1972, 112-113.

dad a Marx, sino al hombre productivo, cuya antropología podrá fundar mejor partiendo de la conciencia.

Aquí es obligado que nos detengamos en uno de los más famosos discípulos disidentes de Freud, Otto Rank. Este tenía muchas cosas en común con Fromm: su espíritu especulativo, su preocupación por los problemas culturales, su antimasculinidad, su simpatía por los «no-adaptados» socialmente, su insistencia en la creatividad y productividad, su desprecio de la sexualidad, etc. Al tratar, en la primera parte, el artículo de Fromm sobre el condicionamiento social de la terapia, ya nos referimos a Rank (1.5.2.). No obstante, en la obra de Fromm no se encuentran más que alusiones muy generales a Rank y, más bien, con el único propósito de expresar las simpatías, que un disidente freudiano pueda sentir por otro. Sin embargo, a pesar de este silencio sobre él en contextos de «soledad» o «aislamiento», no podemos menos que pensar que las consideraciones de Fromm sobre el tema le deben mucho a Rank<sup>12</sup>.

No fue Rank el primero en dar importancia traumatizante al nacimiento; ya el mismo Freud había considerado esta posibilidad, si bien siempre de un modo restringido a casos particulares y a un nivel fisiológico y no estrictamente psicológico. A Rank, sin embargo, esto le pareció poco y centró en la separación de la madre, y no en la situación edipiana, el trauma psicológico fundamental y universal. Como el niño antes de nacer es y se siente uno con la madre —¡con la naturaleza!—, es explicable que el nacimiento le traumatice al separarle de ella y disolver aquel sentimiento de unidad y pertenencia. A partir de aquí, se crea en el psiquismo infantil un reservorio permanente de angustia, que puede extinguirse si el niño llega un día a ser un «creador» —un productivo—, pero que normalmente, y en cualquier caso hasta entonces, vuelve a aflorar en las situaciones traumatizantes. Estas son, naturalmente, las situaciones de separación, ejemplarizadas por Rank en las separaciones fundamentales: destete, castración, separación del analista, etc.

Pero la separación no es más que el aspecto negativo de un hecho que tiene dos caras, como la dicotomía frommiana. La cara positiva radica en la individualización; el nacimiento no es sólo un hecho biológico, sino el comienzo de un nacimiento —esto mismo dice Fromm— que dura toda la vida, el del individuo como tal. El que el niño no pueda concienciar todo esto en el nacimiento no importa demasiado, queda en el inconsciente y,

<sup>12</sup> Cf. Rank; Wolman, 1971, 376-384; Thompson, 1971, 183-191.



de un modo u otro, lo concienciará cuando sea más crecido. Puede adivinarse lo difícil que será, de este modo, el crecimiento hacia la individualización dada la fuerte nostalgia de la pertenencia sentida en el seno materno. Esto explica, en Rank, las tendencias regresivas que aparecen en todo hombre, lo cual da pie a que Fromm hable desde un punto de vista socio-histórico, si bien abstractamente, de las regresiones a etapas de fijación a la autoridad o a la tierra (patria, nacionalismo), etapas que pudieron tener su sentido en el proceso de crecimiento de la humanidad hacia la «libertad para», pero que hoy están ya superadas.

Para Rank la única solución al difícil dilema, que se le presenta a todo «nacido», es la aceptación de su individualidad. La solución no es fácil pero tampoco imposible, ya que junto con la nostalgia del seno materno se da también un auténtico miedo de volver a él. Así, pues, el individuo debe asumirse como un ser separado, independiente y libre. Esta tarea de aceptación y asunción la sitúa Rank, fundamentalmente, en el nivel del yo, que es para él la instancia primaria. En concreto, y con términos suyos, el complejo proceso —en el que Fromm no se entretiene en absoluto— de individualización le concierne a la «voluntad». Esta debe lograr a través de él tres «separaciones» fundamentales: la materna, la biológico-sexual, y la social. Como podemos ver, pues, también para Rank el hombre maduro, el creador, ha dejado atrás la sexualidad y las normas sociales. Precisamente, llama «tipo neurótico» al que no acepta las reglas del juego que le quiere imponer la sociedad, pero sin conseguir «separarse» creativamente de ella; es decir, al que la niega, pero sin afirmarse a sí mismo. El que alcanza este punto ha llegado a la meta, es el tipo creador, el que desarrolla su auténtica creatividad, su individualidad, el que vive de sí mismo y no de la biología y de la sociedad.

Hasta aquí Otto Rank. Nuestro juicio sobre él habrá de ser tan somero como nuestra síntesis. Ya lo hemos insinuado al comienzo, la gran laguna de Rank es la ausencia de pruebas empíricas. Rank es un gran especulativo, dotado de una imaginación sugestiva, que explica sus continuos viajes al terreno de la cultura, del arte y de la religión, así como su prestigio en este ámbito. Es, precisamente, de él de donde parece haber tomado su «tipo creador», un tipo no fácil de encontrar empíricamente en las gentes que tienen que aceptar las normas sociales, aunque sea para rebelarse contra ellas. No obstante, la principal objeción que debe hacerse es que el «trauma del nacimiento», con la complejidad que le atribuye y su universalidad, no es un dato empí-

rico, sino una simple hipótesis no verificada y, además, contradictoria, en cuanto las situaciones de angustia parecen explicarse —y explicarse operativamente— reduciéndolas a otros traumas, irreductibles, a su vez, al del nacimiento. Una dificultad similar puede plantearse a otra de sus nociones clave, la «voluntad», un concepto vago, difuso, omniexplicativo y, sin embargo, explicado simplemente *a priori* sin génesis ni determinación genética previa.

Pero todo esto no podía importarle mucho a Fromm. No era cuestión de despreciar, por tan poca cosa, un sistema psicológico, que le ofrecía tantos elementos para «psicologizar» a Marx, es decir, para llenar *psicológicamente* la, en este sentido, un poco vacía concepción del hombre de los *Manuscritos*. Esta es, pues, la función de Rank en el sistema de Fromm: explicar psicológicamente la separación primigenia del hombre de la naturaleza, vincularla psicológicamente con la conciencia, dar una razón psicológica de que el hombre no saque ventaja de su superioridad sobre el animal, de que la «esencia humana» avance tan poco a poco en la historia y, finalmente, del hombre productivo y genérico.

Llegados a este punto, la verdad es que Fromm abandona ya a Rank. Y hace con su tipo creador algo similar a lo que hizo con la «esencia humana» de Marx; atribuirle las potencialidades inmanentes que puedan conducirle a la realización del hombre profético-escatológico. Ya conocemos el modo de proceder de Fromm: valerse equívocamente de la noción de potencia y hacer el tránsito de una potencialidad puramente abstracta a una potencialidad real. Digamos, ya de una vez por todas, que Fromm no hace con la noción de potencia más que lo que Russell dijo que no se debía hacer. Podríamos decir que «el hombre» es en potencia el ser productivo, escatológico o genérico, si pudiéramos referirlo a un hombre concreto e histórico que se encontrase en unas circunstancias históricas, sociales, políticas, etc., tales, que llevando a cabo determinados actos pudiera realizar fácticamente tal modelo de hombre. Es, claro, que este sentido no cabe aquí, aunque Fromm lo suponga, puesto que tales condiciones, tal hombre y tales actos no son reales. Hay otro sentido de potencia, que es el que no debe usarse y que es, precisamente, el único que conoce la obra de Fromm. Así, no podemos decir que «el hombre» es en potencia el hombre productivo, si de este modo queremos significar que en cada hombre hay una tendencia inmanente a realizarse y que esta tendencia sólo puede satisfacerse si el hombre llega a ser el hombre productivo<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Schaar, 1966, 51-52.



#### 4.2. *El inconsciente frommiano*

Fromm cree, no obstante, poder evadirse de estas matizaciones russellianas de la noción aristotélica de potencia con la ayuda del inconsciente, otra noción psicológica que acude en ayuda del joven Marx de Fromm. Ahora podemos comprender, también, por qué el inconsciente y el carácter dinámico son las dos únicas nociones y descubrimientos que Fromm reconoce a Freud. ¿Cómo entiende exactamente Fromm el inconsciente?:

Se puede aseverar que éste siempre representa al hombre total, con todas sus potencialidades tanto para lo oscuro como para lo luminoso; siempre contiene la base para las distintas respuestas que el hombre es capaz de dar a la pregunta que le plantea la existencia. Pero en cualquier cultura, el hombre posee todas las potencialidades dentro de sí mismo; es el hombre arcaico, el animal de presa, el canibal, el idólatra, y es el ser con capacidad para razonar, para amar, para la justicia. El contenido del inconsciente, por lo tanto, no es el bien ni el mal, ni lo racional ni lo irracional; es ambas cosas; es todo lo humano<sup>14</sup>.

De este modo, otorga Fromm consistencia psicológica a la noción metafísica y abstracta *Gattungswesen*. Resulta evidente, por otra parte, el eco «jungiano» que evoca esta noción frommiana, con todo el «colectivismo» que lleva dentro de sí, con todo lo que connota de experiencias de la humanidad sedimentadas en él. El mismo Fromm lo reconoce así cuando escribe a propósito de la interpretación de los sueños:

Tres caminos de acceso a la comprensión de los sueños han sido presentados hasta ahora. Primero, el punto de vista freudiano, afirmando que todos los sueños son expresiones de la naturaleza irracional y asocial del hombre. Segundo, la interpretación de Jung, según la cual los sueños son revelaciones de la sabiduría del inconsciente, anterior al individuo. Tercero, el concepto de que los sueños expresan toda la clase de actividades mentales y tanto los impulsos irracionales como la sensatez y la moralidad, son la expresión de lo bueno y lo malo que hay en nosotros<sup>15</sup>.

Esta tercera teoría, que participa de las dos anteriores, es la de Fromm. Esta última cita es, además, muy ilustrativa. Es un

<sup>14</sup> 32 21968 [1962], 107.

<sup>15</sup> 22 1966 [1951], 35; cf. igualmente 32 21968 [1962], 86, n. 1.

buen testimonio del contenido ético que Fromm acostumbra a atribuir a las nociones psicológicas, contenido que desde luego es extraño tanto a Freud como a Jung y, lo que es fundamental, a la misma realidad. Por mucho que Fromm se empeñe, en el inconsciente jamás están lo bueno y lo malo *en cuanto tales*. Como dijimos, no hay bondad o maldad más que en la mediación de la libertad. O, con otras palabras, lo espontáneo y pulsional en el hombre no adquiere rango ético más que al ser asumido por los niveles superiores de la persona. Por lo demás, a estas resonancias jungianas no debemos darles mayor importancia. Las afirmaciones de Fromm sobre el inconsciente no van avaladas ni por pruebas empíricas ni por análisis —ni siquiera lejanos— de los textos de Freud o de Jung. Al parecer lo único que le interesa a Fromm es completar el inconsciente de Freud con el mayor número posible de elementos a fin de acercarse lo más posible desde una perspectiva psicológica a la totalidad de la «especie humana».

Lo curioso es que los pocos ejemplos que nos ofrece la obra de Fromm sobre interpretaciones de sueños o de otros contenidos del inconsciente nos ponen de manifiesto una comprensión *formal* del inconsciente mucho más próxima a la de Adler que a la de Freud o Jung<sup>16</sup>. Basamos nuestro juicio en que el simbolismo que Fromm atribuye a los sueños es un simbolismo muy inmediato, sin apenas mecanismos intermedios entre el contenido latente y el manifiesto; de ahí, que el inconsciente frommiano —en la medida en que podemos hablar de él con propiedad— quede muy en la superficie, que sea más un pre-consciente que un inconsciente. Una segunda razón sería que las «potencias inconscientes» de Fromm apuntan irremisiblemente a la realización futura, a dejar atrás etapas ya superadas; esto explicaría el teleologismo de Fromm muy emparentado con el conocido finalismo e intencionalismo de Adler.

El eclecticismo de Fromm no tiene límites con tal de poner en clave psicológica actualizada su imagen del hombre. No queremos, con esto, rechazar la eventual complementariedad entre el inconsciente «reprimido» de Freud, el «colectivo» de Jung y el «subliminal» de Adler. Lo más probable es que a Freud, por implicaciones teóricas, se le escapasen algunos aspectos del inconsciente y que los niveles o contenidos aportados por Jung y Adler, aunque no siempre fundados y elaborados científicamente, tuviesen algo que ver con esos niveles olvidados. Más aún, es

<sup>16</sup> Donde más abundan los análisis de sueños es en 22 1966 [1951].

tamos a favor de una actitud no dogmática del psicoanalista, que cuente positivamente con la posibilidad hipotética de la existencia de unos contenidos ni reprimidos ni sexuales, así como de la acción eficaz de otros niveles no estrictamente profundos. En cualquier caso, será la operatividad misma de la praxis curativa la que deberá juzgar sobre la validez de éstas u otras hipótesis. Y esto es, precisamente, lo que Fromm no hace, limitándose simplemente a valerse *aditivamente* de las diversas concepciones del inconsciente que encuentra a mano<sup>17</sup>. En ningún momento se detiene Fromm en un análisis de la verdad inmanente de dichas teorías, de su mutua coherencia, de la verdad trascendente de sus contenidos, de la posibilidad de interpretar todos éstos desde los presupuestos teóricos de cualquiera de ellas, etc. Por lo visto, para Fromm no hay ningún problema en aplicar el sentido y el contenido deseado a las nociones teóricas que otros han elaborado, olvidando que los otros han llegado a sus nociones *observando* hechos y acontecimientos, y que son éstos, y no otra cosa, lo que da el sentido al *constructum logicum*. Fromm cree que el inconsciente es algo así como un pozo, que tenemos en el «alma», en el que podemos meter todo lo que queramos sacar y olvida que no hay otro inconsciente que el que nosotros construyamos lógicamente como una ayuda metodológica necesaria para poder manejar los datos observados. Nada tenemos en contra de la posibilidad de que en nuestro inconsciente «tengan asiento» el «animal», el «caníbal» o el «idólatra». Pero, sí nos gustaría que se nos hiciera ver esto con unos argumentos algo más convincentes que la simple existencia pasada de otros hombres que fueron animales, caníbales o idólatras, por mucho que éstos tuvieran una «naturaleza humana» como la nuestra.

A pesar de lo que hemos dicho de Adler, Fromm se comporta con él de un modo similar que con Rank: no confiesa explícitamente las influencias adlerianas en su propia obra. A lo largo de ésta, es cierto que hace algunas referencias a Adler, pero éstas son siempre generales y se limitan a decir de él que fue un hombre muy «dotado», aunque excesivamente «racionalista». No obstante, y aun contando con este silencio, algunos aspectos de la antropología frommiana arrojan tal similitud con algunos otros del sistema de Adler, que nos cuesta mucho creer que tal similitud pueda reducirse a un simple paralelismo. Pensemos que la llegada de Fromm a América coincide prácticamente con la muerte de Adler (1937) y que, por tanto, se encuentra con un sis-

<sup>17</sup> Cf. 14 1971 [1941], 186; 38 1971 [1970], 20-21.

tema psicológico, de orientación psicoanalista ya elaborado, y además en pleno apogeo entre muchos de los psicoanalistas americanos y, en concreto, totalmente aceptado por Horney y otros, con quienes Fromm se pone en contacto, precisamente, al poco tiempo de su incorporación a la vida americana. Por otra parte, la acogida de las ideas adlerianas por Fromm no sería más que la consecuencia lógica de su concepción inicial del psicoanálisis<sup>18</sup>.

No le pudo costar mucho a Fromm la familiarización con las ideas del primer disidente del círculo freudiano. En primer lugar, porque Adler se inserta en una tradición que se remonta a las más puras esencias de la tradición alemana filosófico-humanista, tradición que nunca vio con buenos ojos el que la psicología científica se valiese de los métodos de las ciencias naturales y biológicas<sup>19</sup>. Las razones de la separación adleriana de la ortodoxia freudiana hay que buscarlas, en última instancia, en la pretendida inadecuación del método determinista y biológicamente orientado para captar y explicar lo específicamente humano. El inicio histórico del rompimiento (1911) fue la publicación en 1907 del famoso *Studie über Minderwertigkeit von Organen*. Adler comenzó sus investigaciones partiendo de la «inferioridad orgánica» que supone para las mujeres la carencia de pene. A partir de aquí, observó que eran muchos los casos en los que personas con alguna deficiencia orgánica desarrollan un extraordinario afán compensatorio. Esta constatación inicial correcta le indujo a la generalización del espíritu de superación, una especie de agresividad reactiva, en todos aquellos niños que tuviesen alguna deficiencia orgánica, cualquiera que fuese. Llegado aquí, no le iba a ser difícil a Adler la total universalización del, por él llamado, *Geltungstrieb*. Pues, ¿acaso no se puede decir que todo niño se siente inferior al menos respecto de sus mayores? De este modo, nos encontramos de nuevo, ahora en Adler, con la inferioridad, inseguridad, soledad, debilidad, etc., que acompañan al hombre desde su nacimiento. En este sentido, aunque desde perspectivas distintas, Rank y Fromm se aproximan mucho a Adler. Sin embargo, según Adler, esta inferioridad inicial no significa una continua «tentación regresiva» de la que sólo pueda escaparse quien asuma su «individualidad». La conclusión de Adler es diferente, totalmente coherente con su teleología, pues para Adler lo huma-

<sup>18</sup> Por otra parte, todos los tratadistas de historia del movimiento psicoanalítico (por ejemplo, Wolman, Brown, Thompson) dan por sentada la probada influencia de Adler en las corrientes que parten de Fromm, Horney y Sullivan: cf. sobre todo James, 1947.

<sup>19</sup> Cf. Ansbacher, 1959; Wolman, 1971, 333-351.



no no es estar determinado desde atrás sino el proyectarse hacia adelante, el que todo el comportamiento humano esté orientado por una meta y una finalidad. De ahí, que esa debilidad o inferioridad del ser humano, como tal, provoque en él un permanente afán de superación, de perfección, de seguridad. Este afán, auténtico *Trieb* innato y connatural, al menos fácticamente, es, precisamente, la meta y finalidad que el hombre persigue en todos sus actos. Esto no significa que la superación sea el motivo abierto de todos los actos humanos, pues con frecuencia debemos encubrirlos a fin de no entrar en conflicto con nuestros semejantes. Por otra parte, esta teleología está también en el proyecto vital neurótico de un modo completamente determinante. Para la escuela adleriana, la neurosis persigue siempre un fin, es un *arrangement*, por medio del cual el enfermo logra, al menos ficticia y sustitivamente, su superación, su triunfo, su éxito, su valimiento. Este es el presupuesto de la psicoterapia. Lo que ésta debe conseguir es que el enfermo deje su meta ficticia y al margen de los verdaderos intereses sociales, y que proyecte otra más acorde con su realización y con la realización de los demás.

Pero, ¿quién asume la tarea de la superación permanente del organismo? Responder a esta pregunta nos sitúa en el centro de una de las nociones adlerianas, que más han influido en el psicoanálisis «americano», en el yo adleriano, en el poder o energía creativa. Adler no estaba de acuerdo con el modelo freudiano de personalidad por la preponderancia asumida en él por el ello. No acababa de ver que la fuerza originaria y primordial del ser humano fuera un ello impersonal. De ahí, que *sin negar* la existencia de unas fuerzas biológicas y de unos factores ambientales, como postulaba Freud, atribuyese a una tercera fuerza originaria, al poder creativo, la dirección de la personalidad total en su movimiento incesante hacia la superación y la seguridad. Este poder creativo sería el elemento constitutivo y diferenciador de lo humano y a él le tocaría integrar todas las otras fuerzas hereditarias y ambientales en la totalidad de la personalidad. De este modo, Adler, aunque reconozca la existencia de la herencia y del ambiente como factores dinámicos, trasladada la perspectiva hacia el yo, puesto que aquellos factores asumen en su sistema un lugar secundario, es decir, en cuanto integrados por el yo en la totalidad, lo cual nos indica, a su vez, que el yo adleriano es algo muy distante del yo freudiano. No obstante, este yo adleriano, como poder creativo que dirige la personalidad toda hacia su objetivo, tiene también su génesis en la primera infancia. En las respuestas iniciales a su propio cuerpo u organismo y al ambiente, el niño

va construyendo su meta vital y el estilo de su camino hacia ella. Así, al construir el niño lo que Adler llama el «estilo de vida», va surgiendo en él ese poder creativo como fuerza que integra las fuerzas hereditarias y ambientales a fin de ponerlas al servicio del estilo de vida. Poder creativo y estilo de vida son, por otra parte, algo completamente peculiar, «individual», de cada individuo. Y no sólo peculiar, pues para Adler el hombre comienza en su infancia un camino y un modo de ser que ya no abandonará jamás. Por esto, la psicoterapia habrá de remontarse a la infancia del neurótico y analizar el plan de vida que proyectó entonces, a fin, claro está, de deshacerlo y sustituirlo por otro que implique una finalidad y un objetivo más acordes con la realidad. No se comprendería totalmente lo que acabamos de decir, si no añadiéramos que para Adler el individuo es una totalidad sin fisuras, que el poder creativo, para bien o para mal, integra todas sus fuerzas y dimensiones poniéndolas al servicio del estilo de vida y del objetivo. Cuerpo y psiquismo, consciente e inconsciente, amor y odio, sadismo y masoquismo; en una palabra, todo que pueda encontrarse en una persona está integrado en el movimiento propio de cada individuo hacia la superación permanente.

Aparte de las resonancias que puedan encontrarse del poder creativo en Rank y Fromm, es evidente que tanto esta idea como las restantes sobre la superación y búsqueda incesante de seguridad y perfección, sobre la totalidad de la personalidad, sobre el yo, etc., tuvieron un eco importante en la obra de Fromm, Horney y Sullivan. No obstante, hemos de decir que las ideas teóricas de Adler adolecen de la misma falta de fundamentación empírica que hemos encontrado en Rank, aunque esto no signifique que Adler no haya contribuido a la psicología con una serie de observaciones empíricas y teóricas mucho más importantes que las de Rank. En concreto, ¿esa pretendida soledad, debilidad, inferioridad o inseguridad es realmente una fuerza *psicológica universal* que mueve a todos los hombres a luchar incesantemente por superarse? ¿o acaso no será, considerada en su *universalidad*, más que una idea explicativa de la situación humana? Pero, ¿esta situación humana puede caracterizarse *psicológicamente* por ser una lucha incesante por la superación? ¿todos los hombres y en todas sus situaciones y circunstancias no hacen otra cosa que esforzarse por llegar a ese objetivo? Y respecto a la energía o poder creativo, ¿es realmente en todos aspectos originario? Pero ¿y qué es? ¿cómo integra y conduce? ¿por qué integra así y no de otra manera? ¿por qué impone este estilo de vida y no otro? ¿por qué persigue este objetivo concreto y no otro? Además,



¿realmente, integra tan absolutamente? Por otra parte, ¿teleología y determinismo se excluyen? El hombre proyecta, ciertamente, pero ¿desde cero?

No nos hubiésemos detenido en Adler por todo lo que llevamos dicho, a pesar de que pueda ayudarnos para una mejor comprensión del sistema frommiano. Si hemos hecho esta breve introducción al sistema adleriano es porque queríamos llegar a otra parte del mismo; a la sociabilidad. Aparte del influjo que pudo tener esta idea adleriana, junto a la de los roles sociales de G. H. Mead, en los sistemas de Horney y Sullivan, queremos hacer hincapié en la necesidad que tenía Fromm de acudir a algún sistema psicológico que pusiera de relieve los aspectos «sociales» del psiquismo humano. El ambiente americano se lo iba a ofrecer. Además de la efervescencia antibiologista que habían creado los escritos de Dewey y Mead, entre otros, nos encontramos con un sistema psicoanalítico, como el de Adler, que no era ajeno a esa tendencia. Esta necesidad, que acabamos de mencionar, es bien explicable si consideramos la insuficiencia del sistema rankiano, de su creatividad y de su individualidad, para dar razón psicológica de los aspectos sociales del hombre productivo, de la naturaleza humana o, si se quiere, del inconsciente. Si la naturaleza humana no fuera social, ¿no conduciría el despliegue de las potencialidades humanas a una «individualidad» plena, pero de carácter asocial? Escribe Cencillo refiriéndose a Freud y Adler:

Las reacciones de ambos autores a raíz de la primera guerra mundial dan muestra de sus respectivos temperamentos: mientras Freud publica *Más allá del principio de placer* (1920), donde llega a la conclusión del «instinto de muerte», establece Adler en el prólogo a la segunda edición de su obra fundamental *Über den nervösen Charakter* (1912, 21919) el «sentido comunitario» (*Gemeinschaftsgefühl*) como el elemento básico de la estructura de la personalidad <sup>20</sup>.

Dos años después, escribe Adler su *Menschenkenntnis*, en la que desarrolla sistemáticamente la idea de la estructura social del alma humana, a partir de la vida misma del niño y de sus relaciones con el ambiente. Esta obra recoge una serie de conferencias del año trece y fue traducida en Londres (*Understanding human nature*) el año 1926 con gran éxito editorial. Por fin, el año 1928 fue traducida también en Nueva York para pasar a ser la obra de Adler de más difusión en América. No faltan en Adler

<sup>20</sup> Cencillo, 1971, 113.

unos ataques a Freud similares a los de Dewey contra los instintivistas, para pasar después a argumentar en favor de la naturaleza social del hombre. Los argumentos ya los conocemos. El hombre es un ser solo e inseguro, de ahí que tuviese que adaptarse a esta circunstancia. Pero, ¿cómo? No sólo viviendo en sociedad y creándose una cultura, sino modificando socialmente sus mismas fuerzas innatas e imprimiéndoles un «sentimiento originario». Así, pues, para toda la escuela adleriana «el *Gemeinschaftsgefühl*» es un impulso innato que conduce a los hombres a vivir socialmente solidarios. En esta perspectiva, y según el mismo Adler, el proceso de socialización tendría un sentido. Pero ¿cuál? Simplemente, el de desplegar este impulso hacia la solidaridad más allá de su estudio inicial y sometiendo el afán de superación a su iniciativa. Es decir, la educación sería, en cierto sentido, un hacer ver al individuo que su proyecto de vida alcanzará la seguridad pretendida si se funda en su naturaleza social. El individuo tiene que caer en la cuenta de que la seguridad real, no la neurótica y ficticia, se encuentra sólo superándose pero en sociedad, buscando la propia perfección al mismo tiempo que la de los individuos. No cabe duda de que también aquí cabría hacerle algunas preguntas a Adler. Por ejemplo, ¿el que el hombre sea un ser en sociedad desde su nacimiento, significa lo mismo que tener una sociabilidad innata? ¿cómo explicar con una tal sociabilidad un proceso de socialización tan largo, complicado y tantas veces fallido? El «ser social» es un existencial humano, pero ¿puede deducirse de ahí que el hombre llega al mundo con algo más que con una necesidad de sus semejantes para poder satisfacer sus necesidades biológicas? Son cuestiones que al plantearse a Adler se las planteamos también a Fromm, porque éste no va a hacer otra cosa que repetir las ideas de Adler sobre la naturaleza social del hombre como compensación de su soledad e inseguridad. Por esto, queremos añadir algo más. También Fromm va a argüirle a Freud que el hombre es un ser constitutivamente social y no como él pensaba un «ser cerrado» que luego acudía a los demás para satisfacer sus pulsiones. ¿Hasta dónde puede reprochársele esto a Freud? Estimamos que en absoluto si nos situamos en el nivel *pulsional y genético*, nivel desde el que Freud considera al recién nacido. A este nivel el planteamiento es correcto porque el niño no busca más que el placer derivado de la satisfacción de sus necesidades. Esto supuesto, tampoco es cierto que Freud descuidase los factores sociales y ambientales, puesto que, según él, el individuo se socializa a través del proceso de interacción entre unas pulsiones que buscan su satisfacción y una cultura que —con



todas sus ambigüedades— ha de socializarlas a fin de hacerlas humanas. En un sentido tienen validez, sin embargo, los reproches de Fromm y Adler. Nos referimos a una perspectiva que ya hemos señalado anteriormente. Incluso algunos psicoanalistas ortodoxos han reconocido que la perspectiva genético-pulsional se apodera con frecuencia de las «relaciones objetales» en el sistema psicológico de Freud, que en este sentido puede decirse que es una *one-body-psychology*<sup>21</sup>. Freud no habría tematizado suficientemente, que llega un momento en el que la pulsión puede buscar no sólo el placer en el objeto, sino el objeto mismo y por sí mismo. De ahí, que muchos psicoanalistas, sin renunciar al sistema freudiano, hayan dado un mayor tratamiento a las «relaciones objetales» como tales. No obstante, hemos de decir que, aunque el hombre, pueda buscar su «objeto» por sí mismo, no conviene olvidar que esta búsqueda no es ajena, normalmente, a la búsqueda del placer en él. Es cierto que el ser humano puede interesarse en un «objeto» sólo por motivos éticos o superiores y en contra de su interés pulsional. Pero no lo es menos algo que ocurre frecuentemente, que busque su objeto sólo por el placer. Y esto a pesar del *Gemeinschaftsgefühl*. Una pregunta final a Fromm y a Adler: ¿cómo integrar en ese sentimiento innato toda la serie de represiones, inhibiciones, sublimaciones, transformaciones, en una palabra, que han de sufrir los impulsos innatos del hombre, precisamente, para socializarse?

Retornemos ahora a las bases de la antropología frommiana. El punto de partida era la soledad constitutiva del hombre, idea compartida por Rank y Adler. Según Rank, esta soledad tienta regresivamente y empuja hacia la vieja unión. Pero el hombre no debe volverse atrás, sino desplegar su individualidad. Esta tarea de despliegue le toca a la «voluntad» (yo) y para llevarla a cabo ha de superar las tres uniones tentadoras, la de la madre, la del sexo y la de la sociedad. Todo parece indicar que Fromm se identifica totalmente con estos aspectos del sistema de Rank. Pero Fromm tiene que ir más allá de Rank si quiere dar viabilidad psicológica a su modelo del hombre productivo y genérico. La razón es clara: Rank no valora los aspectos sociales más que negativamente. Fromm puede aceptar que el hombre plenamente individualizado tenga que superar una sociedad que está alienada, pero su hombre ha de ser un hombre relacionado. Fromm acude, entonces, a la noción de inconsciente, lo que le permite afirmar

<sup>21</sup> Cf. en Laplanche - Pontalis, 1971, *objeto y relación de objeto*, 269-273 y 374-378.

que el hombre, al menos inconscientemente, es la «especie humana», que en él vive todo lo que el hombre ha sido y será. Para esto se vale del inconsciente colectivo de Jung. Pero esto es insuficiente porque hace falta que esa colectividad tenga además un orden, una forma, es decir, que esté «socializada». En este sentido, se va a valer de Adler, sobre todo, para demostrar que el hombre por naturaleza es un ser social. Demostrado esto, no le será difícil a Fromm poder decir que la realización de la «individualización» del hombre es, al mismo tiempo, la realización de su armonía con los demás hombres y con la naturaleza, puesto que realizar la naturaleza humana es, entonces, la realización de una naturaleza que es social y sociable.

Pero comparemos por un momento la actitud de Fromm con la de Adler. Adler deduce dos sentimientos básicos de la soledad radical del hombre, el *Geltungstrieb* y el *Gemeinschaftsgefühl*. Hablando desde una perspectiva dinámica, diríamos que el conflicto psíquico es, según Adler, el conflicto entre estas dos tendencias innatas. La superación tiende a olvidar la sociabilidad y el individuo ha de lograr que su estilo de vida armonice debidamente ambas tendencias, haciendo que los anhelos superatorios acepten la realidad social en todas sus dimensiones, supeditándolos, si es necesario, a ella. Parece evidente que este aspecto de la psicología de Adler no podía agradarle demasiado a un Fromm que no ve en la sociedad más que intereses ajenos a la «humanidad». Esto nos hace pensar que cuando Fromm acusa, casi compasivamente, a Adler por racionalista y optimista ingenuo —parecido a como hace con Marx porque no supo apreciar los defectos «caracterológicos»— se refiere a esta especie de «adaptacionismo». Adler habría visto, así, con profundidad que el hombre es un ser social, pero habría sido un ingenuo al pensar que el hombre se puede realizar como ser social adaptándose a la sociedad histórica.

¿Cuál es el sentido auténtico de la dicotomía frommiana, de ese profundo conflicto en que vive el hombre? El hombre está solo. Esto significa para Fromm, en primer lugar, que el hombre ha de asumir su soledad desplegando sus potencialidades; el problema está sólo en que las capte. Significa, en segundo lugar, que el hombre no puede vivir sin sus semejantes a fin de hacer tolerable su soledad; ahora bien, si vive sus potencialidades tendrá que vivir de nuevo la soledad, ya que los semejantes reales están alienados; y si se decide a vivir con éstos no podrá vivir su verdadera naturaleza. Ante este dilema, no es extraño que el hombre se vea tentado continuamente a regresar a estadios su-



perados de unión con los demás y con la naturaleza. ¿Qué solución nos ofrece Fromm?

#### 4.3. *La liberación frommiana*

Fromm insiste a lo largo de toda su obra, y con razón, en que Marx y Freud han sido los dos científicos que más han contribuido a la liberación del hombre de las fuerzas irracionales que le atentan. Los dos, aunque con distintos métodos y perspectivas, acertaron a ver que el hombre, a pesar de su orgullosa conciencia de libertad, es un juguete de fuerzas impersonales. Sin embargo, a pesar de que calaron tan hondamente en la esclavitud humana, ninguno de los dos cayó en el fatalismo; ambos creyeron en la posibilidad de liberar al hombre por el hombre mismo. Pero, ¿qué medios nos legaron Marx y Freud para lograr esta liberación?

Sólo podrá lograr libertad y salud (el hombre) percatándose de estas fuerzas motivadoras (esclavizantes) —es decir, de la realidad— y así podrá convertirse en el amo y señor de su vida (dentro de las limitaciones de la realidad) en lugar de ser esclavo de fuerzas ciegas<sup>22</sup>.

Sin duda, que el tratamiento psicoanalítico comienza por un cierto «percatarse». Sin duda también, que toda praxis social y revolucionaria comprende un momento de «análisis de la sociedad». Pero, ¿acaba todo ahí? ¿Qué nos va a añadir Fromm? Que no nos diga nada más del método freudiano de liberación no nos puede extrañar. Pero, ¿y de Marx? Conociendo ya la opinión de Fromm sobre los aspectos políticos de Marx, no debemos esperar nada que nos encamine hacia una praxis política del tipo que sea. La fuerza y el poder son soluciones burguesas y, por tanto, detestables. Fromm vuelve, no obstante, a la idea de la determinación social de la conciencia, la gran aportación de Marx, con el fin de desarrollarla psicológicamente, como hizo con la «naturaleza humana». De este modo, Fromm nos ofrecerá los fundamentos de su solución a la dicotomía humana.

¿Cómo consigue la sociedad determinar la conciencia del hombre? O lo que es lo mismo, ¿cómo logra la sociedad que sólo afloren al consciente algunos elementos de la naturaleza humana, de su inconsciente? O con palabras del mismo Fromm, ¿«cómo

<sup>22</sup> 32 21968 [1962], 96.

opera este filtro social, y cómo éste es permeable a ciertas experiencias mientras a otras les impide el paso a la conciencia?»<sup>23</sup>. Según Fromm los aspectos de este filtro son tres: el «idioma», la «lógica» y los «tabúes». Pero, sin duda «la tercera parte del filtro social es la más importante, ya que es la que no permite a ciertas emociones llegar a la conciencia y que tiende a expulsarlas de este ámbito, si es que han logrado penetrar a él. Está formada por tabúes sociales que declaran inadecuadas ciertas ideas y emociones además de prohibidas y peligrosas y que impiden a estas emociones llegar al nivel de la conciencia»<sup>24</sup>.

A la luz de esto, ¿dónde se encuentra la liberación frommiana? Realmente, en primer lugar, en percatarnos de las fuerzas que nos esclavizan, es decir, en percatarnos de que la sociedad a través de su filtro nos impone la «conciencia» que ella quiere según sus intereses, permitiendo que sólo salgan de nuestro inconsciente los contenidos acordes con ella. Pero, percatados de esto, hemos de ir más allá; hemos de llegar a la humanidad que llevamos dentro porque si llegamos a experimentar esta humanidad no tendremos miedo a la soledad que nos imponga la sociedad. El problema está, pues, en trascender nuestra sociedad, «en discernir la forma en que ésta favorece o dificulta el desenvolvimiento de las potencialidades humanas», para poder «entrar en contacto con la propia humanidad»<sup>25</sup>. Liberar es, pues, liberar «de» la sociedad «para» la humanidad que está asentada en nuestro inconsciente. Es verdad, que esto nos llevará a una soledad, pero será una soledad aparente, porque estaremos en contacto con la humanidad que llevamos dentro; por otra parte, «en la sociedad plenamente humanizada no habrá necesidad de represión, por lo tanto no existirá inconsciente social. Según Freud, la represión aumenta a lo largo del proceso de evolución social; según Marx, éste disminuye durante dicho proceso»<sup>26</sup>. Así, pues, esperemos confiados, porque la sociedad humanizada está a la vuelta de la esquina y, entonces, los que hoy son ya productivos no sufrirán, ni siquiera por la alienación circundante. ¿Hemos de detenernos en enjuiciar una solución tan irracional al problema de la liberación humana?

No obstante, nuestro desarrollo nos ha servido para comprender el lugar que ocupa el carácter social en la antropología de Fromm:

<sup>23</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 111.



el de ser una pura coraza de la naturaleza humana. Es verdad que deja que algunos contenidos del inconsciente pasen a ocupar un lugar en la conciencia, pero estos contenidos siempre son parciales y raramente los más próximos a las auténticas emociones humanistas, a «la realización de la experiencia del humanismo». De ahí, que, como dirá Fromm, la tarea del psicoanálisis humanista sea liberar del carácter social para ponernos en contacto con la humanidad. No deja de ser interesante que Fromm llegue a la misma conclusión a que llegó Reich. Los dos han sido hombres que han confiado ilimitadamente en la naturaleza humana. Los dos han sido igualmente incapaces de ver en la sociedad otra cosa que no sea maldad. Los dos han sido psicólogos del carácter. ¿Qué importa, entonces, lo que haya en esta naturaleza? ¿Qué importa si para Reich ésta era sexual y para Fromm «humana»?

Para otra cosa nos ha servido también nuestro largo caminar. Para comprender la insistentemente confesada, aunque poco explicitada, vinculación de Fromm a Spinoza<sup>27</sup>. Fromm comienza por reconocer que Spinoza fue un «determinista». La mejor razón para creerlo es que él mismo lo dijera<sup>28</sup>. Además Spinoza mismo nos dijo por qué, a pesar de todo, nos creemos libres:

Tenemos conciencia de nuestros deseos, pero no tenemos conciencia de los motivos de nuestros deseos. De ahí que creamos en la libertad de nuestros deseos<sup>29</sup>.

Sin embargo, según Fromm, quedarse en el determinismo significaría no comprender adecuadamente a Spinoza, ya que supondría pasar por alto el otro aspecto de su filosofía. Como dice Fromm, ¿es que no significa algo a este respecto el que Spinoza escribiera una «ética»? La cuestión no es difícil. Spinoza, como Marx y Freud, vio la determinación de la conducta humana, pero pretendía cambiar y transformar.

Para Spinoza, la tarea del hombre, su objetivo ético, es precisamente reducir la determinación y alcanzar el óptimo de libertad. El hombre puede hacerlo conociéndose a sí mismo, transformando

<sup>27</sup> Es mucho lo que nuestro trabajo debe a las sugerencias y apoyo del profesor Esteva, sugerencias verdaderamente inestimables dado su profundo conocimiento de la persona y obra de Fromm. Si nos hemos decidido a dedicar unas páginas a poner de relieve la vinculación de Fromm a Spinoza, se debe precisamente al profesor Esteva, quien nos comunicó la gran simpatía que siente Fromm por la obra spinoziana.

<sup>28</sup> Cf. 34<sup>a</sup> 1970 [1964], 170.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 171.

las pasiones que lo ciegan y lo encadenan, en acciones («afectos activos») que le permitan obrar de acuerdo con su verdadero interés como ser humano.

Y para fundamentar lo dicho, Fromm añade una cita tomada del mismo Spinoza:

Una emoción que es una pasión deja de ser una pasión cuando nos formamos una imagen distinta y clara de ella<sup>30</sup>.

Así, pues, Spinoza cree en la libertad y en su posibilidad, sólo que se da cuenta de que no es algo dado, sino una tarea que exige conocimiento y esfuerzo. Tarea difícil, desde luego, como lo demuestra el que la mayoría de los hombres seamos, como dice Spinoza, «ignorantes», es decir, «arrastrados sólo por los deseos». Pero, los esfuerzos por llevar a buen término esta tarea bien merecen la pena, ya que «el hombre sabio, en cuanto se le considera como tal, apenas si es perturbado en su espíritu, sino que, siendo consciente de sí mismo, y de Dios, y de las cosas, por cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera aquiescencia de su espíritu»<sup>31</sup>.

Para acabar, digamos que los deseos de aproximar a sus tres grandes maestros de la «liberación», le conducen a Fromm a emitir algunas afirmaciones no exentas de un cierto atrevimiento. Así, por ejemplo:

Spinoza, fundador de la psicología moderna, que ve los factores que determinan al hombre, escribe, sin embargo, una *Ética*... Si la obra de Spinoza es un tratado encaminado a la salvación del individuo (salvación significa conquista de la libertad por el conocimiento y el trabajo), la intención de Marx es también la salvación del individuo. Pero mientras trata de la irracionalidad individual, Marx amplía el concepto<sup>32</sup>.

Al parecer, Fromm cree que el hecho de que Spinoza hablase de unas «pasiones» que encadenan el alma, es suficiente para adjudicarle el título de «fundador de la psicología moderna»; Freud no habría hecho más que seguir elaborando científicamente la intuición spinoziana. Uno se pregunta por qué Fromm no le ad-

<sup>30</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 173-174.



judica el título a Sócrates o Platón, a cualquier tratadista ético de los estoicos, a santo Tomás o a Suárez. Algo parecido podemos decir con respecto a Marx. ¿El que la tarea ética exija gran esfuerzo justifica la introducción del concepto de trabajo en este contexto? ¿qué sentido puede tener aquí decir que lo que hizo Marx fue ampliar el análisis de la irracionalidad? Lo cierto es que, de este modo tan sencillo, la aportación de Marx y Freud a la liberación del hombre es insertada por Fromm en el contexto spinoziano. La obra de éstos queda reducida, así, al simple descubrimiento de los instrumentos adecuados para el *conocimiento* de las cadenas de la ilusión. Conocidas por el esfuerzo de la razón —ésta sería la praxis frommiana—, las cadenas dejan de ser cadenas y la verdad liberadora se impone por sí misma. Pues, como dice Fromm parafraseando a Spinoza:

Y su concepto de ética es precisamente el de la conquista de la libertad. Esta conquista es posible por la razón, por las ideas adecuadas, por el conocimiento, pero sólo es posible si el hombre hace el esfuerzo con más trabajo que el que la mayor parte de los hombres están dispuestos a hacer<sup>33</sup>.

A la hora del análisis interpretativo de su maestro Spinoza, Fromm no va más allá de estas breves y desangeladas líneas, limitándose siempre a hacer unas alusiones generales y sin contexto alguno. En este sentido, nos está absolutamente vedado cualquier intento que sonase a algo así como un análisis de la visión frommiana de Spinoza. No obstante, partiendo del hecho de la existencia de una cierta vinculación, no creemos que carezca de sentido poner de relieve algunos puntos de contacto entre Fromm y Spinoza, a fin de comprender mejor la obra, ya que no de éste, al menos de aquél.

Fromm lee a Spinoza con el criterio de *su* verdad, el «humanismo radical». ¿En qué consiste exactamente?

Por humanismo radical entiendo una filosofía global que insiste en la unicidad de la raza humana; en la capacidad del hombre para desarrollar sus propios poderes, y para llegar a la armonía interior y establecer un mundo pacífico... considera como fin del hombre la completa independencia, y esto implica penetrar a través de las ficciones o ilusiones hasta llegar a una plena conciencia de la realidad. Implica, además, una actitud escéptica respecto del empleo de la

fuerza; precisamente porque, a lo largo de la historia del hombre, la fuerza ha sido, y sigue siendo (al crear el temor) lo que ha predisposto al hombre para tomar la ficción por la realidad, las ilusiones por la verdad<sup>34</sup>.

Las fuentes auténticas de este humanismo radical las encuentra Fromm en la biblia y, en general, en las grandes religiones, desde las cuales ha pasado a las corrientes humanistas del renacimiento y la ilustración. A partir de aquí, no resulta difícil la interpretación frommiana del concepto de Dios. Este no habría sido más que la expresión, «históricamente condicionada, de una experiencia interior», de la experiencia de nuestras capacidades humanas, de nuestra propia realidad «humanista». Bajo esta perspectiva, podemos decir que Fromm acepta la crítica de la religión en cuanto crítica del *concepto* de Dios, pero no de la *realidad* de Dios. La realidad significada por el concepto de Dios era la realidad misma del hombre. Superadas ya las condiciones socioeconómicas que hicieron posible tal concepto, ha llegado la hora de conocer la auténtica verdad, el hombre.

¿Qué nos sugieren estas afirmaciones? En primer lugar, que Fromm parece haber quedado muy impresionado por la lectura de la parte III de la *Ética*. ¿No nos dice allí Spinoza que cada cosa, en cuanto es, tiende a perseverar indefinida e infinitamente en su ser y que este conato es la esencia de su ser? Pero, si el ser de las cosas es el conato de ser siempre, ¿la esencia del hombre no será —desde una perspectiva racionalista— querer ser eternamente sabiéndolo? No se nos oculta que carece de sentido una lectura de Spinoza que prescindiera de todo el trasfondo —trasfondo por él mismo tematizado— filosófico, metafísico, religioso, teológico y aun místico de su obra, cosa que hace Fromm. Sin embargo, es interesante constatar que tras su lectura de Spinoza, Fromm no ha sentido ningún escrúpulo o reparo en trazar la imagen de un hombre, que no sólo es lo que «debería ser», sino lo que debería ser para ser realmente lo que *desea* ser.

Por otra parte, a Fromm no le puede haber costado mucho prescindir por completo de todo el contexto metafísico y teológico de Spinoza. Más bien, esta precisión es una exigencia para él. Sin duda, que una de las razones principales de las simpatías de Fromm por Spinoza es la vinculación de éste con la tradición veterotestamentaria judía. Pero, ¿qué puede significar para Fromm el que Spinoza haya llegado desde un punto de partida religioso a ser

<sup>33</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>34</sup> 36 1971 [1966], 19.



un «ateo de sistema» (Bayle) sin dejar de ser un «ebrio de Dios» (Novalis)? Conociendo su interpretación de la historia del concepto de Dios, Fromm no ha podido ver en Spinoza más que la realización del tránsito de la trascendencia a la immanencia. Spinoza ha seguido llamando a Dios Dios, pero al afirmar que Dios es el ser de todas las cosas, la substancia única, ha dado un gran paso hacia ese «humanismo radical», que no es más que un sistema «ateo», pero realmente «ebrio» de Dios. Ahora bien, si Spinoza no pudo llegar a formular humanísticamente la realidad divina por haber vivido en una época históricamente «inmadura», esto no significa que nosotros no podamos hacerlo, conociendo ya, como conocemos, la «verdad» a la que apuntaban sus enunciados. A partir de aquí Fromm se va a apropiarse de Spinoza omitiendo cualquier referencia metafísica, religiosa e histórico-filosófica y va a leerlo selectiva y «humanísticamente». Jean Colerus en su famosa vida de Spinoza decía de él:

Cuanto más conocemos a Dios más dueños somos de nuestras pasiones y que en este conocimiento se encuentra el perfecto sosiego del espíritu y el verdadero amor a Dios, en lo que consiste nuestra salvación, que es la felicidad y la libertad <sup>35</sup>.

¿No atribuiríamos estas líneas a Fromm, si en lugar de Dios ponemos hombre? Pero, claro, la cuestión es si tiene sentido y es coherente una tal «sustitución», puramente nominal, en un contexto que prescinde completamente de la perspectiva, bajo la cual sitúa a Spinoza su propio lugar en la historia de las ideas. Es cierto que Spinoza pone en el conocimiento de la «verdad» el origen de la virtud y de la felicidad. Pero el conocimiento liberador es sólo tal conocimiento si es *sub specie aeternitatis* (V, 29 Sch.), es decir, si se toma conciencia de nuestra propia realidad en cuanto dependiente de Dios, en quien la perfección es la misma cosa que el ser, y en cuanto formamos una unidad con la «naturaleza». Esto significa que nuestra alegría y felicidad dependen de nuestro conocimiento de Dios, como conocimiento de Dios como ser eterno (y no sólo presente) (V, 33) y que cuanto más aumente en nosotros este conocimiento más felices seremos al conocernos mejor a nosotros mismos y a Dios (V, 31 Sch.). Esto da un sello inconfundiblemente estoico a la concepción ética de Spinoza con su acentuación del conocimiento de nuestra unión con la naturaleza como verdadero medio de alcanzar la virtud y la felicidad. Pero

<sup>35</sup> Citado por Chevalier, III, 1963, 267.

no se agota aquí la perspectiva spinoziana y, en concreto, la de su concepción del conocimiento. No debemos olvidar que, para él, «crear y conocer perfectamente es todo uno» (V, 36). Este conocimiento perfecto nos sitúa ya en un contexto estrictamente racionalista, que sólo acepta como conocimiento verdadero el perfecto, modo matemático. Tal conocimiento de la verdad sólo es posible, si se está en ella, de ahí que las ideas claras y distintas del alma humana sean tan verdaderas como las de Dios. Ahora bien, si tenemos en cuenta que conocer y pensar la verdad es crearla, esto significa que conocerla es lo mismo que ser uno con la esencia de Dios, lo único verdaderamente real y liberador. Es a partir de aquí, desde donde hay que entender las afirmaciones de Spinoza sobre la libertad humana como aceptación de la necesidad total y universal o, lo que es lo mismo, como experiencia de nuestra eternidad en Dios (V, 23). Nuestra libertad no es otra que vernos a nosotros mismos y a todo bajo su aspecto divino y necesario.

Por muy somera que sea nuestra síntesis, creemos que es suficiente para captar el contexto metafísico y teológico, desde el que reciben sentido los enunciados spinozianos sobre el «conocimiento de la verdad» como medio de emancipación humana. Ahora bien, ¿lo que puede tener sentido desde una experiencia metafísica y religiosa, sigue teniéndolo a partir de un contexto sociopsicológico ajeno a aquélla en algo más que en el nombre?

No menos problemática que esta «interpretación» de Spinoza es la ambigüedad que confiere Fromm a su concepción de la emancipación humana con sus continuas apelaciones a Marx y Freud. Fromm se ha quedado con el «método spinoziano» de liberación ética del hombre: el conocimiento de la verdad. Tras comprender abstracta y formalmente ambos conceptos, conocimiento y verdad, Fromm centra toda tarea liberadora en el conocimiento de las infinitas posibilidades humanas. A este método lo llamará «psicoanálisis humanista». Pero, ¿qué sentido puede tener llamar psicoanálisis a un método que desatiende en absoluto todos los niveles pulsionales de la personalidad? ¿cómo reestructurar una personalidad rota sin reestructurarla a este nivel, por un simple percatamiento de nuestras infinitas posibilidades? ¿es que la praxis psicoanalítica no ha puesto suficientemente de manifiesto que el simple conocimiento, aun de los mecanismos pulsionales, es insuficiente para liberar cualquier personalidad? El hombre siempre se mueve en el horizonte infinito del ser y del anhelo de felicidad, pero ¿deja por esto de moverse dentro del ámbito concreto y limitado que le impone su equipo biológico y su determinación



familiar, social y cultural? Algo parecido hemos de decir si pasamos a Marx. ¿Por qué este deseo de hermanar a Marx y Spinoza en un punto en el que precisamente no pueden estar más distantes? No es Fromm el primero en recordar los puntos de contacto entre ambos<sup>36</sup>, pero ¿puede pensarse en algo más opuesto a los deseos de transformar el mundo por la praxis humana que la ética estoica y resignada de Spinoza?

No queremos cerrar esta referencia a Spinoza sin explicitar más marcadamente otro punto de contacto. Se trata de la concepción frommiana de la libertad, tan transida en todos aspectos por la necesidad, como en el mismo Spinoza. Recordemos la ausencia de toda mediación de la libertad en la elaboración ética de Fromm. Para éste, el hombre siempre obra bajo la necesidad del «carácter social» o de la «naturaleza liberada». El hombre es bueno o malo según tenga un carácter bueno o malo. De ahí, precisamente, la atribución de una valoración ética a niveles de la personalidad que son previos a tal tipo de valoración. Toda la obra de Fromm adolece del mismo defecto: de identificar la libertad con la «libertad para»; es decir, de tomar como auténtica libertad únicamente la que se identifica con la necesidad, la libertad objetiva final de la ética spinoziana, que en la obra de Fromm es lo mismo que decir que la libertad escatológica o la libertad «comunista». Para Fromm, el hombre está determinado por la maldad de su carácter social y contra esta maldad no ve más arma que la determinación por su naturaleza buena. De ahí, que todo el método liberador de Fromm se centre en la expansión de las propias potencialidades, en la experiencia de la propia pertenencia al reino de la eternidad y de la necesidad. Desde la perspectiva escatológica de Fromm no hay resquicio alguno para la libertad histórica. Ni para alguna otra libertad. Porque cuando se parte de la experiencia de la libertad histórica se anhela la realidad escatológica como reino de la libertad en la necesidad. Pero, cuando el punto de partida es la realidad escatológica, la realidad histórica no puede aparecer más que como *carencia* de plenitud, de bondad y de libertad.

En Fromm las idas y venidas a sus «fuentes» son constantes. ¿Adónde nos llevará ahora su relampagueante zig-zag? No cabe duda, y esto es fundamental, que la realidad psicosocial americana le reafirmó a Fromm en el camino revisionista que había emprendido con el psicoanálisis. En una sociedad llamada «opulenta»

<sup>36</sup> Ni el último. Pero, que nosotros sepamos, los intentos de acercamiento entre Spinoza y Marx nunca han apuntado en la dirección elegida por Fromm.

parece un hecho probado que las pulsiones del ello dejan de ser problema, al menos aparentemente. Sobre todo, si problema es, únicamente, la insatisfacción libidinoso que Freud encontraba en sus pacientes. Es explicable, pues, que Fromm, como tantos otros psicoanalistas, acabasen por retirar definitivamente sus miradas de un ello presuntamente satisfecho y cuyas exigencias y necesidades no eran experimentadas como problema por el yo de sus pacientes<sup>37</sup>.

A la cuestionabilidad del ello psicoanalítico se añadía, además, la de la instancia represora, el superyó. El superyó paternal, autoritario, tiránico y dominante, que Freud había encontrado en sus neuróticos, no aparecía por ninguna parte a pesar de la multitud de pacientes americanos. ¿Cómo iban a encontrarse satisfechas las pulsiones del ello si hubiesen tenido sobre sí la tutela tiránica del superyó? ¿cómo sería posible la movilidad y el cambio social con unos individuos «dirigidos internamente» (Riesman)? En este punto, Fromm y los restantes revisionistas se habían mostrado también como unos buenos observadores. Realmente, el superyó, tal como lo describe Freud, no es un fenómeno universal.

El verdadero problema se plantea, como apunta Castilla del Pino, más allá de la constatación, en la interpretación de lo observado. ¿Se trata de unos hechos que exigen la «revisión sociológica» del sistema freudiano o, por el contrario, éste ofrece unos postulados teóricos, con cuya ayuda es posible una lectura no menos objetiva y quizá más profunda de los mismos, lectura que además los hace asumibles por una teoría tan coherente como la freudiana? ¿Es que puede hablarse de auténtica satisfacción del ello porque un superyó débil y difuso le haya liberado de todo control aparente? ¿qué liberación sexual es ésa que erotiza en lugar de deserotizar y cosifica el sexo en lugar de personalizarlo? ¿cómo se puede decir que el ello ha dejado de ser problema en una sociedad donde la droga, la delincuencia, etc., son problema? ¿es que la inseguridad tan tematizada por Fromm y los demás revisionistas es ajena a un ello, que no sólo no tiene menos fuerzas que en la sociedad vienesa, sino que además las tiene más descontroladas y próximas a la superficie? Por otra parte, ¿el que la «autoridad anónima» —como certeramente la llama Fromm— de la «estructura social» haya suplantado a la autoridad parental no significa que esa autoridad sigue dirigiendo desde dentro, a su manera, al ello y al yo? ¿más difusa y débilmente, pero no menos eficazmen-

<sup>37</sup> Para estas reflexiones y las que siguen, cf. Adorno, 1952-1953; Castilla del Pino, 1971, sobre todo, 109 s; Marcuse, 1955 y 1968, 219-250.



te, no es también el superyó el que le marca las pautas de conducta pertinentes a la sociedad, a nuestro yo? ¿cómo sería posible la aceptación por parte del yo de las metas y objetivos impuestos por la «sociedad» sin un superyó que favoreciese una movilidad hermanada con el conformismo?

A un humanista como Fromm, que llegaba de Europa con una fuerte dosis de desprecio hacia los niveles biológicos y pulsionales, tales cuestiones no podían plantearse. Desde su perspectiva, la única interpretación coherente de la realidad observada en América era el abandono definitivo de tales niveles de la personalidad. Más, cuando los pacientes americanos, como era de esperar, llegaban a los consultorios psicoanalíticos guiados por un yo inseguro, aburrido y que, en última instancia, apenas sabía quién era y para qué estaba en el mundo. A un ello a flor de piel y a un superyó sin identificaciones con normas concretas, se añadía un yo orientado a una realidad que, lejos de ser reconfortante y fácil, era cada vez más competitiva y exigente. ¡Qué duda cabe, que un yo psicológicamente débil y sin apenas apoyo intrapsíquico se experimenta ante la móvil, inestable y competitiva sociedad de masas como algo inseguro, débil, carente de identidad y de sentido! Por esto, es perfectamente comprensible que, abandonados el ello y el superyó, las miradas compasivas y humanistas de Fromm se concentrasen en el yo y en el peso insoportable que suponía para él la sociedad, que como contrapartida de su movilidad y espíritu competitivo no ofrecía otra cosa que unas relaciones humanas más o menos cosificadas y unos objetivos artificialmente creados, con el fin de mantener a ese yo en fuga continua de sí mismo.

Esta conciencia creciente del peso traumatizante de la sociedad sobre el yo psíquico explica, así, el olvido por parte de Fromm y de otros revisionistas freudianos de la interacción entre las instancias intrapsíquicas de la personalidad. Para ellos, el conflicto hay que situarlo fuera de la personalidad, entre el yo y la sociedad. La consecuencia lógica de este enfoque es que el problema de la salud y de la neurosis se plantea simplemente en términos de adaptación y desadaptación. El neurótico es el desadaptado, y desadaptado porque la sociedad le impone un «stress» que no puede tolerar. Ante esto, ¿qué posibilidades de cura se le ofrecen al psicoanalista «sociológico» para quien el individuo es el conjunto de sus relaciones sociales y estas relaciones son siempre las que impone una sociedad neurotizante y alienante?

La solución más fácil es la aceptación del mal menor: lograr, al menos, que los enfermos vuelvan a «funcionar» en su sociedad. Si se logra esto, se logra la cura. Para aquellos psicoterapeutas que

se aproximan críticamente a la sociedad se les impone añadir algo más: denunciar a la sociedad y esperar a que ésta cambie. Cuando esto llegue, y para que así sea ellos poco más pueden hacer, sus pacientes, ya curados, serán en sentido pleno personas «normales», puesto que entonces serán el conjunto de unas relaciones sociales ya sanas. Lo que, al parecer, no piensan estos psicoanalistas es que sus readaptados pacientes no desean ni esperan en absoluto tal cambio de la sociedad, por mucho que ellos lo afirmen y confiesen. Y es que un yo adaptado a las normas sociales vigentes no es una entidad exterior a esta sociedad, desde cuya exterioridad se adapta a pesar de las deficiencias de tales normas. Un yo adaptado es un yo que constituye tal sociedad. Se quiera o no, es el yo de una personalidad que ha interiorizado dichas normas y que las ha hecho parte constitutiva de sí misma. El rechazo auténtico y verdadero de las normas sociales supone la relativización interiorizada de las mismas, así como la reestructuración profunda de la persona en función de otros valores opuestos. En lo que estamos totalmente de acuerdo es en que —desde una perspectiva psicológica— tal relativización no es posible si no se cuenta con alguna instancia intrapsíquica capaz de llevar a cabo tal relativización, para luego pasar a la tarea de reestructuración radical de la personalidad a partir de la captación profunda de dicha relativización. Otra cuestión es que el psicoanalizando una vez captado el sentido de tal relativización, opte o no por reestructurar su personalidad según unos valores que estén en contra del aparato social. Aquí cabe ya todo un abanico de posibilidades según la historia concreta del sujeto y de sus proyectos vitales.

Hemos dicho todo esto a propósito de la que hemos llamado «solución más fácil», solución por la que, a grandes rasgos, habrían optado psicoterapeutas, como K. Horney y H. S. Sullivan. Sin embargo, Fromm aun partiendo de unos presupuestos similares a los de éstos se niega rotundamente a aceptar tal solución como buena<sup>38</sup>. Esto explica la resistencia de Fromm a aceptar las cla-

<sup>38</sup> Somos conscientes de la simplificación que hacemos de sistemas tan complejos como los de Horney y Sullivan. No obstante, creemos que la verdad «aumentada» de este trasfondo nos puede ayudar a comprender el sentido de la obra frommiana. Por otra parte, han sido muchos los autores (Brown, Thompson, Wolman, y una lista interminable) que han investigado o señalado la relación entre Fromm, Horney y Sullivan. Tal agrupamiento, en lo que concierne a Fromm, exige —así lo creemos— una gran matización. En primer lugar, por la ausencia de elaboración científico-empírica del sistema de Fromm, y, sobre todo, por todo el aparato especulativo que Fromm monta alrededor de la «naturaleza humana» con todo lo que ésta lleva consigo. De ahí, que, aun reconociendo, el tronco y



sificaciones que lo colocan junto a Horney y Sullivan. Aunque rechace también la libido y los aspectos biológicos de la teoría de Freud para acentuar los ambientales y extrapsíquicos, Fromm difiere totalmente de ellos a la hora de los «programas liberadores». Para él, como hemos visto, la liberación nunca puede consistir en una vuelta, del tipo que sea, a la sociedad. Sabe que el hombre, por ser hombre, siempre es el conjunto de sus relaciones sociales —el carácter social— y que si éstas son alienantes, el hombre que las acepta será un alienado, haga lo que haga y diga lo que diga. Dispuesto, pues, a no seguir por los caminos que conducen, de un modo u otro, a la «adaptación social» y no aceptando, por otra parte, las instancias biológicas de la personalidad, Fromm recurre a la «naturaleza humana» como instancia relativizadora de la sociedad y de sus normas. El intento —digámoslo— no puede ser más encomiable y sincero. Pero, ¿eficaz?

La naturaleza humana sin embargo es para Fromm algo más que instancia relativizadora de la sociedad. Puesto en contacto con ella, el paciente entra, además, a tomar parte del ámbito de la humanidad, como ser genérico, único ámbito en el que el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales siendo al mismo tiempo un hombre productivo. Fromm postula, a partir de aquí y con toda coherencia, que el hombre sano es el hombre que abandona todo vínculo con la sociedad y se vincula sólo con su productividad. Lo que uno no acaba de comprender es cómo Fromm puede llegar a decir esto. ¿Cómo exigir que vivamos a merced de nuestra pura espontaneidad si el hombre es siempre un ser arraigado en la cultura y en la sociedad que le toca vivir? Por otra parte, romper con nuestro arraigo en la cultura y en la sociedad supone romper con nuestro pasado. Pero, ¿qué hombre y qué humanidad pueden vivir sin pasado? Nada nos podría admirar menos que el que Fromm fuese un autor preferido de los «hippies». Uno tiene la impresión de que la antropología de Fromm no conduce más que a dos posibilidades. O la del «hippismo» con sus contradicciones no exentas de una dulce y sincera ingenuidad. O la de una doble vida muy peculiar: por una parte, una vida privada en contacto con la «naturaleza humana»; por otra, una vida pública en contacto, más o menos confesado, con la soledad de una sociedad alienante y de unos individuos alienados.

En principio, cabrían quizá otras posibilidades. Pero éstas son

la cuna común —la revisión del psicoanálisis— estemos totalmente de acuerdo con la resistencia de Fromm a su alistamiento en cualquier frente, incluso en éste.

excluidas de hecho por la omisión de un análisis más concreto y más a fondo de lo que significa que el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales y que la sociedad es alienante. El hombre es, ciertamente, el conjunto de sus relaciones sociales. Pero, estas relaciones no son otra cosa que la resultante de la interacción de unos individuos concretos con sus fisuras y contradicciones. Contradicciones y fisuras que posibilitan la inserción del individuo, que opta en contra del sistema, en grupos y sistemas de relaciones sociales que viven de y en la sociedad pero en oposición a ella. Es cierto que la inserción de un individuo «transformado» en un grupo de este tipo supone un proceso difícil y complejo. Pero siempre y en cualquier caso, la sociedad concreta —precisamente por estar preñada de contradicciones— ofrece posibilidades de vivir de y en ella, pero oponiéndose a ella. Lo malo, claro está, es que tales posibilidades entrañan más dificultades y menos resignación que el entrar en contacto con la «naturaleza humana». Por esto, suena siempre a recurso cómodo esa continua apelación a la necesidad de desvincularse de toda relación social porque la sociedad está alienada. ¿No deberíamos pintar a la sociedad con unos tonos más grises? ¿es que la sociedad no nos ofrece también la posibilidad de su negación? ¿no convendría analizar primeramente qué tipo de vinculaciones son posibles antes que negar la mera posibilidad de vincularse? ¿cualquier vinculación es mala por ser vinculación?

Quisiéramos acabar relativizando al máximo nuestras consideraciones sobre el programa liberador de Fromm, al menos en la medida en que conciernen a la terapia. La complejidad de la praxis terapéutica nos mueve a añadir esta matización. El tratamiento que hace Fromm de los aspectos terapéuticos de su programa liberador es tan parco que no cabe la posibilidad de emitir un juicio definitivo sobre los mismos. Por otra parte, el que la antropología subyacente resulte utópica e insuficiente, no es motivo para prejuzgar, definitivamente, la operatividad de un tratamiento, en el que siempre es posible tematizar lo que en la teoría ha sido omitido o falsamente tematizado. Ante esto, hemos de apelar a la prolongada y exitosa praxis «psicoanalítica» de Fromm. ¿Por qué no esperar que la altura ética de Fromm cree una actitud de respeto ante la realidad psicológica —no sólo «personal»—, con la cual llegue a captar y considerar en la praxis lo que no ha sido capaz de captar y considerar ante el papel? La razón última del desprecio de Fromm por la ciencia y el método científico hay que buscarla en sus anhelos soteriológicos. Tal vez la razón que le hace despreciar la ciencia, le haga agudizar su



mirada antropológica y psicológica ante la realidad a salvar de sus pacientes concretos. Fromm, cuando escribe, está más preocupado por elevar las «miras normativas» de la praxis social, por crear un clima de optimismo ante la posibilidad del logro de estas miras, que por la ciencia en sí, de la que se vale únicamente «tanto cuanto» le ayuda para sus propósitos. ¿Qué hace Fromm en la intimidad del sofá psicoanalítico? Esto ya es otra cuestión y sobre ella es poco lo que el mismo Fromm nos dice.

#### 4.4. La caracterología de Fromm

##### 4.4.1. El carácter productivo y las potencialidades primarias

Pero nada nos fuerza tanto a relativizar nuestras últimas consideraciones como la perspectiva toda de la obra de Fromm. Todas sus páginas son un testimonio constante de que su verdadera preocupación gira alrededor de la enfermedad de la sociedad y no alrededor de la de los individuos. Al fin y al cabo, para Fromm, si éstos están enfermos es sólo «secundariamente», porque la sociedad impide que la naturaleza humana desarrolle sus potencialidades «primarias». Toda la antropología frommiana está trazada junto a un sofá, sobre el que se recuesta, enferma y sin rumbo, la sociedad. Con otras palabras, la antropología de Fromm parte de un presupuesto único, aunque con una doble cara: que la sociedad es mala y que el hombre es bueno. A partir de aquí, Fromm se conduce con un solo propósito: hallar una fundamentación antropológica que inmanente en el hombre las posibilidades reales de su propia realización escatológica. De este modo, puestas en la naturaleza misma del hombre estas posibilidades, cree haber cumplido la misión del «científico del hombre», es decir, del científico de la era humanista.

Sin duda, Fromm reconoce la existencia anterior de otros «científicos humanistas», de otros elegidos que alcanzaron la gracia de experimentar la naturaleza humana en toda su verdad. Pero la labor de estos hombres se redujo a mantener viva la llama del *pathos* humanista. Y es que las condiciones objetivas de la sociedad no permitían todavía la realización de las verdaderas necesidades humanas. Hoy, en pleno siglo veinte, las cosas han cambiado. La humanidad ha alcanzado un nivel tal de progreso y desarrollo, que bien podemos decir que el hombre «después de haber satisfecho sus necesidades animales, es impulsado por sus necesidades humanas». De ahí, que la tarea de la psicología no alienada deba consistir hoy en acentuar estas necesidades.

En realidad, a lo largo de toda su historia el hombre ha ido siempre tras la satisfacción de estas necesidades humanas arraigadas en la peculiaridad de la situación de su existencia. Sin embargo, las condiciones objetivas de esta misma historia tienen también su historia y mientras esta segunda historia no ha llegado a la era de la abundancia, la historia de la humanidad, aunque movida por las necesidades humanas, apenas ha podido satisfacer ya no digamos estas necesidades, sino siquiera las mismas necesidades «animales», las «enraizadas en su cuerpo». En este sentido, la psicología biológica o instintivista ha podido tener un sentido histórico; pero hoy la psicología ha de despertar la conciencia social, haciéndole caer en la cuenta de sus auténticas obligaciones y deberes. Ha de centrarse en las verdaderas necesidades humanas, en las arraigadas en la situación humana, a fin de que la sociedad deje de poner obstáculos en el camino de estas necesidades hacia su realización. Cuando la sociedad subordine todos sus esfuerzos a la verdadera dinámica de las necesidades humanas, y hoy día esto ya es posible, la sociedad dejará de ser una sociedad de hombres alienados y se convertirá en una sociedad de hombres productivos. Pues, ¿qué otra cosa es el hombre productivo, sino el hombre que satisface sus necesidades humanas «primariamente», es decir, según la dinámica inmanente de la naturaleza humana?

Con ese dualismo abstracto que ya conocemos, Fromm postula, con absoluta gratuidad y sin prueba empírica alguna, la existencia de cinco necesidades específicamente humanas, de cinco necesidades que se enraizan en la «situación de la existencia humana», del mismo modo que las necesidades fisiológicas se enraizan en el cuerpo<sup>39</sup>. La primera es la necesidad de «vincularse con otros seres vivos», de relacionarse con ellos. Fromm reconoce que hay varias formas de satisfacer esta necesidad. Así, habla de «sumisión» a personas, a instituciones, a grupos, a Dios; otra forma de satisfacción es el «poder», satisfacción tan «simbólica» como la anterior.

Pero estas formas de satisfacción son aparentes porque sólo hay una forma de satisfacción auténtica de esta necesidad humana de relación, el «amor». «El amor es unión con alguien o con algo exterior a uno mismo a condición de retener la independencia e integridad de sí mismo. Es un sentimiento de co-

<sup>39</sup> Son muchos los pasajes de su obra, en los que Fromm trata de las «necesidades humanas». El desarrollo más sistemático de las mismas se encuentra en 29<sup>o</sup> 1971 [1955], 26-61. Basamos nuestra exposición en este pasaje, en el cual se encuentran las citas siguientes.



participación, de comunión, que permite el pleno despliegue de la actividad interna de uno». Este amor es un aspecto fundamental de la llamada orientación productiva: «la relación activa y creadora del hombre con su prójimo, consigo mismo y con la naturaleza». Este amor productivo es un síndrome de actitudes: solicitud, responsabilidad, respeto y conocimiento. Por otra parte, hay distintos tipos de amor que conviene distinguir. Existe el amor fraterno, que es entre iguales; el materno, que implica desigualdad; por fin, el erótico, que conlleva otra tendencia, la de la fusión y unión con otra persona de distinto sexo.

El mejor modo de percatarnos de lo que supone la necesidad que siente el hombre de unirse con los demás, es darse cuenta «de lo que significa el narcisismo». No el narcisismo primario, que es un fenómeno normal, «conforme con el desarrollo normal, fisiológico y mental, del niño», sino el narcisismo «que existe en etapas posteriores de la vida ('narcisismo secundario' según Freud), si el niño en crecimiento no desarrolla la capacidad de amar o si la pierde». Este narcisismo es la esencia de toda enfermedad psíquica y, en su forma más extremada, se encuentra en todos tipos de locura. Por esto, todos los enfermos psíquicos graves pierden la perspectiva del mundo exterior a ellos mismos y se fijan solamente en sí mismos y en su interior.

La segunda necesidad humana es la creatividad. El hombre «se siente impulsado por el apremio de trascender el papel de criatura y la accidentalidad y pasividad de su existencia, haciéndose creador». Creando, el hombre se sitúa en la esfera de la iniciativa y de la libertad. Crear supone actividad y solicitud, amor a lo que se crea. «¿Cómo, pues, resuelve el hombre el problema de trascenderse a sí mismo, si no es capaz de crear, si no puede amar? Hay otra manera de satisfacer esa necesidad de trascendencia: si no puedo crear vida, puedo destruirla. Destruir la vida también es trascenderla». De ahí, que la opción del hombre ante la necesidad de trascendencia sea crear o destruir, amar u odiar. La tendencia a destruir y a odiar está igualmente enraizada en la naturaleza humana. Ahora bien, la tendencia del hombre a la razón y al amor es una «potencialidad primaria» de su naturaleza, mientras que la «destruibilidad es una potencialidad secundaria». La destructividad «—y este es el punto central de mi argumentación— no es más que la *alternativa* de la creatividad. Creación y destrucción, amor y odio, no son dos instintos que existan independientemente. Los dos son soluciones de la misma necesidad de trascendencia, y la voluntad de destruir surge cuando no puede satisfacerse la voluntad de crear».

La tercera gran necesidad es la de arraigo, la de encontrar unas raíces humanas que sustituyan a las perdidas raíces naturales. Mientras el hombre no encuentre unas raíces humanas nuevas, no puede sentirse a gusto en este mundo. «Así, pues, ¿es sorprendente hallar en el hombre un profundo anhelo de no romper los lazos naturales, de luchar contra su alejamiento de la naturaleza, de la madre, la sangre y el suelo?». Naturalmente, el más elemental de los vínculos que unen al hombre con la naturaleza es el que une al niño con su madre. Pero, no es el único. «Los vínculos de la sangre se extienden a los que son parientes consanguíneos, sea cualquiera el sistema según el cual se establecen esas relaciones. La familia y el clan, y después el estado, la nación o la iglesia, asumen la misma función, la misma función que la madre individual desempeñó originariamente para el niño». No obstante, también aquí podemos hablar de una potencialidad secundaria contrapuesta, alternativamente, a la primaria. Esta consistiría en un desarrollo de la razón y del amor, capaz de organizar el mundo sobre la base de la justicia y de la solidaridad. Con un mundo así, el hombre viviría arraigado en un sentimiento de «fraternidad universal» que transformaría el universo en una «patria verdaderamente humana».

«Como ocurre con las necesidades de relación, arraigo y transcendencia, esta necesidad de un sentimiento de identidad es tan vital e imperativa, que el hombre no podría estar sano si no encontrara algún modo de satisfacerla». También esta cuarta necesidad, la de identidad, se desarrolla en el proceso para salir de los «vínculos primarios» que ligan al hombre con la naturaleza. El problema de la identidad no es, como se cree generalmente, una cuestión meramente filosófica. Nace, por el contrario, de la condición misma de la existencia humana y es fuente de los impulsos más intensos. «Puesto que no puedo estar sano sin el sentimiento del yo, me siento impulsado a hacer cualquier cosa para adquirirlo».

La quinta y última necesidad es la de un marco de referencia que oriente y vincule. Esta necesidad puede satisfacerse, como todas las restantes, de muy diversas maneras, tal como nos testimonia la historia de las religiones y del pensamiento en general. Hay sistemas primitivos, como el animismo y el totemismo; hay sistemas no deístas, como el budismo; hay sistemas puramente filosóficos, como el estoicismo; existen, por fin, las grandes religiones monoteístas. Alternativamente, existe otra posibilidad de satisfacer esta necesidad; el desarrollo de la razón, de la «facultad de la objetividad». Es mediante este desarrollo como se con-



sigüè satisfacer primaria y plenamente esta necesidad de sentido, pues tal satisfacción consiste «en estar en contacto con la realidad mediante la razón, en captar el mundo objetivamente». Ni que decir tiene que para Fromm esta «realidad objetiva» consiste, en última instancia, en la naturaleza humana con todas sus potencialidades.

No es necesario que nos detengamos una vez más en el dualismo antropológico subyacente a toda la teoría frommiana de las necesidades humanas, dualismo que, por otra parte, no es más que el reverso de esa «hipostasificación» que confiere a la «situación de la existencia humana» la categoría ontológica de «alma», en la que se enraizan dichas necesidades del mismo modo que las fisiológicas se enraizan en el cuerpo.

Ausente todo intento de fundamentar científicamente estas necesidades humanas, es inevitable la impresión de arbitrariedad que ofrece esa *quintuple* determinación. ¿Por qué no hablar de dos, cuatro o siete? ¿por qué no enraizar en la situación humana una necesidad de paz, otra de justicia y otra de libertad? ¿por qué no asentarnos una temporada en Australia o en Indonesia y observar qué es lo que anhelan los habitantes de algunas de sus tribus primitivas y hablar también de esas necesidades? Ni a Fromm ni a nadie que posea una mínima garra filosófica le costaría demasiado trabajo añadir unas líneas que pusieran de manifiesto, que puesto que el hombre es un «capricho de la naturaleza», un ser «desarraigado», «solitario», etc., tiene también necesidad de paz, de libertad... o de guerra y esclavitud, y que estas nuevas necesidades se encuentran igualmente «arraigadas» en la situación del hombre<sup>40</sup>. Una lectura atenta de las obras de Fromm corroboran plenamente esta impresión de arbitrariedad. ¿Qué otra impresión puede dar el que partiendo de los mismos presupuestos —la situación humana— en el año 1941 nos hable sólo de una necesidad de pertenencia<sup>41</sup>, en 1947 de los marcos de orientación y devoción<sup>42</sup>, en 1955 de las cinco necesidades enumeradas, para que, por fin, en 1968 nos recuerde que también existe una necesidad de esperanza<sup>43</sup>? La amplitud, vaguedad e imprecisión conceptual, con que Fromm describe sus necesidades, son la mejor garantía para estrechar o ampliar el número de las mismas sin ninguna hipoteca.

<sup>40</sup> Este es el raciocinio «fundante» de cada una de las necesidades humanas.

<sup>41</sup> Cf. 14 1971 [1941], 44-49.

<sup>42</sup> Cf. 18 1969 [1947], 59-63.

<sup>43</sup> Cf. 37 1970 [1968], 19-34.

Poco es, pues, lo que Fromm ha aportado a la ciencia psicológica con su teoría de las necesidades humanas. Quizá ésta le deba agradecimiento, únicamente, por su celo en defender la existencia de una dimensión de la personalidad irreductible a los niveles meramente fisiológicos de la misma. La cuestión, no obstante, es si la defensa de estas dimensiones compensa la confusión que siembra Fromm con dicha teoría. Es fácil observar que ésta más que una teoría psicológica es un conjunto de criterios normativos y éticos que Fromm ofrece a los «gobernantes», a los planificadores de la sociedad. Y está bien, recordarles a éstos que una sociedad no funciona bien, si en ella los individuos no saben amarse, si no pueden desarrollar sus potencialidades, si no reina un espíritu de solidaridad entre ellos, si acuden al psicólogo a riadas porque no saben ya quiénes son, si viven, en fin, sin un sentido de la vida. Todo esto está muy bien. Y profetas debe tener la sociedad que lo recuerden. Pero cada cosa en su sitio. Que los hombres se amen está muy bien y no menos bueno es que reine la solidaridad entre ellos. Pero, ¿qué sociedad humana es ésa en la que, porque haya amor y solidaridad, ya no tenga que haber «sadismo», «masoquismo» y «narcisismo», vinculación a la madre o al estado? Que el sadismo, el masoquismo, el narcisismo o las fijaciones de las pulsiones puedan comportar muchos problemas, nadie lo duda. Pero, ¿por qué raro artificio puede darse un amor y una solidaridad que no descansen en los niveles pre-personales de la personalidad? Y cómo dijimos anteriormente, ¿qué antropología es esa que analiza el ser humano con criterios éticos y qué ética es esa que confiere valencia normativa a lo que es previo a la libertad?

También está muy bien que la sociedad se preocupe de crear posibilidades de autotranscendencia en la creatividad. Pero, ¿se sigue de ahí que el hombre *sólo* destruya cuando no pueda crear? Por otra parte, ¿carece de todo valor científico la hipótesis que vincula la creatividad con la agresividad?

No está mal tampoco denunciar la crisis social que supone la falta de identidad y de sentido, ni recordar que el hombre necesita de ambas cosas. Pero, ¿aunque la necesidad de identidad sea algo más que una cuestión filosófica, no es una «necesidad» en la que convergen otras muchas «necesidades» más primarias, de modo que la insatisfacción de alguna de éstas se manifieste, entre otras cosas, en dicha crisis de identidad? Y en cuanto a la necesidad de sentido, ¿cómo puede atreverse Fromm a afirmar que existe una forma «primaria» de satisfacción en un nivel que



como ningún otro está mediado, por una parte, por la cultura y, por otra, por la libertad?

Sin embargo, en este contexto nada nos interesa destacar más que la distinción entre «potencialidades primarias» y «potencialidades secundarias» de la naturaleza humana, expresión máxima de la fe frommiana en la bondad del hombre y, por tanto, en la malicia de la sociedad. De un plumazo tan atrevido liquida Fromm el enrevesado problema de la destructividad y de la agresividad psicológicas y de la maldad ética, que para él son una misma cosa. Todos los aspectos psicológicos que no encajan en el sistema ético de Fromm —un sistema, por lo demás, culturalmente mediado como todos— y cuya existencia, por otra parte, no puede ser negada, son agrupados por él bajo la denominación de «potencialidad secundaria» de la naturaleza humana. De este modo, el hombre es primariamente bueno y secundariamente malo. Si al hombre se le deja, es bueno. Es decir, que si el hombre es malo es porque la sociedad no le deja desarrollarse tal como es primariamente, porque en lugar de favorecer su desarrollo se preocupa únicamente de sus propios intereses imprimiéndole el carácter social que le interesa a ella. Impedidas de este modo las potencialidades primarias por la coraza del carácter, se patentizan únicamente las secundarias. Si le apretamos un poco a Fromm, éste no tardará en reconocer que dichas potencialidades secundarias pudieron tener su sentido en otras circunstancias históricas más centradas en la creación de unas condiciones objetivas, que posibilitasen un futuro para el hombre productivo.

Pero esto ya es historia. Hoy la sociedad debe preocuparse únicamente de la realización de nuestras necesidades humanas, dejando que el hombre llegue a ser lo que primariamente es. Fromm no duda en afirmar que el problema de la «salud mental» del hombre —léase de su bondad o felicidad— radica únicamente en la estructuración de la sociedad de cara a la satisfacción primaria de sus necesidades específicas.

La salud mental no puede definirse como adaptación del individuo a su sociedad, sino que, por el contrario, *se la debe definir como adaptación de la sociedad a las necesidades del hombre*, y por el papel de ella en impulsar o impedir el desarrollo de la salud mental. Si el individuo está o no está sano, no es primordialmente un asunto individual, sino que depende de la estructura de su sociedad<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> 24 01971 [1955], 66.

Nadie duda que la estructuración de la sociedad es una variable fundamental a la hora de determinar la salud o la felicidad del hombre. Y si hoy nadie duda de ello es porque Fromm, entre otros, se han esforzado en hacérselo ver. Pero lo que uno no acaba de ver es que esta variable tenga que tragarse al resto de las variables. De lo que se trata, en último término, es de reformar la sociedad a fin de reformar al hombre. Hasta aquí de acuerdo. Pero, ¿qué se consigue con hacernos creer que la simple reforma estructural de la sociedad es suficiente para que aparezcan sobre la tierra hombres que sólo se aman, son solidarios y pacíficos, creadores, que se identifican consigo mismo plenamente, que viven con sentido porque conocen sus posibilidades infinitas, que tal reforma conduciría a la aparición de hombres sin pulsiones agresivas —independientemente de la naturaleza de esta agresividad—, sin destructividad, sin identificaciones irracionales, sin necesidad de frustraciones pulsionales porque sólo aparecerían pulsiones «buenas» y «sociales», sin necesidad de optar ellos mismos por el sentido de su vida, sin narcisismo que impidiera un amor generoso? ¿Es que Fromm dispone de algún modelo de sociedad y de aparato pulsional que le permita pensar que las pulsiones infantiles pueden desplegarse en su búsqueda de placer sin que el entorno social —que nunca se agota en la estructura socio-económica— tenga que inhibirlas, frustrarlas y transformarlas, creando así las condiciones de posibilidad de una estructura caracterológica neurótica, al mismo tiempo que no productiva?

El hecho es, pues, que para Fromm a una sociedad hay que valorarla según el grado en que fomenta la realización primaria de las necesidades humanas. Si a la sociedad capitalista actual hay que valorarla negativamente es porque en lugar de fomentar dichas potencialidades primarias, se preocupa únicamente de los intereses del capital, creando caracteres improductivos. Pero Fromm no quiere, al menos en principio, anatematizar definitivamente a la sociedad como tal. Si no confiara en una reforma estructural de la misma, toda su obra carecería de sentido. ¿Qué medios nos ofrece para llevar a cabo esta reforma? Lo curioso es que en este punto, cuando cabría esperar un esfuerzo supremo, Fromm se nos vuelve a mostrar tan estoico y resignado, por no decir contradictorio, como siempre. A la hora de buscar las causas de los males que achacan al hombre contemporáneo, todo son maldiciones sobre una sociedad que aparece ante nuestros ojos con unas dimensiones tan malditas como omnipotentes. Sin embargo, a la hora de transformar este monstruo insoportable,



¿qué rostro de la sociedad nos ofrece Fromm? Para estas coyunturas se nos reserva un rostro tan volátil como el de los ángeles:

Al tratamiento de la patología social debe seguir el mismo principio, ya que es la patología de muchísimos seres humanos, y no la de una entidad fuera y aparte de los individuos <sup>45</sup>.

Es decir, que Fromm cuando se trata de la «sociedad» juega con dos barajas. A la hora de las acusaciones, la sociedad es una entidad omnipotente. A la hora de la curación no existen más que individuos enfermos. De este modo, en el momento decisivo, aquella entidad social que a través de sus propias leyes e instituciones se oponía a la realización primaria de los individuos, se volatiliza y queda reducida a un concepto meramente matemático, a la simple suma de los individuos. Consecuentemente, una sociedad enferma no lo es porque produzca individuos enfermos, sino porque está compuesta por tales individuos. Pero si la sociedad no es más que la suma de los individuos, ¿qué sentido tiene aplicar cualquier medida terapéutica que vaya más allá de los mismos individuos? Lo que uno no se explica entonces es cómo pueden enfermar los individuos por causa de la sociedad, si más allá de ellos no hay nada, como entidad que obedece a sus propias leyes, que se oponga a la realización individual y, por otra parte, los individuos están dotados de una dinámica teleológica que les impulsa irremisiblemente a su realización primaria.

No obstante, aunque esto sea para nosotros un misterio impenetrable, como contrapartida podemos decir que de la oscuridad también brota la luz. Y es que esta actitud de Fromm nos explica que sus propuestas de reforma social se reduzcan a simples «planificaciones humanistas», en función de las cuales el hombre debería ocupar el lugar central de nuestras estructuras socioeconómicas <sup>46</sup>. Por lo visto, Fromm espera que la «sociedad» no vaya a oponer ninguna resistencia a tales propuestas humanistas y humanitarias. Al fin y al cabo, si la sociedad no es ninguna entidad fuera y aparte de los individuos, ¿qué oposición pueden ofrecer su pasado, su tradición, sus instituciones, sus leyes económicas? Y si el hombre tiende a la bondad y a la solidaridad por «naturaleza», ¿qué oposición pueden ofrecer los que ejercen

<sup>45</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>46</sup> Tales propuestas pueden verse en *ibid.*, 224 s; 38 1971 [1970], 94-107. Una valoración política de las mismas se encuentra en Schaar, 1966, 202-245. Schaar llega a la conclusión de que dichas propuestas son completamente utópicas.

el control sobre esas instituciones y son el soporte humano de esas leyes? ¡Sin duda, que el «capitalismo americano» debe sentirse muy a gusto con el calor que le comunica el roce con esta «oposición marxista»!

Sea como fuere, el hecho es que a través de nuestra sinuosa singladura hemos arribado a los dos elementos que, según Fromm, configuran el carácter social y, en definitiva, la personalidad humana: la naturaleza humana con sus necesidades y la sociedad. Pasándose por alto cualquier intento de desvelar la dialéctica de los procesos de interacción entre «energía psíquica» y «realidad sociocultural», nos ofrece la génesis del hombre productivo que ya podemos suponer: el hombre productivo surge cuando la sociedad permite que la naturaleza humana despliegue sus potencialidades primarias, satisfaciendo así, inmanentemente, sus necesidades. Al permitir la sociedad este despliegue natural, aparece el hombre con carácter productivo, el hombre bueno <sup>47</sup>.

¿Será necesario que a estas alturas nos detengamos en la descripción frommiana del hombre bueno y productivo? ¿Tendremos que recordar que el hombre productivo es el que ama, el fraternalmente solidario, el que conoce sus propias potencialidades, el que está en contacto con su propia naturaleza, el que vive en relación con la naturaleza exterior a través del trabajo creador, el que se deja conducir por su conciencia humanitaria, el que tiene un sentimiento de su propia identidad basado en el conocimiento de sus propias capacidades? Por otra parte, ¿qué utilidad podría tener esforzarnos en decir algo más de lo que ya llevamos dicho si, como dice Shaar, «cuando se ocupa del hombre productivo, Fromm adopta en forma explícita la vocación del visionario, pues el hombre productivo no ha nacido aún. Existe únicamente en la imaginación de su autor» <sup>48</sup>?

Antes de seguir adelante hemos de responder a una posible objeción. Escribe Fromm:

Entiendo por personalidad la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas y adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único. La diferencia entre las cualidades heredadas y las adquiridas es en general sinónima de la diferencia

<sup>47</sup> El desarrollo más a fondo del hombre productivo puede leerse en 18 1969 [1947], 97-121.

<sup>48</sup> Schaar, 1966, 83.



entre temperamento, dotes y todas las cualidades psíquicas constitucionales, por una parte, y el carácter, por la otra <sup>49</sup>.

A pesar de negar toda relevancia psicológica a las necesidades fisiológicas, Fromm reconoce, pues, la existencia de unos posibles factores constitucionales de la personalidad. Sin embargo, y a pesar de este reconocimiento explícito, Fromm no duda en excluir su influencia en la verdadera constitución de la personalidad, reduciendo ésta al carácter social. Este cuerpo extraño es conjurado de su teoría de la personalidad de un modo suave, como de pasada:

Mientras que las diferencias en el temperamento no tienen significado ético, las diferencias en el carácter constituyen el verdadero problema de la ética; ellas son expresión del grado en que un individuo ha tenido éxito en el arte de vivir <sup>50</sup>.

De este modo tan sencillo excluye Fromm de su obra cualquier consideración sobre los factores constitucionales y hereditarios de la personalidad.

Aparte de que no aceptamos en absoluto el que el temperamento —o cualquier otro componente de la personalidad— no tenga nada que ver con la ética, lo que nos importa ahora es constatar cómo, sin negar lo constitucional, Fromm lo barre de su camino a fin de mantener en pie su antropología centrada en la «naturaleza humana» y la «sociedad». De este modo, Fromm se evita, de paso, responder a cuestiones tales como las siguientes: ¿y si la «constitución» se resistiese a la realización productiva? ¿y si la «espontaneidad» condujese a una productividad distinta de la imaginada por Fromm? El que Fromm descarte los factores constitucionales de un modo tan sencillo no puede extrañarnos conociendo su alergia a lo biológico y fijo. Sin embargo, y con esto acabamos nuestra valoración del hombre productivo, lo que no comprendemos es que un hombre que ha luchado tanto por relativizar, histórica y culturalmente, los esquemas biologistas de Freud, acabe por esbozar una antropología que consagre con una absolutez, que va más allá de la misma absolutez biológica, una imagen del hombre, que no es más que el hombre tal como debería ser, desde una perspectiva cultural occidental, y por tanto semita-helénica, a fin de que no sea el hombre producido por el

<sup>49</sup> 18 1969 [1947], 64.

<sup>50</sup> *Ibid.*

capitalismo americano. Fromm ha querido que el dato no se erigiera en criterio. Ha querido relativizarlo desde la idea. Pero su idea no ha sido más que otro dato.

Sentadas ya las bases antropológicas de la personalidad y con el trasfondo del carácter productivo, podemos adentrarnos ya en la caracterología improductiva de Fromm.

#### 4.4.2. Los caracteres improductivos

##### 4.4.2.1. *Los caracteres según el proceso de asimilación*

Fromm desarrolla su caracterología a caballo de la de Freud y contraponiéndola a la de éste <sup>51</sup>. Por esto, comienza diciendo que la base de la misma no son «los varios tipos de organización de la libido, sino los modos específicos de relación de la persona con el mundo». Ahora bien, el hombre se encuentra en un mundo con dos tipos de entidades: objetos y personas. De ahí, que convenga distinguir dos procesos en la relación del hombre con su mundo: el de asimilación y el de socialización. Ambos tipos de relación están abiertos y no instintivamente determinados. Así, el hombre puede relacionarse con los objetos recibiendo de fuera o produciéndose a sí mismo. Del mismo modo, en su relación con los demás puede amar u odiar, competir o cooperar, ser autoritario o igualitario. «Estas orientaciones por las cuales el individuo se relaciona con el mundo constituyen la médula de su carácter; puede definirse el carácter como la forma (relativamente permanente) en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización».

¿Cuál es la génesis del carácter? Freud y los psicoanalistas ortodoxos sostienen que el niño siente placer en las zonas erógenas y que debido a diversos procesos, tales zonas conservan su primacía libidinal en épocas posteriores. Fijada la libido a dichas zonas, tienen lugar unas sublimaciones y formaciones reactivas que conducen a la estructura del carácter. De este modo, una persona que ahorra dinero lo hace *porque* ha sublimado el deseo inconsciente de retener la evacuación. «Las observaciones de Freud —escribe Fromm— son de gran importancia, pero este autor no supo darles una explicación correcta». La relación causal establecida por Freud es exactamente la inversa de la verdadera. Así,

<sup>51</sup> La caracterología de Fromm está desarrollada en 18 1969 [1947], 67-130. A estas páginas remitimos las citas que siguen. Queremos señalar el parentesco entre esta caracterología y las «formas de vida» de Spranger: cf. Wolman, 41971, 484.



El deseo de recibir pasivamente es una reacción del niño a sus experiencias con los demás. Por ejemplo, si a través de tales experiencias se debilita el sentimiento de su fuerza, si se paralizan su propia confianza, etc., el niño puede adoptar una actitud de abandono del dominio activo. Tales personas experimentan con frecuencia sueños o fantasías en las que se ven alimentados. Ahora bien, la sensación oral no es causa de la actitud misma: «Es, por el contrario, la expresión de una actitud frente al mundo, manifestada mediante el lenguaje del cuerpo».

A partir de aquí podemos pasar revista a las diversas orientaciones caracterológicas relacionadas con el proceso de asimilación. En primer lugar, la *orientación receptiva* (correspondería al carácter oral-pasivo de Abrahán). Las personas receptivas creen que todo consiste en recibir. Prefieren ser amadas en lugar de amar. Son sensibles a todo rechazo o desaire. En lugar de pensar por su cuenta, quieren que se les informe. Están siempre buscando su «auxiliar mágico». Les resulta difícil decir «no». No pueden estar solos y dependen de la gente. Son incapaces de tomar decisiones por su cuenta y riesgo. Tienen gran afición a comer y beber. Sus labios tienden a estar abiertos «como en un estado de espera constante de alimentos». Suelen ser optimistas y cordiales, confían en la vida, aunque se angustian cuando les falta la fuente de abastecimientos.

La *orientación explotadora* es la contrapartida del carácter oral-sádico. Los explotadores ponen también la fuente de todo bien en el exterior. Pero a diferencia de los receptivos, éstos no esperan recibir sino que se lanzan a quitar por la violencia o la astucia. La misma tendencia a robar se encuentra en el terreno del amor, del pensamiento y de las ideas. Su lema es: «los frutos robados son mejores». El cleptómano es el ejemplo extremo de esta orientación. Un rasgo prominente de estos sujetos puede ser la boca en actitud de morder. Son hostiles y juzgan a los demás sólo por criterios utilitarios. Son cínicos, suspicaces, envidiosos y celosos.

La tercera orientación es la *acumulativa* (anal). Estas personas tienen poca fe en el exterior. Basan todo en la acumulación y en el ahorro. Su avaricia se refiere a todo, incluso al amor y al pensamiento. Para ellos amar es poseer. Su boca se caracteriza por la firmeza de sus labios apretados; sus facciones expresan retraimiento. Son pedantemente ordenados, metódicos. El mundo exterior es para ellos una amenaza constante. Su limpieza compulsiva es otro modo de mantenerse distantes del mundo exterior. Sienten que están dotados de una determinada cantidad de ener-

gía mental y que esta reserva disminuye con el uso. La muerte tiene para ellos mayor realidad que la vida. La creación es un milagro en el cual no creen. Su justicia es: lo mío es mío y lo tuyo es tuyo.

La *orientación mercantil* no tiene correspondencia en la caracterología freudiana. Predomina únicamente en la edad moderna. Para comprenderla hay que penetrar en la función del mercado en la sociedad actual. Pensemos en su carácter abstracto e impersonal, carente de toda referencia al valor de utilidad. De este modo, la persona mercantil se experimenta a sí misma y a los demás como una simple mercancía y como un valor de cambio, no se preocupa tanto por su vida y su felicidad como por ser vendible. Al experimentarse a sí mismo como vendedor y al mismo tiempo como mercancía, su autoestimación depende de unas condiciones que caen fuera de su control. Por esto, el individuo se ve llevado a luchar continuamente por el éxito. El resultado es el sentimiento de inseguridad e inferioridad. Y no menos, la pérdida de la identidad propia.

El predominio de cualquiera de las cuatro orientaciones depende en gran parte de las peculiaridades de la cultura en que vive el individuo. Esta dependencia es mucho más profunda de lo que generalmente se cree, pues «la personalidad total del individuo término medio es modelada por el modo en que se relacionan los individuos entre sí, y está determinada por la estructura socioeconómica y política de la sociedad, a tal grado que del análisis de un individuo puede deducirse, en principio, la totalidad de la estructura social en que vive».

El carácter receptivo suele encontrarse en sociedades basadas en el derecho de un grupo a explotar a los restantes. A primera vista parece estar ausente en la Norteamérica actual. Sin embargo, aunque no estimulada, no puede decirse que falte por completo. Lo que pasa es que la receptividad actual ha adquirido formas más sutiles, por ejemplo, en la actitud hacia el «experto» y la opinión pública.

El tipo explotador se remonta a nuestros antepasados feudales y a los piratas, y abunda entre los aventureros del siglo XIX, que explotaron los recursos del continente americano. El mercado libre de los siglos XVIII y XIX engendró este tipo. En nuestra era ha resurgido este tipo de explotación en los sistemas autoritarios. La orientación acumulativa existió junto a la anterior en los siglos pasados. La ética puritana la apoyó sobremanera al valorar el trabajo y el éxito como pruebas de virtud. Ya hemos dicho que la orientación mercantil es un producto de nuestro



siglo. Sólo en nuestra época se han vuelto importantes la etiqueta y la marca tanto en las personas como en las cosas.

¿Qué juicio nos merece la teoría frommiana? Diremos que Freud explicaba la génesis de la personalidad a partir de tres variables: las fuerzas instintivas, las fases de desarrollo de la libido, los factores ambientales, especialmente los familiares. Ninguna de las tres variables es aceptada por Fromm en su acepción freudiana. Ya hemos visto cómo sustituye las fuerzas instintivas por la energía psíquica que emana de la naturaleza humana.

La cuenta que da Fromm de la segunda variable, las fases de la libido, es aún más drástica. No se detiene excesivamente en ella, pero es fácil colegir, que como buen ambientalista, no siente más que aversión hacia ella<sup>52</sup>. Reconoce, ciertamente, la existencia de experiencias placenteras y de fantasías orales, anales o fálicas, pero tales experiencias o fantasías no son para él más que la expresión corpórea del enfoque total de la personalidad en su relación con el medio ambiente. Las sensaciones vinculadas a las zonas erógenas no son causas del carácter, sino expresión de éste. Y éste se moldea, como hemos visto, por la acción del ambiente sobre la energía psíquica. Desde luego, a favor de Fromm apunta la existencia de una gran diversidad en el desarrollo infantil según las culturas. El estudio de éstas ha probado suficientemente que las fases del desarrollo, a las que Freud atribuía un carácter biológicamente fijado, dependen de un modo u otro de los factores culturales. Sin embargo, lo que no puede concluirse —al menos por ahora— de dichas investigaciones es que tales fases dependan *sólo y únicamente* de los factores ambientales o culturales. Por otra parte, no hay por qué contraponer zonas erógenas y relación con el medio, para luego plantear el dilema entre ambos factores, como si Freud lo hubiese hecho. Freud atribuyó tanta importancia a los factores biológicos y hereditarios como a los ambientales y familiares, y esto nunca debe omitirse. El postulado freudiano de las zonas erógenas, como determinantes biogénicos de las fases del desarrollo, queda abierto a la comprobación posterior; esto no debe negarse. Pero se ha de comenzar por plantearlo tal como Freud mismo lo planteó y su planteamiento no excluye, sino que incluye muy expresamente los factores ambientales y su influjo sobre la estructura de la personalidad. Por otra parte, para avanzar hacia el esclarecimiento de estos problemas lo decisivo es la observación empírica y no los juegos de palabras. Y esto es lo que parece que se hace cuando se afirma

<sup>52</sup> Cf. 14 1971 [1941], 337 s.

que las zonas erógenas son expresión y no causa del carácter. Además Fromm reconoce así la importancia de dichas zonas haciendo justicia a la experiencia clínica. En último término, pues, todo se reduce a interpretar dicha experiencia a partir de su antropología dualista. De este modo, nos remontamos con Fromm a la totalidad de su antropología y, por tanto, a la cuestionabilidad radical de la misma. En este punto, pues, Fromm se ha alisado en el bando de los que cuestionan desde el ambiente la importancia de las zonas erógenas y su influencia en el desarrollo de la personalidad. Pero, más allá de esta toma de postura, poco nos ha aportado para el esclarecimiento de una cuestión que, por lo demás, tiene aún mucho por esclarecer.

La corrección que hace Fromm de la tercera variable freudiana es la *hipótesis* científica más fecunda de Fromm a lo largo de toda su obra. Ya lo dijimos: lo lamentable es que jamás la haya elaborado científicamente. Desde su perspectiva marxista, Fromm intuyó desde el principio que las influencias ambientales conformadoras del carácter había que ubicarlas en el contexto socioeconómico y cultural, superando el estrecho marco freudiano. Por esto, Fromm llama a la familia agente psicológico de la sociedad. Lo que ocurre es que sin fundamentación empírica alguna, esta hipótesis acaba por apoderarse de toda la perspectiva, convirtiéndose en un verdadero *deus ex machina* de la génesis del carácter, cosa que aparece perfectamente en la caracterología.

Desde luego, que la familia y en general el entorno ambiental del niño son ininteligibles al margen de la estructura sociocultural. No hay ambiente ni familia sin esta mediación sociocultural. Pero esto no significa que las relaciones psicológicas del niño y de la persona adulta con su ambiente puedan reducirse a unas relaciones con la sociedad y la cultura *a través* de la familia. Todos los niveles y aspectos del mundo exterior a la persona —y del mundo interior!— están mediados dialécticamente entre sí, y ninguno absorbe totalmente a los demás, ni ninguno se agota en una función de mera mediación.

Fromm, sin embargo, no sólo descarta la influencia de los aspectos fisiológicos en la estructura del carácter, sino que además reduce toda influencia venida de fuera a la de la «sociedad». Pero las cosas no son tan sencillas ni tan mecánicas. Es cierto que la estructura sociocultural puede favorecer y de hecho favorece ciertos valores y ciertas pautas de comportamiento —en sentido amplio—. Es cierto, igualmente, que estos aspectos ejercen su influencia caracterológica. Pero, ¿cómo? ¿tan mecánicamente que del hecho de que una cultura sea «receptiva» sus miembros



vayan a ser de *carácter* receptivo, al menos en su mayoría? ¿dónde demuestra Fromm que en una cultura receptiva no haya caracteres anales, fálicos, genitales u orales-sádicos? ¿y dónde que en una cultura acumulativa junto con anales no pueda haber orales o fálicos? Aquí, como en el resto de su obra, Fromm piensa con un simplismo sin igual, olvidando que el trecho que va desde la «sociedad» hasta la «naturaleza humana» es infinitamente sinuoso y complicado, sin que pueda ser cubierto por la simple impresión directa del sello social sobre la naturaleza humana.

Hemos de añadir que esta parte de la caracterología frommiana es establecida con absoluta arbitrariedad. En ninguna parte se nos demuestra que los síndromes caracterológicos descritos existan en realidad. Mucho menos se nos demuestra que *tales* caracteres surgen de *tales* sociedades concretas. Y, por supuesto, menos todavía que *exclusivamente* por la acción de tales sociedades.

Esta misma arbitrariedad se nota en el modo de tratar las teorías de Freud. Para Fromm todo se reduce a ver la caracterología no desde las zonas erógenas, sino desde las relaciones de la persona con su mundo. Evidentemente, esta corrección pretende ir más allá del nivel estrictamente fenomenológico y alcanzar el etiológico y genético. Pero, ¿qué es la persona del recién nacido y del niño? ¿cómo y a través de qué se relaciona esa «persona» con su mundo? ¿puede pensarse en una relación de la misma con dicho mundo sin contar con las zonas erógenas? También a Freud lo que le preocupaba era la relación de la persona con su mundo. Pero la cuestión es por qué esta persona se relaciona así y no de otro modo, cuáles son los determinantes de su comportamiento. ¿Sólo los sociales? ¿y las exigencias placenteras infantiles vinculadas a ciertas zonas del cuerpo, exigencias planteadas al mundo exterior, no pueden conformar también la relación de la «persona» con su mundo? ¿en un niño recién nacido sobre qué inciden las actitudes paternas o ambientales fundamentalmente? ¿sobre la persona? ¿sobre la naturaleza humana? ¿sobre las exigencias placenteras «apoyadas» en las necesidades de autoconservación? Estas y otras son cuestiones que no se pueden soslayar una vez que han sido planteadas. Y lo han sido.

Es indudable que el trasfondo de la caracterología de Freud confiere a la de Fromm ciertos visos de verosimilitud, encubriendo en buena parte la arbitrariedad que hemos señalado. Pero si analizamos la cosa con un mayor detenimiento, comprobaremos que ese mismo trasfondo no hace más que denunciar ese mismo defecto. La caracterología frommiana es una versión arbitra-

ria de la freudiana con unas categorías tomadas de la jerga socio-económica. Tal vez, el punto de partida sea *cierta analogía* entre el carácter anal y el espíritu ahorrativo y acumulador del capitalismo del siglo pasado. A partir de ahí, por el mismo método «analógico», Fromm amplía el paralelismo a las orientaciones explotadoras y receptivas. Ese mismo paralelismo lo extiende también al tipo productivo, versión frommiana del genital de Freud, aunque, por supuesto, una versión muy *sui generis*. Es claro que el criterio subyacente a esta tipología es el freudiano, es decir, el de las fases del desarrollo. De ahí, que Fromm siga haciendo sus alusiones a las zonas erógenas. Con el tipo fálico de Freud encuentra mayores dificultades y en su lugar introduce el mercantil, que ya no tiene nada que ver con la caracterología freudiana, sino que es el carácter social de la clase media americana, que corresponde al «dirigido por los otros» de Riesman. De todo ello resulta que la caracterología frommiana es un popurrí de tipos tomados con los criterios más diversos y sin mayor fundamento empírico que el de unas ciertas similitudes. El hecho de que el carácter mercantil haya sido posteriormente perfilado y elaborado por Riesman, no creemos que haya de suavizar nuestro juicio. Todo lo más que podemos añadir es que Fromm intuyó nada más llegar a América qué tipo de hombre fomenta el capitalismo americano actual. Pero, ¿era necesario insistir en que Fromm es un hombre dotado de una intuición sociopsicológica sin igual? ¿en que es una persona con una imaginación sociológica privilegiada?

¿Qué nos queda de este aspecto de la caracterología de Fromm? Desde el punto de vista científico, poco más que un par de hipótesis bien intuitivas. Pero como siempre, a Fromm no le interesa la elaboración ulterior de dichas hipótesis. Se sirve de ellas, únicamente, para hacer una apología ética —su caracterología es más moral que psicológica— del carácter productivo. O, lo que es lo mismo, para hacer recaer sobre las distintas etapas de la sociedad capitalista todas las culpas de los males de la humanidad. La infelicidad del hombre no tiene más que una causa: el obstáculo que supone la sociedad para la satisfacción primaria de sus necesidades. Todo consiste en que el capitalismo en lugar de fomentar el humanismo ha perseguido sus propios intereses.

#### 4.4.2.2. *Los caracteres según el proceso de socialización*

Seremos breves. La mayor parte de las ideas concernientes a este aspecto de la caracterología frommiana nos son conocidas so-



bradamente. Tres son, para Fromm, las formas fundamentales de relación del hombre con sus semejantes y consigo mismo: la simbiótica, la de distanciamiento-destructividad y el amor. Es fácil suponer que esta última es la productiva. Las otras aparecen cuando ésta no puede aparecer por causa de los obstáculos sociales. El hombre, al no encontrar las condiciones que exige el despliegue de su «libertad para», se refugia en la simbiosis o en la destructividad, huyendo así de la soledad que le impone insoportablemente su «libertad de».

En la relación simbiótica la persona se relaciona con los demás, pero a costa de su independencia. Escapa de la soledad, pero haciéndose parte de otra persona, a la que absorbe o de la que se deja absorber. Esto segundo es el *masoquismo*. «El masoquismo es el intento de despojarse del yo individual, de huir de la libertad y de buscar la seguridad adhiriéndose a otra persona». Algunas veces el masoquismo se combina con impulsos sexuales y placenteros, y con frecuencia se encuentra en conflicto con aquellas partes de la personalidad que buscan la libertad y la independencia.

El *sadismo* es el aspecto activo de la relación simbiótica, aspecto que normalmente suele encubrirse con racionalizaciones. Toda forma de sadismo se remonta al impulso de dominar a otra persona. «El dominio completo sobre una persona impotente constituye la esencia de la relación simbiótica activa». Se quiere dominar al otro para tratarlo como una «cosa» y no como un «ser humano». En el fondo de todos los impulsos sádicos y también masoquistas existe la tendencia a escaparse de la sensación de soledad e impotencia, se busca el librarse del yo individual, de la pesada carga de la libertad.

Por lo demás, esta lucha por la libertad y la independencia se encuentra en el meollo de toda neurosis. Esto y no el complejo de Edipo es la raíz profunda de toda neurosis o desarrollo neurótico<sup>53</sup>. Aunque la atracción sexual entre padres e hijos exista, esto no es lo decisivo en la «fijación del hijo a sus padres». Es natural que el niño pequeño dependa de sus padres; se trata de una dependencia que no implica necesariamente restricción de la espontaneidad. «En cambio, cuando los padres, obrando como agentes de la sociedad, reprimen la espontaneidad y la independencia, el niño se siente cada vez menos capaz de sostenerse por sí solo». La necesidad que se siente más tarde de relacionarse

con otros símbolos de la autoridad (maestro, marido, psicoanalista), no es más que la consecuencia del «entorpecimiento de la expansión y de la espontaneidad del niño y por la angustia que de ello se siente».

Una segunda clase de relación es la caracterizada por el alejamiento y la destructividad<sup>54</sup>. La impotencia individual puede ser vencida por el alejamiento de los demás. Nos apartaríamos de ellos a fin de dejar de percibirlos como una amenaza. La forma activa del alejamiento es la destructividad. Destruimos a los demás por miedo a ser destruidos por ellos. Frecuentemente, alejamiento y destructividad se mezclan en diversas proporciones. Sin embargo, su diferencia es mayor que la existente entre sadismo y masoquismo. «El impulso destructor proviene de un bloqueo más intenso y completo de la productividad que el del distanciamiento. Es la perversión del impulso de vivir; es la energía de la vida no vivida transformada en energía destructora de la vida».

A lo largo de esta parte de la caracterología frommiana se vislumbra una hipótesis perfectamente válida; que las estructuras sociales o las circunstancias históricas pasajeras pueden desencadenar una serie de factores o mecanismos irracionales y neurotizantes. Pero, a partir de esta hipótesis, ¿cómo se comporta Fromm? Su modo de proceder no nos es desconocido. Anatematiza todos los aspectos psicológicos de la personalidad a partir de la jerarquía de valores que representa el hombre productivo. Una vez anatematizados éticamente dichos aspectos del comportamiento humano, todos ellos son agrupados bajo la denominación común de «potencialidades secundarias» de la naturaleza humana. El resto ya lo conocemos: frustradas las potencialidades primarias, hacen su aparición en escena las secundarias. Aquí, quizá más que en ninguna otra parte de su sistema, nos ofrece Fromm la tiranía absoluta de su perspectiva ética. Ella es la única instancia que decide; ella impone sin ningún freno la estructura de la realidad, en este caso de la realidad psicológica. Lo que éticamente es malo, tiene una entidad psicológica secundaria. ¿En qué criterio se funda Fromm para distinguir de este modo los niveles ontológicos y establecer una jerarquía entre ellos a partir de una jerarquía de valores éticos, tan histórica y relativa como todas? Quizá en la escatología se nos revele que los niveles ontológicos coinciden con los éticos. Pero mucho nos tememos que, entonces, unos y otros quedarán fundidos por el fuego de la llama divina.

<sup>53</sup> La versión frommiana del complejo de Edipo puede leerse también en 17 1972 [1944]; 19 1970 [1948]; 24 1971 [1955], 39 s.

<sup>54</sup> El último desarrollo que ha hecho Fromm de la destructividad se encuentra en 34 1970 [1964], 20-35. Las ideas básicas son las mismas.



Con la solución proyectada a los problemas de la agresividad humana, Fromm se sienta a caballo de los que sostienen que la agresividad es una pulsión secundaria derivada de la frustración de otras pulsiones, y de los que piensan que es una pulsión primaria, que exige descarga tras la acumulación de una cierta cantidad de su energía. La agresividad y sus derivados estarían asentados en la «naturaleza humana», pero secundariamente. Pero, que nosotros sepamos, a ninguno de los científicos que se ocupan de la agresión, con la mínima aunque estimable acumulación de datos que hoy tenemos a nuestra disposición, se les ha ocurrido afirmar ni que sea pensable un hombre sin comportamientos agresivos, ni que éstos se deriven única o principalmente de la frustración de los niveles personales, es decir, de las necesidades específicamente humanas<sup>55</sup>.

Desde el año 1940 hasta nuestros días, Fromm no ha modificado, ni en un ápice, este aspecto de su caracterología. Desde entonces se ha escrito mucho sobre el tema. Y Fromm lo sabe<sup>56</sup>. Pero recordemos cómo valora a Lorenz. Cualquier dato, que hable remota o próximamente en contra de la posibilidad de una sociedad compuesta por hombres productivos, queda descartado automáticamente. Llega un momento en que uno no acierta a explicarse este modo de proceder. Como tampoco se explica cómo sea imaginable una estructura social y familiar así como un programa educativo, que no origine —aun en el caso de que la agresividad no fuese primaria—ningún tipo de comportamiento agresivo. ¡Y gracias a Dios! Porque uno se pregunta cómo sería posible la autonomía y la independencia individualista, no menos que la actividad creadora, si detrás de ellas no estuviera ningún tipo de pulsión agresiva<sup>57</sup>. Lo curioso del caso es que esta actitud le ha impedido a Fromm captar estos aspectos positivos de la agresividad. En esto apenas se ha diferenciado, a pesar de sus pesares, del resto de los autores psicoanalistas, siempre propensos a considerar los aspectos más negativos y destructores de la agresividad, con menoscabo de los positivos y creadores.

¿Qué sustrato psicológico, qué historia, qué génesis? ¿Es que hay algo en el hombre maduro que no tenga su historia y su génesis? Los hombres pueden, es cierto, desencadenar comportamientos irracionales ante ciertas constelaciones sociales. Pero,

<sup>55</sup> Para el problema de la agresividad pueden consultarse Dollard, 1944; Scott, 1958; Lorenz, 1963; Storr, 1970; Mitscherlich, 1969.

<sup>56</sup> Cf. 34 21970 [1964], 20, n. 1.

<sup>57</sup> Sobre la relación entre creatividad y agresividad, cf. Rougeaille-Lenoir, 1974.

¿por qué estos hombres concretos? ¿por qué éste así y el otro de otra manera? ¿es que los «mecanismos de evasión» de la libertad no tienen una determinación y una configuración previas? ¿es que la libertad personal no está determinada y limitada en sus opciones por la historia de su surgimiento y por la historia de los niveles instintivos de la personalidad, niveles que son distintos pero inseparables de ella?

Marcuse tiene toda la razón cuando acusa a Fromm de olvido imperdonable de los años infantiles y de los aspectos genéticos de la personalidad<sup>58</sup>. Fromm se defiende apelando a su famosa tesis —que nunca desarrolla— de la familia como agente psicológico de la sociedad<sup>59</sup>. Sin embargo, creemos que en la actitud de Fromm hay algo más, aunque inconfesado por él. Pensamos en detalles como los siguientes: el que considere como razonable y normal el narcisismo primario, la dependencia del niño respecto a sus padres en los primeros años, ciertas formas de agresividad infantil derivada de algunas frustraciones. Detalles como éstos, interpretados en el contexto total de su antropología, nos hacen pensar que para Fromm la vida pulsional puede tener un cierto sentido y debe ocupar un cierto espacio en los años infantiles. Pero nada más que entonces. El hombre adulto debe tratar de vivir sólo en el nivel de sus necesidades humanas. Nuestra pregunta sería: debe, ¿pero puede? El hecho es que de esta forma, Fromm retira la mirada de la configuración instintiva de la agresividad y del resto de las pulsiones, así como de la época en que acontece fundamentalmente esta configuración. Para él, no existe más que la «naturaleza humana» y ésta no conoce más que las necesidades específicamente humanas. Al fin y al cabo, el estadio infantil es un estadio previo a la «humanidad». ¿No asoma aquí *atrevidamente* el paralelismo filo y ontogénesis, tan querido por Fromm?

Sería imperdonable que no añadiésemos unas palabras sobre el complejo de Edipo. Tampoco en este punto ha superado Fromm el miedo a la autoridad que despertó en él la experiencia hitleriana. Esto y la visión prefreudiana, apsiológica y genital de la sexualidad han condicionado radicalmente la interpretación frommiana del mismo. Ya dijimos que nada tenemos en contra de la relativización del complejo de Edipo a partir de otros datos culturales. Pero ningún dato cultural ha puesto en cuestión que el devenir de la personalidad autónoma y madura es el devenir de la misma como personalidad sexuada, y que esto no es posible sin

<sup>58</sup> Cf. 23 1968 [1955], 219-250.

<sup>59</sup> *Ibid.*



ciertas identificaciones psicológicas, que pueden ser diversas según las culturas. Al parecer, para Fromm el sexo genético, somático y psicológico son una misma cosa, que se adquiere con el nacimiento. Por otra parte, ¿cómo piensa Fromm que el individuo llega a la madurez productiva? ¿simple espontaneidad? ¿no hay que decir, más bien, que el despegar hacia la adultez coincide con la aceptación vital e interiorizada —implicada en esas identificaciones— de los límites de las pulsiones, precisamente como condición de libertad estructurada de las mismas? La fe de Fromm en la espontaneidad del hombre le ciega la mirada ante estas realidades. El hecho de que entre los seguidores de Hitler hubiese algunos superyós autoritarios le hace suponer que el Edipo es una constelación superable perteneciente a una época patricéntrica y autoritaria. A nadie se le ocultan las dificultades de una educación autoritaria pero, ¿conciernen esto al Edipo como tal o a una de sus figuras históricas?

¿Qué decir, finalmente, acerca de la explicación del sadismo y del masoquismo? Nadie le discutirá a Fromm que estas perversiones van frecuentemente acompañadas de un sentimiento básico de soledad o aislamiento, sentimiento que a falta de un análisis fenomenológico más serio y detallado identificamos con lo que otros llaman angustia. Es también indiscutible que cuando, por la sociedad, no llegamos a la productividad —y esto ocurre siempre— sentimos «soledad» —¿y cuándo no?— pudiendo entonces huir hacia comportamientos de tipo sádico o masoquista. Aceptamos también que nuestra libertad es una libertad situada y que esta «situación» supone que al autodisponer sobre nosotros mismos, disponemos también *sobre* nuestras pulsiones sado-masoquistas y *desde* ellas mismas. Pero de todo esto, no se concluye, ni por asomo, que el sadomasoquismo pueda explicarse únicamente por la soledad o por la huida de la libertad. De la soledad ya hemos hablado tanto en esta parte como en la segunda, y todo lo que podemos decir aquí es que Fromm, al recurrir a la soledad para explicarlo todo, no explica nada. Ni la misma soledad. Por otra parte, recurrir a la libertad —se entienda ésta como se quiera— para explicar el sadismo y el masoquismo, aparte de las serias desventajas metodológicas que implica, es pasarse por alto todas las formas de comportamiento sádico y masoquista infantiles, todas sus fantasías; es omitir cualquier intento de relacionar los comportamientos adultos de este tipo con los infantiles; es no querer ver sus relaciones con la sexualidad infantil o adulta; es no dar explicación del *placer*, no siempre sexualmente coloreado, que va vinculado a la acción de «atormentar» o de «ser atormentado»;

es dejar colgados en el aire todos los sentimientos de culpabilidad, todas las ansias de castigo que acompañan a las masoquistas. Podemos huir de la libertad por medio de comportamientos sado-masoquistas, ciertamente. Pero, ¿es esta huida la que crea el sadomasoquismo? ¿no es algo que se encuentra y que surge en niveles instintivos previos a la dimensión personal en la que se encuentra la libertad?

Esto, y no más, es lo que da de sí la segunda parte de la caracterología frommiana. ¿Es necesario que volvamos a transcribir las conclusiones que escribimos al final de la primera? La forma primaria de relacionarnos los hombres es el amor. Ahora la palabra la tiene la sociedad. ¿Se decidirá a tomarla?

No queremos acabar sin antes añadir nuestras dudas acerca del convencimiento de Fromm sobre la validez de su caracterología. Algo de esto creemos adivinar ya en el hecho de que use indistintamente los términos «orientación» y «carácter» en este contexto. Pero es que, además, él mismo escribe: «Debe tomarse en cuenta que estos conceptos constituyen 'tipos ideales' y no descripciones del carácter de un individuo en particular. Más aún, en tanto que por razones didácticas se las presenta por separado, el carácter de una persona dada es generalmente una combinación de todas o algunas de estas orientaciones, aunque una es siempre la que predomina»<sup>60</sup>. Unas páginas después, Fromm presenta diversos tipos de combinaciones entre sus orientaciones y afirma que estas combinaciones pueden ocasionar un número infinito de personalidades. Sea cual fuere el convencimiento de Fromm, ante esto no nos queda más que decir:

Pero, si cada carácter es una mezcla, sin ninguna posibilidad de precisar más su composición, ¿qué propósito científico se sirve introduciendo la hipótesis de las orientaciones de carácter?<sup>61</sup>

<sup>60</sup> 18 1969 [1947], 75.

<sup>61</sup> Wolman, 41971, 435.



## Conclusión

A lo largo de estas páginas hemos perseguido la valoración científica de la teoría del carácter social y del sistema teórico que le da todo su significado dentro de la obra frommiana. En principio y a la luz de una consideración meramente abstracta, todo parece abogar en favor de que tal intento, desemboque en una síntesis final, como culminación del mismo. Hemos de preguntarnos, sin embargo, qué sentido podría tener, una vez llegados a este punto, una enumeración de conclusiones positiva y/o negativamente científicas, y esto precisamente en nombre de los resultados concretos, a que nos ha conducido nuestro estudio, resultados que por otra parte hemos impostado ya en las claves y en los contextos más variados y diversos.

No pretendemos, de este modo, echar por tierra o revocar alguna de las conclusiones que ya hemos apuntado. Dicho está que en la teoría frommiana del carácter social convergen, aunque sin elaboración científica alguna, una serie de hipótesis sociológicas y psicológicas de indudable valor teórico. Pero dicho está también que tal teoría, a pesar de haber surgido de unos propósitos no ajenos a la ciencia, desempeña dentro del sistema frommiano la función que le asigna una epistemología desconocedora de las exigencias de la lógica, a fin de dar un aspecto de cierta plausibilidad a una antropología, que más que utópica se nos antoja irracional. Una vez sentado esto, creemos que son precisamente nuestros resultados concretos, los que postulan que el lenguaje de estas páginas finales no sea el de las conclusiones científicas.

Ninguna expresión define mejor el sistema frommiano que la



elegida por el mismo Fromm: humanismo radical. Este concepto constituye la clave interpretativa, que nos desvela el sentido último y definitivo de toda su obra. Una obra que, como la de los escritores bíblicos que la inspiran, está toda ella al servicio de la confesión de una fe y movida por la proclamación de una esperanza. Humanismo radical significa, en primer lugar, fe absoluta en las fuerzas del hombre, en su omnipotencia, al menos, en la única omnipotencia que puede interesar a sus sueños de felicidad. Humanismo radical, es también, el nombre de una esperanza firme, que espera que la omnipotencia humanista de este hombre dé su sí definitivo a la historia.

A través de nuestra investigación sobre el carácter social hemos sido conducidos por la mano del mismo Fromm a este contexto religioso, humanísticamente religioso, y es en este contexto donde debemos dar también nuestra palabra definitiva. Situados en él, esta palabra última ya no puede ser dicha con el lenguaje de las ciencias empíricas. Las ciencias se mueven en el ámbito de los hechos empíricos, y es en este ámbito donde tienen su derecho y su autonomía. Sólo en este nivel de experiencia es su lenguaje el que procede.

Fromm pretende alcanzar con su obra una dimensión de la experiencia, que está más allá de los hechos empíricos; pretende llegar al nivel del sentido de la totalidad de la existencia humana y de la historia. Al hacerlo, naturalmente, no parte de cero. El mismo reconoce que así se integra, como un eslabón histórico más, en la tradición que parte de los escritores bíblicos. Interpelado por el sentido de la totalidad que aquellos hombres creían experimentar en su lenguaje sobre Dios, Fromm ha querido interpelar a los hombres de hoy con su lenguaje sobre el hombre, a fin de hacerles experimentar aquel mismo sentido de totalidad en un mundo que ha hecho suyas las críticas de la religión de Marx y de Freud. Esto significa que si queremos que nuestra última palabra le resulte comprensible al mismo Fromm, ésta debe ser pronunciada con un lenguaje, que sin descuidar las conclusiones, se sitúe en el nivel de las resoluciones.

Fromm acudió a Marx y Freud buscando unas categorías conceptuales que le ayudasen a comprender la irracionalidad que había tenido que contemplar durante sus años de infancia y juventud. Su humanismo no había podido tolerar que miles de hombres se vieran abocados al sufrimiento impuesto por la utilización sistemática y racional de la irracionalidad «secundaria» de unas condiciones objetivas destinadas, «primariamente», a fomentar la felicidad del hombre. Sin embargo, Fromm nunca supo contemplar aquella irra-

cionalidad y aquel sufrimiento como expresión y signo de la contradicción real e histórica entre lo que aquellos hombres eran fácticamente y lo que podían ser a partir de las posibilidades reales inmanentes a su sociedad concreta. Fromm nunca ha sido capaz de mirar al hombre real e histórico en sí y por sí mismo. Sólo lo ha contemplado a través de su fe en el «hombre». Por esto, lo que realmente le ha preocupado siempre a Fromm no ha sido la alienación del hombre, sino esta alienación en cuanto cuestionaba el sentido de su fe humanista.

Nadie puede dudar de la altura ética de los motivos de Fromm y, por esto, es justo pensar que si ha defendido siempre esa fe ha sido porque abrigaba la seguridad de que la salvación de los hombres radicaba, exclusivamente, en la fe en el hombre. La altura de los ideales no es, sin embargo, la verdad de los conceptos. Y el hecho es que todo el esfuerzo especulativo de Fromm no ha buscado otro propósito que la justificación de su fe, no la salvación de la historia y de los hombres, que la hacen y la padecen. Es cierto que en el Fromm de los primeros años pueden todavía rastrearse las huellas de un conato de comprensión de la realidad histórica por y desde sí misma. Este conato inicial, no obstante, es efímero, aunque, eso sí, suficiente para poner en movimiento una imaginación tan poderosa como ecléctica. Esta imaginación sería la creadora de la teoría del carácter social. Armado con esta hipótesis, Fromm cree alcanzar la explicación total de la irracionalidad del fenómeno nazi. Agotadas de este modo las posibilidades de explicación histórica, no le quedaba a Fromm otra cosa que comprender su sentido a partir del contenido de su fe humanista. Y para llevar a cabo esta tarea se va a valer de la misma teoría. Es en este paso donde se va a decidir el destino del carácter social y, con él, el de toda la obra de Fromm.

Receloso de que las ciencias positivas se erijan infundadamente en criterio de valor y sentido, Fromm se decide a llevar a cabo una reflexión sobre el sentido histórico de aquellos acontecimientos acudiendo para ello a la tradición humanista y religiosa. No se le debe hacer ningún reproche a Fromm por haber acudido a estas fuentes. En parte es en ellas donde la cultura occidental nos ha legado su experiencia de sentido, donde nos transmite su comprensión de las manifestaciones humanas de la historia como posibilidades diversas que tiene el hombre de comprenderse y comportarse en su mundo con responsabilidad y sentido. Si en algo testimonia el hombre su dimensión histórico-cultural es en que se da sentido a sí mismo y a la historia a partir de las posibilidades que le ofrece la tradición de su cultura.



Ahora bien, aunque los hombres experimentemos el sentido a partir de las posibilidades históricas que nos salen al encuentro en la tradición cultural, nuestra experiencia, a este nivel, no se agota ahí. Y esto por la misma razón por la que nos vinculamos al pasado cultural, porque el hombre es histórico. De ahí, que el lenguaje con que los hombres expresamos nuestra experiencia histórica de sentido haya de asumir continuamente la praxis actual y cambiante del hombre en todas sus dimensiones. Cuando esto no ocurre, nos encontramos a lo más con unas fórmulas abstractas y vacías, sin contenido de experiencia. Y es que también este lenguaje ha de tener su contenido de experiencia. Naturalmente de una experiencia, que se sitúa en un nivel distinto, aunque no ajeno, del que es propio de las ciencias naturales y positivas. Tradicionalmente se ha dicho que en este nivel de sentido la competencia le pertenece a las ciencias del espíritu. Debe quedar claro que este nivel o dimensión de la experiencia no corre separadamente del de las ciencias positivas. Aunque no explicitado ni explicitable en éste, el sentido se encuentra siempre implícito en él. Esto supuesto, añadamos finalmente que si el lenguaje de las ciencias del espíritu y aun el mismo lenguaje religioso, tienen una vigencia, es porque son la experiencia sedimentada de unos hombres, que encontraron en ellos la expresión válida de un sentido, que, aunque asumido libremente, era capaz de abrirles a una comprensión totalizante de su realidad histórica, al mismo tiempo que les ofrecía toda una serie de posibilidades y criterios para vivir en su mundo y conformarlo de una forma libre y humana.

De alguna manera, Fromm ha partido de estos mismos presupuestos. Situado en el nivel de sentido, se ha vinculado con el pasado cultural y ha comprendido, al mismo tiempo, que el lenguaje religioso sobre Dios no era ya capaz de asumir la experiencia histórica de unos hombres, que a su alrededor no encuentran más que huellas de su praxis transformadora o signos que la provocan y la interpelan. Ha comprendido también que el hombre, hoy más que nunca, se experimenta como ser histórico abierto al futuro. También se ha percatado de que el lenguaje de Marx y Freud es el lenguaje que mejor formula nuestra experiencia actual de sentido. Pero, ¿cómo ha procedido Fromm a partir de estos presupuestos?

Su modo de proceder nos es de sobra conocido. Toda su obra ha sido un intento continuado de poner en clave «actualizada» la fe bíblica en Dios. Actualizar esta fe no ha significado para Fromm otra cosa que poner en el interior mismo del hombre toda la omnipotencia que los autores bíblicos ponían en manos de Dios. Esta

es la comprensión frommiana de la crítica de la religión: poner en el interior del hombre, en su naturaleza, lo que los israelitas ponían en manos de Yahvé. El hecho de que la experiencia actual de sentido se exprese en la experiencia que los hombres tienen de sí mismos como hacedores de su historia y de su futuro, significa para Fromm que estos mismos hombres son capaces de realizar inmediatamente el reino escatológico, que los creyentes judíos anhelaban para sí y esperaban como revelación definitiva del poderío de Dios y, en última instancia, de su misma divinidad.

Como un apologeta cualquiera del siglo pasado, Fromm ha acudido a las fuentes más diversas para hacer comprensible su mensaje. Pero Fromm no ha querido defender únicamente la fe de sus creyentes humanistas. El mensaje de Fromm se presenta con las mismas pretensiones de universalidad —en todos los sentidos— que todo lenguaje religioso. Por esto, se ha preocupado de que sus fuentes concretas fuesen las del hombre de hoy: el psicoanálisis y Marx.

En más de una ocasión Fromm ha dicho que uno de los signos de la alienación de nuestra cultura es su respeto reverencial por la ciencia, a la que se considera como juez definitivo en todas las cuestiones. A pesar de estos reproches, Fromm ha caído en la tentación del culto a la ciencia. El mismo ha presentado su sistema como una «ciencia del hombre».

Con todos los elementos que ha encontrado válidos a lo largo de todas sus fuentes, Fromm ha trazado su imagen del hombre y, a partir de ella, su visión de la historia y de la sociedad. A la hora de hacerlo, Fromm no ha sentido ningún respeto por sus fuentes. Menos aún lo ha sentido por los datos de la historia, de la sociología, de las ciencias en general. A fin de crear su hombre ha pasado por encima de todas las estructuras lógicas y antropológicas.

Bajo esta perspectiva apenas tiene sentido que nos lamentemos de que Fromm no haya elaborado su teoría del carácter social. La teoría del carácter social le ha interesado únicamente en la medida en que podía contribuir a crear su imagen visionaria del hombre y de la historia. Bastaba con tener un instrumento eficaz que introdujese en la naturaleza humana el freno impuesto por la sociedad en el caminar de la historia hacia la escatología. La noción del carácter social es, indudablemente, una noción de raigambre científica. Pero Fromm ha hecho con ella —con él mismo como fuente científica— lo que ha hecho con el resto de sus fuentes: ponerla al servicio de su verdad, no del conocimiento de la realidad.

Hemos creído que nuestra última palabra sobre Fromm no



debíamos pronunciarla con el lenguaje de la ciencia empírica. Y es que la conclusión básica y principal de nuestra investigación ha sido que los propósitos de Fromm no son científicos. A Fromm no le preocupa la ciencia sino el sentido. Pero el sentido a costa de la ciencia. Esto es lo grave. Por eso, el sentido que nos ofrece apenas nos dice algo. No nos lo dice porque nuestras estructuras lógicas y antropológicas no se reconocen a sí mismas en él. Tampoco nuestra experiencia de la realidad —en todas sus dimensiones— se siente reflejada allí. Y ¿qué sentido puede tener el lenguaje de sentido si no se esfuerza por dar sentido a dichas estructuras y a dichas experiencias? El sentido de Fromm quizá valga para su hombre, no para los hombres de carne y hueso. Y éstos son los únicos que necesitan lo que Fromm quiere ofrecer.

Y, sin embargo, a pesar del fracaso de sus ideas hay algo en la obra de Fromm que logra en parte los objetivos propuestos. Quizá sea su compromiso honesto y limpio, tan limpio como ingenuo, con la humanidad. Fromm ha calado hondo en la manipulación del hombre contemporáneo. Ha alcanzado cotas muy altas en el planteamiento de los problemas de la sociedad contemporánea, en su diagnóstico. Ha puesto de relieve con fuerza y valentía que una sociedad no funciona si no crea hombres «sanos». Con sus ideales éticos ha marcado un rumbo sin límites a la historia. Esto no se logra sin un compromiso muy hondo a favor de los hombres. Esto es lo contagioso de Fromm. Lo que puede más que sus ideas. La pena es que ese compromiso sea tan hondo, que se quede en pura opción sin objeto, sin hombres.

## Referencia bibliográfica

### I. ESCRITOS DE ERICH FROMM

Si bien en nuestra referencia bibliográfica hacemos referencia a todas las obras publicadas por Fromm, no es así en lo que concierne a sus artículos y colaboraciones. Nos hemos restringido a los aparecidos en revistas y obras de carácter científico. Si en algún caso no hemos actuado según este criterio, ha sido por el carácter significativo y representativo del correspondiente escrito.

Hemos advertir, igualmente, que en la obra de Fromm *La crisis del psicoanálisis* (p. 29) se menciona un artículo del mismo, *Psychoanalyse und Soziologie*, escrito en el año 1928. No se añade ninguna referencia bibliográfica. Sin embargo, el original inglés de dicha obra, *The crisis of psychoanalysis*, no hace ninguna mención del artículo en la página correspondiente (14). Tampoco hemos encontrado ninguna otra mención en la multitud de bibliografía consultada. Nuestra búsqueda en las revistas de la época ha sido igualmente infructuosa.

1. *Der Sabbath*: Imago 6 (1927) 223-234.
2. *Die Entwicklung des Christudogmas*. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, Wien 1930; vers. cast.: *El dogma de Cristo*, en *El dogma de Cristo y otros ensayos sobre religión, psicología y cultura*, Buenos Aires 1964, 9-93.
3. *Der Staat als Erzieher*: Almanach 4 (1931).
4. *Politik und Psychoanalyse*: Die psychoanalytische Bewegung 3 (1931) 440-447.



5. *Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft: Imago XVII* (1931) 226-251.
6. *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*: Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932) 28-45. Este y los dos artículos siguientes han sido reeditados en *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt 1970 (versión alemana de *The crisis of psychoanalysis*); vers. cast.: *Método y función de una psicología social analítica*, en *La crisis del psicoanálisis*, Buenos Aires 1971, 166-200.
7. *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*: Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932) 253-277; vers. cast.: *La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social*, en *La crisis del psicoanálisis*, 1971, 201-237.
8. *Die sozialpsychologische Bedeutung der Muttersrechtstheorie*: Zeitschrift für Sozialforschung 3 (1934); vers. cast.: *La teoría del matriarcado y su pertinencia para la psicología social*, en *La crisis del psicoanálisis*, 1971, 129-165.
9. *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*: Zeitschrift für Sozialforschung 4 (1936) 365-397.
10. *Sozialpsychologischer Teil*, en M. Horkheimer (ed.), 1936, 77-135.
11. *Zum Gefühl der Ohnmacht*: Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937) 95-117.
12. *The social philosophy of «will therapy»*: Psychiatry 2 (1939).
13. *Selfishness and selflove*: Psychiatry 2 (1939) 507-523.
14. *Escape from freedom*, New York 1941; vers. cast.: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires 1971.
15. *Faith as a character trait*: Psychiatry 5 (1942) 307-319.
16. *Sex and character*: Psychiatry 6 (1943) 21-31.
17. *Individual and social origins of neurosis*: American Sociological Review 9 (1944) 380-384; vers. cast.: *Orígenes individuales y sociales de las neurosis*, en Kluckhohn, Cl. - Murray, H. A. - Schneider, D. M. (eds.), 1972, 531-537.
18. *Man for himself*, New York 1947; vers. cast.: *Ética y psicoanálisis*, México 1969.
19. *The Oedipus complex and the Oedipus myth*, en Anshen, R. N. (ed.), 1948; vers. cast.: *El complejo de Edipo y su mito*, en Fromm, E. - Horkheimer, M. - Parsons, T. y otros, Barcelona 1970, 217-245.
20. *Psychoanalytic characterology and its application to the understanding of culture*, en Sargent, S. S. - Smith, M. (eds.), 1949, 1-12.
21. *Psychoanalysis and religion*, New York 1950; vers. cast.: *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires 1956.
22. *The forgotten language*, New York 1951; vers. cast.: *El lenguaje olvidado*, Buenos Aires 1966.
23. *The human implications of instinctual radicalism*: Dissent 2 (1955) 342-349; vers. cast.: *Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista*, en Mallet y otros, 1968, 69-90.
24. *The sane society*, New York 1955; vers. cast.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1971.
25. *A counter-Rebuttal*: Dissent 3 (1956) 81-83.
26. *The art of loving*, New York 1956; vers. cast.: *El arte de amar*, Buenos Aires 1970.
27. *Man is not a thing*: Saturday Review 40 (1957) 9-11.
28. *Le drame fondamental de l'homme: nâtre à l'humaine*: Age Nouveau 13 (1959) 42-47.
29. *Sigmund Freud's mission*, New York 1959; vers. cast.: *La misión de Sigmund Freud*, México 1960.
30. *Marx's concept of man*, New York 1961; vers. cast.: *Marx y su concepto del hombre*, México 1962.
31. *May man prevail?*, New York 1961; vers. cast.: *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Buenos Aires 1971.
32. *Beyond the chains of illusion. My encounter with Marx and Freud*, New York 1962; vers. cast.: *Más allá de las cadenas de la ilusión. Mi encuentro con Marx y Freud*, México 1968.
33. *The dogma of Christ and other essays on religion, psychology and culture*, New York 1963; vers. cast.: *El dogma de Cristo y otros ensayos sobre religión, psicología y cultura*, Buenos Aires 1964. (Estos «otros» ensayos son de escaso relieve con excepción de *Sexo y carácter*, 105-123 y *El carácter revolucionario*, 137-154. La versión inglesa del primero se encuentra en Psychiatry [1943]; la del segundo en Fromm, E. - Maccoby, M., 1970).
34. *The heart of man*, New York 1964; vers. cast.: *El corazón del hombre*, México 1970.
35. *The application of humanist psychoanalysis to Marx's theory*, en Fromm, E. (ed.), 1965, 207-222; vers. cast.: *La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx*, en Fromm, E. (ed.), 1971, 249-266.
36. *You shall be as gods*, New York 1966; vers. cast.: *Y seréis como dioses*, Buenos Aires 1971.
37. *The revolution of hope. Toward a humanized technology*, New York 1968; vers. cast.: *La revolución de la esperanza*, México 1970.
38. *The crisis of psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and social psychology*, New York 1970; vers. cast.: *La crisis del psicoanálisis*, Buenos Aires 1971. Entre estos ensayos se encuentran los tres artículos ya citados y escritos en 1932 y 1934 para la Zeitschrift für Sozialforschung.
39. Fromm, E. (ed.): *Socialist humanism*, New York 1965; vers. cast.: *Humanismo socialista*, Buenos Aires 1971.



40. Fromm, E. - Horkheimer, M. - Parsons, T. y otros: *La familia*, Barcelona 1970. (Esta obra recoge algunos de los artículos que componen la obra editada por R. N. Anshen, *The family: its function and destiny*, 1948. Contiene los artículos de Fromm, *Sexo y carácter*, 195-215, y *El complejo de Edipo y su mito*, 217-245).
41. Fromm, E. - Maccoby, M.: *Social character in a Mexican village*, New Jersey 1970.
42. Fromm, E. y otros: *La soledad del hombre*, Caracas 1970.
43. Fromm, E. - Suzuki, D. T. - De Martino, R.: *Zen buddhism and psychoanalysis*, New York 1960; vers. cast.: *Psicoanálisis y budismo zen*, México 1964.
44. Fromm, E. - Xirau, R. (eds.): *The nature of man*, New York 1968.

## II. BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Abraham, K.: *Psicoanálisis clínico*, Buenos Aires 1959.
- Ackerman, N. W. - Jahoda, M.: *The dynamic basis of antisemitic attitudes: The Psychoanalytic Quarterly* 17 (1948) 240-260; *Psicoanálisis del antisemitismo*, Buenos Aires 1962.
- Adler, A.: *Studien über Minderwertigkeit von Organen und ihre seelische Kompensation*, Wien-Berlin 1907; *Conocimiento del hombre*, Madrid 1931 (trad. de *Menschenkenntnis*, Leipzig 1931); *El sentido de la vida*, Barcelona 1951 (trad. de *Der Sinn des Lebens*, Wien 1933).
- Adorno, Th. W.: *Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie: Psyche* 6 (1952-1953) 1-18; *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt 1970; *Die freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda* (1951): *Psyche* 24 (1970) 486-509.
- Adorno, Th. W. - Dirks, W.: *Freud in der Gegenwart*, Frankfurt 1957.
- Adorno, Th. W. - Frenkel-Brunswik, E. - Levinson, D. J. - Sandford, R. N.: *The authoritarian personality*, New York 1950.
- Alexander, F.: *Psychoanalysis of total personality*, London 1927; *The sociological and biological orientation of psychoanalysis: Mental Hygiene* 20 (1936) 232-248; *Psychoanalysis revised: The Psychoanalytic Quarterly* 9 (1940) 1-36; *Influencia educativa de los factores de la personalidad en el medio ambiente*, en Kluckhohn, Cl. - Murray, H. - Schneider, D. M. (eds.), 1972, 437-451.
- Althusser, L.: *La revolución teórica de Marx*, México 1968.
- Ambacher, N.: *Marcuse y la civilización americana*, Barcelona 1970.
- Ansbacher, H. L. - R. R.: *La psicología individual de Alfred Adler*, Buenos Aires 1959.
- Anshen, R. N.: *The family: its function and destiny*, New York 1948.
- Basabe, J.: *Síntesis del pensamiento de Fromm*, Barcelona 1974.
- Benedict, R.: *El hombre y la cultura*, Buenos Aires 1939.
- Bernfeld, S.: *Ausgewählte Schriften*, Darmstadt 1969; *El psicoanálisis y la educación antiautoritaria*, Barcelona 1973.
- Bernfeld, S. y otros: *Psychoanalyse und Marxismus. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt 1970.
- Bettelheim, B.: *Individual and mass behavior in extreme situations: Journal of Abnormal and Social Psychology* 38 (1943) 417-452.
- Bettelheim, B. y Janowitz, M.: *Social change and prejudice. Including dynamics of prejudice*, London-Toronto 1964.
- Bleger, J.: *Psicoanálisis y materialismo histórico*, Buenos Aires 1963.
- Bona, I.: *Due proposte di Fromm per superare il solipsismo: linguaggio e amore: Aut Aut (Milano)* 77 (1963) 81-87.
- Braudel, F.: *Civilisation matérielle et capitalisme, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, Paris 1967.
- Brede y otros: *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, Frankfurt 1971.
- Brown, J. A. C.: *Freud y los postfreudianos*, Buenos Aires 1963.
- Burger, A.: *Religionszugehörigkeit und Verhalten*, Göttingen 1964.
- Castellet, J. M.<sup>a</sup>: *Lectura de Marcuse*, Barcelona 1969.
- Castilla del Pino, C.: *Un estudio sobre la depresión*, Barcelona 1966; *Dialéctica de la persona - dialéctica de la situación*, Barcelona 1968; *Psicoanálisis y marxismo*, Madrid 1971.
- Catenario, A.: *La società malata. Saggio sulla filosofia di Fromm*, Napoli 1962; *Individuo e società in Fromm: De Homine* 17-18 (1966) 362-370.
- Cencillo, L.: *El inconsciente*, Madrid 1971.
- Chevalier, J.: *Historia del pensamiento*, 4 vols., Madrid 1963.
- Christie, R. - Jahoda, M. (eds.): *Studies in the scope and method of «The authoritarian personality»*, Glencoe 1954.
- Colectivo: *Alienación e ideología*, Madrid 1973.
- Dahmer, H.: *Psychoanalyse und historischer Materialismus*, en Brede y otros, 1971, 60-92.
- Dewey, J.: *Naturaleza humana y conducta*, México 1964.
- Diem, H.: *Was ist der Mensch?*, Tübingen 1964.
- Dollard, J.: *Caste and class in a southern town*, New Haven 1937.
- Dollard, J. (ed.): *Frustration and aggression*, London 1944.
- Dufrenne, M.: *La personalidad básica*, Buenos Aires 1959.
- Erikson, E. H.: «*Hitler's imaginery and german youth: Psychiatry* 5 (1942) 475-493; *Childhood and society*, New York 1950; *The problem of identity: Journal of American Psychoanalysis* 4 (1956) 56-121; *Young man Luther*, New York 1958.



- Esteve, C.: *La antropología contemporánea*: Revista de Estudios Políticos 91 (1957) 95-125; *Sobre la teoría y los métodos de la antropología social*: Revista Internacional de Sociología 59 (1957) 411-436; *Socio-dinámica del capitalismo contemporáneo*: Cuadernos del Centro de Estudios Sindicales 14 (1960) 200-221; *Cultura y personalidad*, Barcelona 1973.
- Fenichel, O.: *Perversionen, Psychosen, Charakterstörungen*, Wien 1931; recensión de *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* (W. Reich): *Imago* 17 (1931), reeditado en Gente (ed.), I, 1970, 32-34; *Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen dialektisch-materialistischen Psychologie*: en Zeitschrift für politische Psychologie und Sexualekonomie 1 (1934), reeditado en Gente (ed.), I, 1970, 229-249; recensión de *New ways in psychoanalysis* (K. Horney): *The Psychoanalytic Quarterly* 9 (1940) 114-121; *Psychoanalytic remarks on Fromm's book, «Escape from freedom»*: *Psychoanalytic Review* 32 (1944) 133-152; *The psychoanalytic theory of neurosis*, New York 1945
- Ferenczi, S.: *Sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires 1959.
- Fougeyrollas, P.: *La revolución freudiana*, Madrid 1971.
- Freud, A.: *El yo y los mecanismos de defensa*, Buenos Aires 1965.
- Freud, S.: *Obras completas*, 3 vols., Madrid 1948-1968 (I y II, 1948; III, 1968).
- Garaudy, R.: *Humanismo marxista, Perspectivas del hombre*, Barcelona 1970; *A propos des «Manuscrits de 1844» de Marx*: *Cahiers du Communisme* 3 (1963) 107-126.
- García, R. (ed.): *Psicoanálisis y sociedad: apuntes de freudo-marxismo*, 2 vols., Barcelona 1971.
- García, R.: *Contribución al estudio de Wilhelm Reich*, en García, R. (ed.) II, 1971.
- Gente (ed.): *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, 2 vols., Frankfurt 1970.
- Germani, G.: *Estudios sobre sociología y psicología social*, Buenos Aires 1966.
- Gerth, H. - Wright Mills, C.: *Carácter y estructura social*, Buenos Aires 1963.
- Gorer, G.: *The american people*, New York 1948; *Exploring english character*, London 1955; *Modification of national character*, en Haring, D. G. (ed.), 1961, 329-339; *El concepto de carácter nacional*, en Kluckhohn, Cl. - Murray, H. - Schneider, D. M. (eds.), 1972, 262-275.
- Görres, A.: *Personale Psychoanalyse?*: *Psyche* 11 (1957) 831-837; *Métodos y experiencias del psicoanálisis*, Barcelona 1963; *Sinn und Grenzen biographischer Methoden in der psychosomatischen Medizin*: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 11 (1964 a) 319-342; *Vernunft und Leidenschaft*: *Archiv für die gesamte Psychologie* 116 (1964 b) 257-266.
- Görs, A.: *Historia y enajenación*, México-Buenos Aires 1964.
- Green, A.: *Sociological analysis of Horney and Fromm*: *Sociological American Review* 31 (1945) 528-547.
- Gutiérrez, J.: *El método psicoanalítico de Erich Fromm*, Bogotá 1961.
- Gutman, R. - Wrong, D. H.: *David Riesman's typologie of character*, en Lipset - Löwenthal (eds.), 1961, 295-315.
- Hammond, G. B.: *Man in estrangemant. A comparison of the thought of Paul Tillich and Erich Fromm*, Nashville (Tenn.) 1965.
- Haring, D. G. (ed.): *Personal character and cultural milieu*, Syracuse 1961.
- Hartmann, H.: *Bemerkungen zur Theorie der Sublimierung*: *Psyche* 10 (1956-1957) 41-62; *Ich-Psychologie und Anpassungsproblem*, Stuttgart 1960; *Psychoanalysis and moral values*, New York 1960; *Essays on ego psychology*. Selected problems in psychoanalytic theory, London 1964.
- Hilgard, E. R. y otros: *El psicoanálisis como ciencia*, México 1960.
- Hollingshead, A. B. y Redlich, F. C.: *Social class and mental illness. A community study*, New York 1958.
- Horney, K.: *El nuevo psicoanálisis*, México 1943; *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Buenos Aires 1946; *Neurosis and human growth*, New York 1950; *El autoanálisis*, Buenos Aires 1957.
- Horkheimer, M.: *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung*: *Frankfurter Universitätsreden XXXVII* (1931); *The eclipse of reason*, New York 1947; *Kritische Theorie*, 2 vols., Frankfurt 1968. (Contiene los principales artículos de los años treinta, escritos en la Zeitschrift für Sozialforschung. Para nuestro estudio, sobre todo, II, 137-200).
- Horkheimer, M. (ed.): *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Paris 1936.
- Horkheimer, M. - Adorno, Th. W.: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947; *Sociológica*, Madrid 1968; *La sociedad*, Buenos Aires 1969.
- Horkheimer, M. - Flowermann, S. (eds.): *Studies in prejudice*, 5 vols., New York 1949-1950.
- Horn, Kl.: *Fragen einer psychoanalytischen Sozialpsychologie*: *Psyche* 22 (1968) 896-911; *Insgeheime kulturistische Tendenzen der modernen psychoanalytischen Orthodoxie*, en Brede y otros, 1971, 93-151.
- Jacobi, J.: *La psicología de C. G. Jung*, Madrid 1963.
- James, W. T.: *Karen Horney and Erich Fromm in relation to Alfred Adler*: *Individual Psychology Bulletin* 6 (1947) 105-116.
- Jones, E.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, 3 vols., Barcelona 1970.
- Jung, C. G.: *Tipos psicológicos*, Buenos Aires 1947; *El yo y el inconsciente*, Barcelona 1950; *Lo inconsciente*, Buenos Aires 1955; *Teoría del*



- psicoanálisis*, Barcelona 1962; *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires 1970.
- Jurinetz, W.: *Psychoanalyse und Marxismus*: Unter dem Banner des Marxismus 1 (1925) 90-133.
- Kalivoda, R.: *Marx y Freud*, Barcelona 1971.
- Kanzer, M.: *The Oedipus trilogy*: The Psychoanalytic Quarterly 19 (1950) 561-572.
- Kaplan, B. (ed.): *Studying personality cross-culturally*, Evanton 1961.
- Kardiner, A.: *El individuo y la sociedad*, México 1945; *Las fronteras psicológicas de la sociedad*, México 1955.
- Klein, Cl.: *De los espartaquistas al nazismo: la república de Weimar*, Barcelona 1970.
- Kluckhohn, Cl. - Murray, H. A. - Schneider, D. M. (eds.): *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*, Barcelona-México 1972.
- Kluckhohn, Cl. - Murray, H. A.: *Formación de la personalidad: las determinantes*, en Kluckhohn, Cl. - Murray, H. A. - Schneider, D. M. (eds.), 1972, 71-85.
- Korsch, K.: *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt 1966.
- Kroeber, A. L. (ed.): *Anthropology today*, Chicago 1953.
- Laplanche, J. - Pontalis, J.-B.: *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona 1971.
- Lefort, Cl.: *L'aliénation comme concept sociologique*: Cahiers Internationaux de Sociologie 18 (1955) 35-54.
- Lindzey, G. (ed.): *Handbook of social psychology*, Cambridge (Mass.) 1954.
- Linton, R.: *El estudio del hombre*, México 1944; *Cultura y personalidad*, México 1945; *Problems of status personality*, en Sargent, S. - Smith, M. (eds.), 1949, 163-173.
- Lipset, S. - Löwenthal, L. (eds.): *Culture and social character*, New York 1961.
- Loewenstein, R. M.: *Psychoanalyse des Antisemitismus*, Frankfurt 1952.
- López Castellón, E.: *Psicología científica y ética actual*, Madrid 1972.
- Lorenz, K.: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963.
- Lorenzer, A.: *Simbol, Interaktion und Praxis*, en Brede y otros, 1971, 9-59.
- Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958.
- Lukács, G.: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923.
- Lynd, R. S. - Lynd, H. M.: *Middletown. A study in contemporary culture*, New York 1929; *Middletown in transition. A study in cultural conflicts*, New York 1937.
- Mac Dougall, W.: *Introducción a la psicología social*, Buenos Aires 1959.
- Malinowski, B.: *Estudios de psicología primitiva*, Buenos Aires 1963.
- Mallet y otros: *Marcuse polémico*, Buenos Aires 1968.
- Mandolini, R. G.: *De Freud a Fromm*, Buenos Aires 1961.
- Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, Madrid 1958.
- Marcuse, H.: *The social implications of freudian revisionism*: Dissent 2 (1955) 221-240; *A reply to Erich Fromm*: Dissent 3 (1956) 79-81; *Reason and revolution*, Boston 1960; *One-dimensional man*, Boston 1964; *Kultur und Gesellschaft*, 2 vols., Frankfurt 1965 (contiene los principales artículos de los años treinta, época en que se encontraba vinculado al grupo de sociólogos de Frankfurt); *Eros y civilización*, Barcelona 1968; *El envejecimiento del psicoanálisis*, en Mallet y otros, 1968, 31-68; *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt 1968.
- Marx, K.: *Die Frühschriften* (ed. por S. Landshut), Stuttgart 1964; *El capital*. Crítica de la economía política, México 1964; *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid 1972.
- Marx, K. - Engels, Fr.: *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* = MEGA (7 vols. de la serie I, que comprenden los *Sämtliche Schriften*, con excepción de *Das Kapital*), Berlin-Frankfurt-Moscú-Leningrado 1927-1932; *Werke* = MEW (39 vols., más 3 de Indices y Suplementos), Berlin 1960-1968; *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México 1958; *La ideología alemana*, Montevideo 1959; *Sobre la religión* (ed. por H. Assmann-R. Mate), Salamanca 1974.
- Maslow, A. H.: *The authoritarian character structure*: Journal Social Psychology 18 (1943) 401-411.
- Matussek, P.: *Metaphysische Probleme der Medizin*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1950.
- Mead, G. H.: *Espiritu, persona y sociedad*, Buenos Aires 1965.
- Mead, M.: *National character*, en Kroeber, A. L. (ed.), 1953, 642-667; *Sexo y temperamento*, Buenos Aires 1961; *National character and the science of anthropology*, en Lipset, S. - Löwenthal, L. (eds.), 1961, 15-26; *Educación y cultura*, Buenos Aires 1962.
- Mitscherlich, A.: *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit*, Hamburg 1948; *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität*, Frankfurt 1969.
- Mitscherlich, A. - Brocher, T. - Mehring, O. - Horn, K. (eds.): *Der Kranke in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1967.
- Mitscherlich, A. - Lorenzer, A. - Horn, K. y otros: *Über Psychoanalyse und Soziologie*: Psyche 24 (1970) 157-187.
- Mullahy, P. (ed.): *The contributions of Harry Stack Sullivan*, New York 1952.
- Nolte, H.: *Psychoanalyse und Soziologie*. Die Systemtheorien Sigmund Freuds und Talcott Parsons, Berna-Stuttgart-Wien 1970.



- Norsa, A.: *La fuga della libertà e i suoi possibili rimedi secondo Erich Fromm*: Pensiero 10 (1965) 201-223.
- Oberdorf, C. P.: *A history of psychoanalysis in America*, New York 1953.
- Osborn, R.: *Marxismo y psicoanálisis*, Barcelona 1969.
- Oizerman, Malinin y otros: *Marxismo y humanismo*, México 1972.
- Pinillos, J. L.: *Introducción a la psicología contemporánea*, Madrid 1962.
- Rank, O.: *Technik der Psychoanalyse*, Wien 1931; *Will therapy and truth and reality*, New York 1945; *El trauma del nacimiento*, Buenos Aires 1972.
- Rapaport, D.: *La estructura de la teoría psicoanalítica*, Buenos Aires 1971.
- Reich, W.: *Die Funktion des Orgasmus*, Wien 1927. (En la bibliografía de Reich reina un gran caos. Ya en gran parte porque sus libros más populares fueron reeditados y traducidos en vida de éste multitud de veces, en cada una de las cuales Reich ponía al día sus ideas sin advertirlo. Por otra parte, esta carencia de edición crítica de sus obras no sólo no ha sido subsanada, sino que se ha agravado sobremedida a partir del año 1968, fecha en que comenzaron a proliferar, sobre todo en las universidades alemanas, todo tipo de ediciones anónimas conseguidas por los métodos editoriales más diversos. Algunas de las obras que citaremos nos han llegado a través de estas ediciones anónimas). *Geschlechtsreife, Enthaltensamkeit, Ehemoral*, Wien 1930; *Der sexuelle Kampf der Jugend*, Berlin-Wien 1932; *Der Einbruch der Sexualmoral*, Copenhague 1935; *Massenpsychologie des Faschismus*, Copenhague 1933; *Die sexuelle Revolution*, Frankfurt 1966; *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, en Sandkühler, H. J. (ed.), 1970a, 137-188; *Reich habla sobre Freud*, Barcelona 1970b; *La aplicación del psicoanálisis a la investigación histórica*, en García, R. (ed.) II, 1971, 5-48; *Análisis del carácter*, Buenos Aires 1972.
- Ricoeur, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.
- Riesman, D.: *Individualism reconsidered*, New York 1954.
- Riesman, D. - Glazer, N.: *The lonely crowd*. A reconsideration in 1960, en Lipset - Löwenthal (eds.), 1961, 419-458.
- Riesman, D. - Glazer, N. - Denney, R.: *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires 1971.
- Robinson, P. A.: *La izquierda freudiana: Reich, Robeim, Marcuse*, Buenos Aires 1971.
- Ross, E. A.: *Social psychology*, New York 1908.
- Rougeoreille-Lenoir, F.: *La creatividad personal*, Madrid 1974.
- Ruitenbeek, H. M.: *El dilema de la sociedad organización*, Buenos Aires 1967; *El individuo y la muchedumbre*, Buenos Aires 1967.
- Rusconi, G. E.: *La teoría crítica della società*, Bologna 1968.
- Rycroft, Ch.: *Reich*, Barcelona 1973.
- Sánchez Vázquez, A.: *Ética*, México 1969; *Filosofía de la praxis*, México 1972.
- Sandkühler, H. J. (ed.): *Psychoanalyse und Marxismus*, Frankfurt 1970.
- Sapir, I.: *Freudismus, Soziologie, Psychologie*: Unter dem Banner des Marxismus 3 (1929) 937-952; 4 (1930) 123-147.
- Sargent, S. S. - Smith, M. (eds.): *Culture and personality*, New York 1949.
- Schaar, J. H.: *El miedo a la autoridad*, México 1966.
- Schaff, A.: *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien-Frankfurt-Zürich 1965 (la traducción inglesa *Marxism and the human individual*, New York 1970, está prologada por E. Fromm).
- Scott, J. P.: *Aggression*, Chicago 1958.
- Senghaas, D. (ed.): *Friedensforschung und Gesellschaftskritik*, München 1970.
- Servantie, A.: *Lo normal y lo patológico*, Madrid 1972.
- Shils, E.: *Génesis de la sociología contemporánea*, Madrid 1971.
- Sombart, W.: *Der Bourgeois*, München - Leipzig 1923.
- Spinoza, B.: *Ética*, Buenos Aires 1940.
- Spranger, E.: *Formas de vida*, Madrid 1961.
- Storr, A.: *La agresividad humana*, Madrid 1970.
- Sullivan, H. S.: *Concepciones de la psiquiatría moderna*, Buenos Aires 1959; *Estudios clínicos de psiquiatría*, Buenos Aires 1963; *La teoría interpersonal de la psiquiatría*, Buenos Aires 1964.
- Tasca, A.: *El nacimiento del fascismo*, Barcelona 1969.
- Thalheimer, A.: *Die Auflösung des Austromarxismus*: Unter dem Banner des Marxismus 1 (1926) 474-557.
- Therborn, G.: *La escuela de Frankfurt*, Barcelona 1972.
- Thomas, W. I. - Znamiecki, F.: *The polish peasant in Europa and America*, Boston 1918.
- Thompson, C.: *El psicoanálisis*, México 1971.
- Torres, M.: *El irracionalismo en Erich Fromm*, México 1968.
- Warner, W. Ll.: *A black civilisation*. A social study of an australian tribe, New York 1937.
- Warner, W. Ll. - Lunt, P. S.: *The social life of a modern community*, New York 1941.
- Warner, W. Ll. - Srole, L.: *The social system of american ethnic groups*, New York 1945.



Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1969.  
Wheeler, A.: *The quest for identity*, New York 1958.  
Whyte, W. H.: *El hombre organización*, México 1961.  
Wolman, B. B.: *Teorías y sistemas contemporáneos en psicología*, Barcelona 1971.

## INDICE GENERAL

<i>Presentación</i> .....	9
<i>Introducción</i> .....	13
1. <i>La estructura libidinal</i> .....	29
1.1. Antecedentes históricos en las relaciones marxismo-psicoanálisis .....	29
1.2. El punto de partida: el materialismo histórico como criterio de verdad psicoanalítica .....	32
1.2.1. El psicoanálisis no es una psicología idealista sino materialista .....	33
1.2.2. El método psicoanalítico es histórico-social .....	35
1.3. Las lagunas del materialismo histórico .....	41
1.3.1. Introducción histórica .....	41
1.3.2. El materialismo histórico y la psicología .....	44
1.4. El «freudo-marxismo» de Fromm .....	51
1.4.1. La «estructura libidinal» como noción científica ...	51
1.4.2. La «estructura libidinal» como noción ideológica ...	59
1.5. El psicoanálisis de Fromm .....	66
1.5.1. Una libido para el yo .....	66
1.5.2. La estructura libidinal de Freud .....	75



2. <i>El «carácter social» como teoría de las relaciones entre individuo y sociedad</i> .....	83
2.1. El nuevo contexto científico-cultural .....	84
2.2. La noción .....	93
2.2.1. Definición y adaptación dinámica .....	93
2.2.2. La función del carácter social .....	98
2.2.3. Juicio valorativo .....	111
2.3. Las aplicaciones del carácter social .....	127
2.3.1. El carácter autoritario .....	127
2.3.2. De la «conformidad automática» a la «alienación» .....	155
3. <i>La «ciencia» de la era humanista</i> .....	173
3.1. Freud y el relativismo manipulado .....	173
3.2. Del «ser» al «valor» .....	198
3.3. La naturaleza del hombre en la «historia del pensamiento» .....	202
3.4. La versión frommiana de Marx .....	212
3.5. La «ciencia del hombre» .....	234
4. <i>El carácter social: coraza de la naturaleza humana</i> .....	241
4.1. La soledad del hombre .....	241
4.2. El inconsciente frommiano .....	252
4.3. La liberación frommiana .....	262
4.4. La caracterología de Fromm .....	276
4.4.1. El carácter productivo y las potencialidades primarias .....	276
4.4.2. Los caracteres improductivos .....	287
4.4.2.1. Los caracteres según el proceso de asimilación .....	287
4.4.2.2. Los caracteres según el proceso de socialización .....	293
<i>Conclusión</i> .....	301
<i>Referencia bibliográfica</i> .....	307
<i>Índice general</i> .....	319