

11239 4
2 es.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE MEDICINA

INSTITUTO MEXICANO DE PSICOANALISIS, A.C.

ASPECTOS DEL PROBLEMA DE LA ANGUSTIA EN LA
OBRA DE ERICH FROMM

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESINA DE POSTGRADO
PARA OBTENER EL GRADO DE ESPECIALISTA EN
P S I C O A N A L I S I S
PRESENTADA POR
JAIME FERNANDO RUIZ CORTES

INSTITUTO MEXICANO DE
PSICOANALISIS, A. C.
ODONTOLOGIA 9
BOJILCO UNIVERSIDAD



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ASPECTOS DEL PROBLEMA DE LA ANGUSTIA EN LA
OBRA DE ERICH FROMM

I N D I C E

	Pág.
I. INTRODUCCION	1
a) DEFINICION, ASPECTOS GENERALES Y FENOMENO- LOGIA DE LA ANGUSTIA	1
b) ANGUSTIA NORMAL Y ANGUSTIA PATOLOGICA	5
c) TEORIAS AFINES SOBRE LA ANGUSTIA	6
II. FUNDAMENTOS TEORICOS DE LAS NOCIONES SOBRE LA ANGUSTIA	12
a) LA SITUACION HUMANA BASICA Y LA ANGUSTIA ..	12
b) LAS DICOTOMIAS EXISTENCIALES	13
c) NATURALEZA HUMANA Y NECESIDADES HUMANAS ...	16
III. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y LA ANGUSTIA	26
a) GENERALIDADES	26
b) EL DEVENIR HISTORICO-SOCIAL Y EL DESARROLLO INDIVIDUAL	27
c) LA LIBERTAD COMO RASGO DE CARACTER	32
d) ELECCION ENTRE ALTERNATIVAS	33
e) CARACTER SOCIAL, INCONSCIENTE SOCIAL, FILTROS SOCIALES Y ANGUSTIA FRENTE AL OSTRACISMO	35
f) ETICA AUTORITARIA VS. ETICA HUMANISTA: CONCIENCIA AUTORITARIA VS. CONCIENCIA HU- MANISTA	40

IV.	IDENTIDAD, ENAJENACION Y ANGUSTIA	48
a)	CONCEPTO DE IDENTIDAD Y GENERALIDADES	48
b)	DESARROLLO ONTOGENETICO Y EVOLUCION HISTORICO-CULTURAL	49
c)	EL CONCEPTO DE ENAJENACION Y MANIFESTACIONES DEL FENOMENO EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA	53
d)	IDENTIDAD Y ANGUSTIA	55
e)	LA POLEMICA FROMM-MARCUSE	59
f)	LA CRITICA DE MACCOBY	62
g)	APLICACION CLINICA	66
V.	CONCLUSIONES	70

I. INTRODUCCION

"La angustia es el vértigo de la libertad".

S. Kierkegaard.

La experiencia de la angustia es inseparable de la vida humana, por lo que el esfuerzo para comprender dicha experiencia es una forma de comprender al hombre. Se pueden considerar tres vertientes en el estudio de la angustia: la biológica, la sociocultural y la psicológica. Lo biológico es compartido con los demás seres vivientes, especialmente los animales, y entre estos particularmente los mamíferos. Lo sociocultural es propio del hombre. Lo psicológico es único del hombre, en cuanto está impregnado de significados. En lo biológico, el fenómeno de la angustia puede ser evocado por factores concernientes al funcionamiento del organismo en lo normal y lo patológico. En su aspecto sociocultural, la angustia se condiciona por las formas de vida propias de cada sociedad en una época histórica determinada.

Algunos datos lingüísticos pueden resultar útiles para comprender la experiencia humana a que alude la palabra hispana angustia. Esta viene del latín angustia que significa "estrechez, situación crítica". Existe parentesco con angosto (del latín angustus), derivándose de aquí el término

"congoja". En catalán "congost" significa desfiladero. En portugués "congosta" significa "camino entre paredes, y en otra acepción "calle estrecha y larga" *.

Fenomenológicamente, la angustia es una reacción de la totalidad de la persona ante una amenaza -real o imaginaria- de magnitud variable, pero que al alcanzar grados elevados de intensidad llega a ser percibida como inmanejable y peligrosa para su existencia organizada. Con propósitos de estudio, se puede distinguir en el sujeto angustiado aspectos emocionales, fisiológicos, cognitivos y conductuales. Estos elementos se traslapan de manera simultánea, pero no completamente simétrica, en la reacción de angustia. Fisiológicamente se detecta taquicardia, disnea, sequedad de boca, diaforesis, variaciones en el registro electroencefalográfico con aumento de la actividad beta, así como una serie de cambios humorales como aumento de epinefrina, cortisol y ácidos grasos en el plasma, además de otras alteraciones (13). Sin embargo, los cambios mencionados no son específicos de la angustia, correspondiendo de modo más general a un estado de alertamiento, también propio de otras reacciones emocionales como la ira o la excitación sexual.

* Corominas y Pascual: Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico. Ed. Gredos. Madrid.

Conductualmente, en los estados de angustia severa, el sujeto puede manifestarse agitado, pálido, sudoroso, verborreico y quizás no muy coherente, o bien puede dar la impresión de estar paralizado. Lo emocional y lo cognitivo se enlazan constituyendo la experiencia subjetiva de angustia. En la angustia moderada, el sujeto puede sentir inquietud con sensación de amenaza más bien difusa y frecuentemente mostrará tendencia a buscar causa (objeto productor) de la misma. Al intensificarse el sentimiento de angustia pueden aparecer reacciones inadecuadas con sensación de impotencia y parálisis, además de disminución de la capacidad de ajuste al medio. En su manifestación extrema, el pánico, es insopor- table por lapsos prolongados, constituyéndose en amenaza para la integridad del individuo, tanto mental como orgánicamente. La angustia puede ser evocada por factores del ambiente o factores pertenecientes al sujeto, identificados o no identifi- cados por él mismo. Un análisis cuidadoso muestra que la angustia relativa a cualquier situación particular implica la angustia concomitante a la situación humana como tal. Es la angustia relativa a la incapacidad para preservar nues- tro propio ser lo que subyace, en última instancia, a toda otra angustia (29).

Es clínicamente útil la distinción entre angustia y miedo, aunque los límites entre ambos afectos frecuentemente no son claros y, de hecho, angustia y miedo son inmanentes

entre sí. En la angustia la amenaza tiende a ser difusa, con poca claridad respecto al objeto o situación que la evoca. Su relación temporal predominante es con el porvenir, con lo que podría suceder. En sus formas extremas llega a experimentarse como "disolución del yo", sentimiento tan insportable que para evitarlo el sujeto haría casi cualquier cosa. Por otra parte, en el miedo el objeto o fuente de la amenaza se identifica con mayor claridad, siendo su relación temporal predominantemente con el presente. Como consecuencia de esto, el individuo puede evaluar el peligro en términos de sus recursos para contender con él. De aquí que, dese una perspectiva clínica, podría decirse que un resultado del proceso psicoanalítico exitoso sería el haber convertido la angustia en miedo, o como señala Tillich, "la angustia quiere llegar a ser miedo porque de esta manera puede ser confrontada por el valor" *. Aniceto Aramoni dice: "la angustia es resultado de un proceso simbólico, no es directa e inmediata, es el resultado de un estímulo que penetra al sistema nervioso, que se transforma en otra cosa ..., por lo mismo es inmanejable por los instrumentos que el hombre posee para enfrentarse al miedo ... una característica fundamental de las neurosis tiene que ver con el hecho de que en estas, el miedo animal se convierte en angustia ..., después, si un tratamiento logra el éxito curativo, sucederá que la angustia se transformará

* Fernando Narváez en un interesante trabajo ha desarrollado este punto entre otros. "El hombre atormentado (Angustia y Existencia)". En: 5,000 -- años de Fracaso, Actualidad del hombre. Ed. Samo. México. 1971.

en miedo" (2). Sin embargo, de acuerdo con Tillich "en un sentido último, no toda angustia puede ser transformada en miedo porque la amenaza de no ser que experimenta el ser finito pertenece a la estructura misma de la existencia" (29).

Desde el punto de vista biológico, los afectos de angustia y miedo poseen gran valor en cuanto a la supervivencia del individuo y de la especie. Son formas de alertamiento y movilización de defensas del organismo ante posibles peligros. Como en el caso del dolor, también de indiscutible valor biológico, pueden paradójicamente, convertirse en el mayor obstáculo para la existencia organizada del individuo.

Es importante distinguir entre angustia normal y angustia patológica. La primera forma parte del proceso de vivir con su constante enfrentarse a problemas de complejidad variable, parte de ellos amenazantes para el sujeto. En estos casos la angustia experimentada es proporcional a la amenaza y, desde el punto de vista dinámico, la puesta en juego del mecanismo psíquico de la represión no es preponderante. Además, generalmente, el sujeto es capaz de enfrentarse a los problemas, de modo que la angustia aumenta o disminuye de acuerdo con las variaciones de la situación objetiva. En el segundo caso la angustia es patológica debido a su desproporción en relación a la magnitud de la amenaza, su persistencia, su recurrencia, y la excesiva utilización del me-

canismo de la represión. Sus determinantes principales son diversas formas de conflicto intrapsíquico y es manejada por una variedad de tipos de bloqueo de la actividad y de la conciencia (23). No existe una diferencia tajante entre ambos tipos de angustia; más bien normalidad y patología se interpenetran y deslizan gradualmente entre sí. Puede afirmarse que la angustia patológica se desarrolla cuando el sujeto es incapaz de enfrentar la angustia normal en los momentos en que su propio proceso de maduración lo haría necesario. En otras palabras, la angustia patológica es resultado de haber evadido la confrontación con la angustia normal. Como parte de la angustia normal, merece mención especial aquella inherente a la condición humana, llamada también angustia existencial.

Teorías afines sobre la angustia.- Sigmund Freud elaboró tres teorías sobre la angustia, en parte excluyentes entre sí y en parte complementarias. En la primera considera que la angustia es manifestación de la libido reprimida. En las neurosis actuales ocurre un proceso químico-fisiológico en que "substancias sexuales" se estancan debido a la operación del mecanismo de la represión, siendo la angustia la reacción psicósomática producida por el bloqueo de la descarga de la energía sexual. Posteriormente, en virtud de su experiencia clínica, Freud modificó este concepto inicial al observar que la frustración sexual y su concomitante de angustia produci

do por la estasis libidinal es efecto de las dificultades que presentan los neuróticos para lograr satisfacción sexual completa. De aquí llegó a la conclusión de que la angustia es efecto de la neurosis y no su causa. En la segunda teoría, Freud ve en el nacimiento la experiencia prototípica de angustia, determinada por la separación de la perfecta tranquilidad intrauterina a través del asfixiante túnel vaginal y el inicio de la vida en el mundo exterior con su amenazante chisporroteo de estímulos. Concluye que en ese lapso inicial se establecen los patrones neurovegetativos de respuesta que tenderán a repetirse ante posteriores situaciones de peligro.

En su tercera teoría, desarrollada en "Inhibición, síntoma y angustia" (5), Freud distingue entre angustia primaria y señal de angustia. La señal de angustia es un mecanismo alertador que informa al yo de un peligro inminente para su equilibrio, en tanto que la angustia primaria es el afecto concomitante a la experiencia de disolución del yo. La angustia señal tiene como función el evitamiento de la presentación de la angustia primaria, para lo cual el yo pone en juego una variedad de medidas defensivas. La manifestación de la angustia primaria representa el fracaso de la defensa. Según Freud, el yo -parte ejecutiva y mediadora del aparato psíquico- es sede de la angustia. Son fuentes de angustia los anhelos pulsionales del ello y las severas prohibiciones del super-yo. Ello y super-yo generalmente se contraponen en sus metas,

pero de maneras misteriosas y por demás complejas pueden complementarse, al adquirir el super-yo formas comparables a las pulsionales en su comportamiento. Ambas instancias intrapsíquicas frecuentemente ponen en riesgo la relación del yo con el ambiente, especialmente el humano, que, además por derecho propio se constituye en fuente, en modo alguno menos importante, de angustia.

Como se verá más adelante, las ideas de Fromm sobre la angustia, se apoyan en los descubrimientos de Freud, pero Fromm prescinde de la metapsicología, y en cambio amplía su perspectiva en los aspectos sociopsicológico, existencial y antropológico. (3)

Por otra parte, existen paralelismos significativos de las ideas de Fromm con las teorías de Adler, Rank, Sullivan y Horney, que mencionaré brevemente a continuación.*

No obstante que Alfred Adler no se ocupó del problema de la angustia en sentido estricto, del conjunto de su teoría se pueden sacar conclusiones interesantes al respecto. Para Adler la dinámica del desarrollo se centra en el proceso de

* Aunque también hay afinidad con otros autores, por ejemplo, los existencialistas.

adaptación social que implica la superación de los "sentimientos de inferioridad". De aquí emerge la angustia en conexión con la posibilidad de fracaso, ya que existe para el individuo una íntima necesidad de afirmación social bajo la forma del éxito. (1)

Según Otto Rank el motivo central y universal de angustia es la "vivencia de separación", que tiene su origen y paradigma en la experiencia traumática del nacimiento bajo la forma de la "angustia primaria", cuando se constituye la pauta inicial de expresión somática de la misma. (25) Aquí se genera para el resto de la vida el conflicto entre la necesidad de arraigo y pertenencia y la no menos intensa necesidad de "individuación" y autonomía. Del entrelazo de estas necesidades conflictivas surgen varios tipos de solución que dan origen a los tres tipos de personalidad que Rank describe: el nombre "normal", el hombre "creador" y el hombre "neurótico"

Harry S. Sullivan crea el concepto de "sistema propio" o "autodinamismo" cuyos cimientos son construidos en la niñez por las cualidades y conductas personales aprobadas en el seno familiar y después en el entorno social. Este "sistema propio" satisface la necesidad de seguridad y aceptación del individuo, que tiende a consolidar y enriquecer dicho sistema a través de su vida. Sin embargo, muchas posibilidades de experiencia son potencialmente perturbadoras del "sistema

propio", por lo que generan angustia relacionada con la desaprobación de los otros, lo cual obliga al sujeto a "reprimir", "disociar" o "selectivamente desatender" lo que no encaja en el mencionado sistema. En muchas ocasiones lo angustiógeno disociado contiene las potencialidades más "productivas" del sujeto, sacrificadas en aras de la adaptación exitosa al medio y en un esfuerzo de escapar a la angustia. (27)

Para Karen Horney (18) existe una "angustia básica" emanada de experiencias infantiles de frustración e inaceptación en el contexto familiar, que en un primer momento dan lugar a reacciones de hostilidad, que por ser disruptivas para la conciencia terminan reprimiéndose. Hostilidad y angustia ponen en peligro la necesidad de seguridad y afirmación del individuo, el cual pone en operación una variedad de mecanismos de defensa para contrarrestarlas. Sin embargo, estas defensas llegan a ser conflictivas entre sí originando secundariamente angustia, a modo de un círculo vicioso extremadamente difícil de romper, lo que da por resultado la escisión interna y enajenación de la personalidad con desempeño y ajuste a través de "pautas neuróticas". La consecuencia de esta situación es que el sujeto se aleja cada vez más de sí mismo y bloquea su productividad en aras de la huida de una angustia básica de la que finalmente es muy dudoso que logre escapar.

Sullivan y Horney tuvieron una relación personal

y de trabajo cercana con Fromm -especialmente Horney- y se caracterizan por una mayor afinidad en sus puntos de vista. (17) De hecho, a los tres se los ha conocido ampliamente como "los culturalistas" en la historia del psicoanálisis. Aunque un examen cuidadoso de las obras respectivas revele diferencias muy significativas.

De la breve exposición de teorías sobre la angustia en los autores considerados más afines a Fromm se evidencian elementos comunes en el sentido de que todos ellos han puesto el acento en la influencia del ambiente social para la conformación de la personalidad, así como en la inevitabilidad de la angustia durante este proceso. Asimismo, todos reconocen que la angustia se constituye en poderoso agente que determina al individuo. Sin embargo, hay que señalar que Fromm ha dado a sus teorías una dimensión ética, existencial, sociológica y antropológica que no se encuentra en los mencionados autores, como se verá a continuación.

II. FUNDAMENTOS TEORICOS DE LAS NOCIONES SOBRE LA ANGUSTIA EN FROMM

El marco teórico con que Fromm fundamenta su psicología psicoanalítica es de índole biológico-social-existencial. Afirma la existencia de una naturaleza humana que está determinada por condiciones enraizadas en la biología. (8, 9, 14) La existencia humana se diferencia de la existencia del animal por un primer elemento de carácter negativo: la relativa ausencia de una regulación instintiva en el proceso de adaptación al mundo exterior. Basado en estudios biológicos de carácter evolutivo, Fromm define al hombre como "el primate que emergió en el punto de la evolución donde la determinación instintiva había alcanzado un mínimo y el desarrollo del cerebro un máximo". (14) Se trata de un fenómeno emergente desde el punto de vista biológico. Esta carencia de orden biológico, determinada por el proceso evolutivo, se convirtió en base de la fuerza del hombre al ser causa del desarrollo de sus atributos específicos, a saber: autoconciencia, conciencia de la temporalidad, razón, imaginación, y capacidad de simbolización. Tales cualidades, filogenéticamente humanas, no son compartidas con los animales -aunque no se niegan precursores de ellas en los mismos, como indican los estudios evolutivos-, y constituyen poderes emergentes que han llevado al "Homo sapiens" a predominar sobre las demás especies zoológicas. Sin embargo, estos desarrollos han tenido un elevado costo en términos

de pérdida de armonía con la naturaleza, de manera que el hombre ha llegado a ser una especie de monstruosidad en el mundo natural, "the freak of the Universe", como en un escrito lo llama Fromm. El hombre es víctima de una contradicción inherente a su existencia: ser parte de la naturaleza y al mismo tiempo trascenderla. Su poder es simultáneamente su maldición, porque lo coloca en un estado de desequilibrio que lo desgarrá entre contradicciones imposibles de resolver, pero a las que no puede dejar de reaccionar, más que como especie, como individuo.

De la mencionada contradicción básica se derivan otras. Estas son las dicotomías existenciales (de di, dos; y tomé, cortar), a saber: vida-muerte, soledad-relación, posibilidad-límite. El hombre está vivo, pero sabe que necesariamente morirá; en un sentido último su soledad es radical, pero no puede vivir sin relacionarse con los demás; en los lúcidos destellos de su libertad experimenta la conciencia de sus posibilidades, sólo para inmediatamente percatarse de sus limitaciones, que le permitirán realizar unas cuantas de esas posibilidades, si acaso. En este difícil equilibrio el hombre "es" y "no es"; su existencia constituye un problema que debe resolver, y debe hacerlo individualmente. Este proceso implica angustia ligada a la conciencia de su posibilidad de no ser, angustia no contingente sino necesaria, consustancial a su naturaleza; angustia determinada por las condiciones

mismas de su existencia.

Blaise Pascal experimentó hondamente la angustia ante su propia existencia. Observó "la constante inquietud en que los hombres pasan sus vidas" y el escape de la gente en diversiones constantes para librarse de tener que "pensar acerca de ellos mismos". Relacionó la angustia-soledad con la precariedad y contingencia de la situación humana, diciendo: "cuando considero el breve lapso de mi vida, inmerso en la eternidad pretérita y futura, el pequeño espacio que ocupó o aún el que veo, sumergido en la infinita inmensidad de los espacios que no conozco y que no me conocen, temo y me sorprendo por verme aquí más bien que allí, porque no hay ninguna razón por la cual debiera estar aquí en vez de allí, o ahora más bien que en otro tiempo". (24)

Pero la condición existencial humana con sus radicales problemas crea la necesidad de resolverlos. El hombre busca soluciones que lo lleven a formas más elevadas de unidad con la naturaleza, con los demás y consigo mismo. Por estar escindido, el hombre tiende a la unidad. A llenar estas necesidades se abocan las más importantes fuerzas psíquicas, entre las que destaca la angustia.

La vida humana puede ser vista como un proceso de continuo nacimiento en el que hay que dejar un estado relati-

vamente seguro y conocido por un nuevo estado inseguro y desconocido; una forma de relación con los demás y con uno mismo por otra forma de relación con los demás y con uno mismo. En ocasiones una tierra por otra tierra. Siempre hay tendencias antagónicas. Siempre hay inevitable angustia. Hermann Hesse, no sin melancolía, dijo como debería ser la actitud del hombre maduro frente a la separación:

"Toda flor se marchita
y toda juventud cede a la edad.
Florecen los peldaños de la vida
florece también toda verdad a su tiempo
y no puede perdurar eterna.

Debe el corazón a cada llamamiento
estar pronto al adiós y a comenzar de nuevo
para darse con todo su valor, más firme
alegremente a toda forma nueva.

En cada comienzo está un hechizo
que nos protege y nos ayuda a vivir.

Debemos ir alegres por la tierra
sin aferrarnos nunca como a una patria.

El espíritu no quiere encadenarnos,
grado a grado nos eleva y ensancha.
Apenas se acomoda nuestra vida todo se disuelve
debemos despedirnos, para escapar del hábito que mata.

Espacios nuevos nos esperan.
El llamar de la vida nunca tendrá fin.
Y a la hora de la muerte aún
¡Arriba corazón, dí pues tu adiós y sana!".

De la situación del hombre en el mundo, que implica contradicción por la ruptura de la armonía con la naturaleza, se originan necesidades que trascienden el puro nivel de la

supervivencia (hambre, sed, sexo) y que tienden a la búsqueda de una nueva unidad. Sin embargo, el desequilibrio existencial del hombre permanece relativamente estable al insertarse en una de las soluciones provistas por la cultura de la que forma parte. La adopción de una solución así, no significa la superación de las contradicciones, ya que éstas permanecen latentes para manifestarse tan pronto como se altere la mencionada estabilidad.

De las consideraciones anteriores, Fromm propone una forma de definir la naturaleza humana. (14) Esta no puede ser definida en términos de cualidades específicas como amor, odio, razón, bien o mal, sino únicamente en términos de las contradicciones fundamentales que caracterizan la existencia humana, que son de raíz biológica y que crean necesidades psíquicas comunes a todos los hombres. Las diferentes formas de satisfacer estas necesidades se manifiestan en pasiones como el amor, la ternura, la independencia, la lucha por la justicia, la búsqueda de la verdad, el odio, el sadismo, el masoquismo, la destructividad y el narcisismo, entre las principales. Se trata de poderosas fuerzas motivantes que tienden a integrarse en el carácter del individuo determinando orientaciones dominantes en la vida, a las que Fromm llama "pasiones enraizadas en el carácter".

Las necesidades existenciales humanas revisten un

carácter impostergable y pasional, pero son diversas las formas de su satisfacción o solución que de manera general pueden considerarse constructivas o destructivas, progresivas o regresivas. La angustia se encuentra en el corazón de todas las soluciones, y son variables las respuestas de cada individuo ante la angustia.

En 1955, en el libro "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", (9) Fromm describe cinco necesidades humanas básicas, a las que agrega tres más en "Anatomía de la destructividad humana", (14) libro publicado diez y ocho años después. Estas necesidades son las siguientes: relación, trascendencia, arraigo, identidad, estructura que oriente y vincule, efectividad, excitación y estimulación, y estructura de carácter.

La necesidad de relación subyace a todas las posibilidades del ser y estar con los demás. El hombre necesita vincularse con sus semejantes y pone en juego todas sus capacidades para lograrlo. Si fuera completo su fracaso en este intento terminaría aislado y loco. En el extremo positivo de las posibilidades de relación se encuentra el paradigma del amor productivo en que la unión ocurre, pero se conserva la integridad. Existen, por otra parte, múltiples formas pasionales de apego que crean la experiencia de unión con los otros pero tienden a destruir la integridad personal, como ocurre en las relaciones de sumisión o dominio, que son formas de vincu-

lación marcadas por el narcisismo. En estos casos se satisface la necesidad de relación y por lo mismo disminuye la angustia ante la posibilidad de aislamiento. En el extremo negativo del espectro de posibilidades aparece el narcisismo en sus manifestaciones malignas, que precluye la unión productiva con los otros, quienes son distorsionados -idealizados o negativizados-, en base a fantasías derivadas de deseos y necesidades del sujeto.

El hombre autoconciente requiere de un marco de orientación, una especie de mapa de su mundo natural y social, para el propósito de actuar adecuada y consistentemente. Necesita que su mundo tenga sentido y este sentido se afirma a través del consenso de los que lo rodean. Aún si el mapa no fuera correcto llenaría su función psicológica de explicar los fenómenos y permitir el curso de la vida. La fiebre por llenar esta necesidad puede manifestarse en la facilidad con que mucha gente -especialmente en épocas de cambio sociocultural en que ocurre el quebrantamiento de las formas tradicionales de vida- cae bajo el influjo de doctrinas irracionales, políticas o religiosas. La angustia concomitante a la pérdida del mapa convincente del mundo puede ayudar a explicar este fenómeno. En tanto una ideología pueda pretenciosamente dar respuesta a todas las preguntas, se hace más atractiva, particularmente para los más angustiados y sugestionables.

Además del marco de orientación, el hombre necesita un objeto de devoción; un algo hacia lo cual dirigir sus esfuerzos y que por su valor atribuido de significado a los mismos. El objeto de devoción eleva al individuo más allá de su existencia aislada, con sus dudas e inseguridades, llenando su necesidad de trascender. El ser humano puede tener las más diversas metas y objetos de devoción, y la diferencia entre ellos es de gran importancia, pero la necesidad del objeto de devoción en sí es existencial y primaria por lo que demanda ser llenada; el con qué, es posterior. El fracaso en este aspecto conduce a la experiencia de angustia concomitante a la falta de significado por ausencia de un centro espiritual que implica la respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia. El hombre difícilmente puede tolerar la duda basada en su separatividad y aislamiento del todo que constituye la realidad. Su angustia lo lleva al sacrificio de su libertad para ganar certidumbre. En caso de que se entregue a uno de los muchos ídolos existentes para calmar la angustia de la duda corre el peligro de caer en el fanatismo que no es sino el correlato de su derrota espiritual.

La necesidad de arraigo deviene del natural proceso de separación durante el desarrollo del individuo. Al nacer, el infante deja el tranquilo paraíso intrauterino, después ocurre el destete, luego tiene que afrontar el ingreso a la escuela, y así continúa el proceso de una crisis tras otra

hasta llegar a separarse de los padres. De aquí la necesidad de reemplazar las raíces originales por nuevas raíces afectivas. Sin embargo, permanece casi siempre un profundo anhelo de permanecer unido a los objetos afectivos originales, o bien de encontrar una nueva situación de protección y seguridad que semejen el paraíso perdido. Pero el retorno al paraíso es imposible dada la constitución biológica del hombre. Su única alternativa a la de persistir en su nostalgia regresiva -y de esta manera permanecer en un estado de dependencia simbólica de la madre o sus sustitutos simbólicos como el suelo, la naturaleza, la nación y otros- es la de adoptar la solución progresiva y encontrar nuevas raíces en la fraternidad con sus semejantes a través del esfuerzo sostenido. La experiencia de la separación conlleva angustia, que Freud describió precisamente con el nombre de "angustia de separación", cuyo prototipo es el nacimiento y que es evocada a través de la vida cuando el sujeto se enfrenta a cambios que implican dejar algo que hasta entonces había proporcionado seguridad.

De su escisión existencial nace en el hombre la necesidad de restaurar la unidad perdida tanto interior como en el mundo natural y humano en que vive. Pero la mayoría de las formas en que la gente llena esta necesidad es improductiva. Por ejemplo, en variadas culturas abundan las ocasiones en que se inducen estados de trance por medio de orgías sexuales, drogas, danzas y ayuno. También se puede lograr el sentimiento

de unidad a través de subordinar todas las energías a una poderosa y envolvente pasión como la destrucción, el poder, la fama o la riqueza. En la sociedad industrial contemporánea una forma característica de satisfacer la necesidad de unidad es la enajenación, que implica supeditar la identidad al papel social, sentir poco y cosificarse. Todas estas soluciones son trágicos intentos de alcanzar la unidad, que funcionan por cortos lapsos o paralizan al hombre. No son sino huida ante la angustia de ser hombre y, como tal, existencialmente escindido. Hay, sin embargo, un camino para llegar a la unidad sin recurrir a soluciones regresivas. Este es el camino hacia adelante, por medio del desarrollo de la razón y el amor para llegar a ser completamente humano. Esta es la vía señalada por los maestros de la humanidad, particularmente por los líderes de las grandes religiones éticas. Pero la lucha contra las tendencias regresivas requiere gran esfuerzo y valor para enfrentar la angustia.

La conciencia de la pequeñez, aislamiento e impotencia del hombre en un mundo inmenso y prepotente produciría intolerable angustia si no fuera porque en medio de su situación es capaz de hacer algo activamente; ser causa de algo. De aquí nace la necesidad de efectividad vinculada a la voluntad y a la identidad. La efectividad constituye la prueba de la propia potencia y puede manifestarse creativa o destructivamente, en el trabajo, las relaciones con los demás, consigo

mismo y con el mundo en general. La sensación de no ser efectivo es equivalente a la impotencia vital y constituye una de las experiencias más dolorosas y angustiantes, de tal manera que el hombre hará casi cualquier cosa para escapar de ella, como por ejemplo el trabajo compulsivo, la drogadicción, la crueldad y el crimen.

Tomando como base la constitución neurofisiológica del ser humano, Fromm deriva la necesidad de excitación y estimulación. Distingue dos tipos de estímulos: simples y activantes. Los estímulos "simples" evocan una respuesta en muchos casos basada en la organización neurofisiológica y generalmente tienen que ver con la satisfacción de necesidades fisiológicas como el hambre, la sed y, hasta cierto punto, el sexo. La persona en estos casos reacciona, pero no actúa, esto es, no integra una respuesta más allá del mínimo de actividad para huir, atacar, o excitarse sexualmente. El segundo tipo "estimula a la persona hacia la actividad". Un estímulo así podrá ser una novela, una idea, un paisaje o un ser querido. Estos estímulos invitan a responder activa y empáticamente, de manera vivamente interesada, viendo y descubriendo aspectos nuevos en el "objeto" y expresando así las propias facultades en la relación. La vida en las sociedades industriales contemporáneas opera predominantemente con estímulos del tipo "simple", cuyo mecanismo puede ser esquematizado así: estímulo simple -----> respuesta inmediata y pasiva.

La razón por la cual estos estímulos tienen que ser cambiados constantemente es que pronto se vuelven inefectivos. Por ejemplo, un automóvil o un lugar bien conocido o aún una persona se volverán aburridos después de poco tiempo. Todo esto deja claro que además del estímulo cuenta el receptor del mismo. La persona activa y vital no necesita un estímulo exterior en particular ya que ella crea su propio estímulo.

El problema de la estimulación está muy relacionado con la experiencia del aburrimiento, al que frecuentemente subyacen afectos de depresión y angustia, lo cual puede llegar a generar destructividad y crueldad. Muchas personas fallan en el intento de satisfacer su necesidad de estimulación y excitación por medios normales. Son diferentes de aquellas que experimentan el aburrimiento cuando la estimulación es insuficiente, pero son capaces de responder a los cambios de estímulos. El aburrimiento crónico -producido por la imposibilidad de satisfacer la necesidad de estimulación y excitación por medios normales- implica depresión, angustia y desesperación frecuentemente inconscientes, aunque en muchos casos hay conciencia de estos sentimientos. Un individuo en esta situación, definitivamente patológica, podrá intentar recurrir a medios que lo hagan olvidar su precaria situación y vida como el consumo de alcohol o drogas, el sexo compulsivo y, en los peores casos, recurriendo a actos criminales y otras formas de destructividad contra los demás y contra sí mismo.

La necesidad de desarrollar una estructura de carácter proviene de la situación existencial del hombre y está enraizada en la biología. Al ser la determinación instintiva una categoría decreciente en el hombre, éste no podría actuar con efectividad en el proceso de su vida de no ser por un mecanismo que lo impulsara a hacerlo, el que debe tener características de rapidez, automatismo y efectividad comparables a las de la conducta instintiva. Este mecanismo es el carácter. Se trata de una estructura en la que la energía humana es organizada para el logro de las metas del individuo; motiva la conducta de acuerdo con sus objetivos dominantes, sean racionales o irracionales, y sirve a sus necesidades de supervivencia como individuo, como grupo y como especie.

El concepto de carácter es crucial para la comprensión de muchas manifestaciones de la angustia. Ya que el desarrollo del carácter ocurre durante la niñez en el seno de la familia -que es la agencia por medio de la cual la sociedad transmite sus valores, prohibiciones y prescripciones-, es inevitable que obren fuerzas inhibitorias de aquellas tendencias no deseables, así como también fuerzas evocadoras de lo que es deseable desde el punto de vista del funcionamiento de la sociedad en cuestión. De esta manera se forman individuos útiles y adaptados a la sociedad, esto es, con un carácter social apropiado. Lo que no encaja en el carácter social es rechazado o reprimido. Lo reprimido permanece en lo incons-

ciente. Junto a lo negativo se reprime lo positivo -lo más creativo y original del individuo- y ambos tipos de potencialidades, dadas ciertas condiciones, podrían llegar a manifestarse en la conciencia, en la conducta, o en ambas. Entonces, el carácter puede ser visto como una solución para manejar la angustia ligada a la posibilidad de manifestación de lo reprimido inconsciente, y una solución adaptativa para funcionar en sociedad y obtener así gratificación social.

Del anterior marco teórico en que se puede destacar los elementos siguientes: situación humana-angustia; necesidades básicas-angustia; soluciones a las necesidades básicas-nuevamente angustia, es posible pasar al análisis de varios aspectos de la experiencia humana con valor práctico de aplicación a la clínica psicoanalítica, así como de utilidad para la comprensión del hombre en su entorno social.

III. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y SU RELACION
CON LA ANGUSTIA

"La orientación productiva es la base de la libertad, la virtud y la felicidad".

E. Fromm. (8)

Fromm concibe el problema de la libertad como inmanente a la existencia humana planteándolo desde los ángulos antropológico, psicológico, sociológico, histórico, ontogenético y ético. (6, 8, 9, 12, 14)

Desde el punto de vista antropológico-filogenético, Fromm recalca que el hombre es producto de un largo proceso evolutivo en el que el grado de determinación instintiva llegó a un punto crítico de efectividad como medio de adaptación, de modo que el instinto fue sustituido por el aprendizaje como medio principal de supervivencia de la especie.

Desde la perspectiva psicológica considera que el individuo está sujeto a una constelación de fuerzas que lo determinan y son estructurales a su situación; son en parte conscientes y sobre todo inconscientes. Las pasiones irracionales y la estructura de carácter juegan un papel central en el uso que el individuo hace de su libertad para tomar decisiones.

Desde el ángulo sociológico fundamenta que el hombre es libre en tanto la sociedad -de la cual es producto y la que es producto de él- favorezca al despliegue de sus potencialidades inherentes, o bien lo obstaculice y se constituya en serio impedimento para su completo desarrollo.

Históricamente, tomando como base un argumento de Georg Simmel, plantea que la sociedad ha evolucionado de un nivel menor a un nivel mayor de libertad, desde la situación segura del hombre primitivo identificado con la tierra, el clan, y en cierto grado la naturaleza, hasta el proceso acelerado de "individuación", y por tanto de mayor libertad, que se inició en el siglo XVI con la Reforma religiosa y el advenimiento del capitalismo, incrementándose progresivamente hasta nuestra época.

Ontogenéticamente, describe cómo el individuo se desarrolla desde una situación de vinculación primaria con la madre hasta la madurez psicológica en que estos vínculos se han aflojado y hasta cualitativamente modificado, de manera que se ve en la necesidad de encontrar formas maduras de relación con sus semejantes y consigo mismo, basadas en el respeto y la conservación de la propia integridad, lo cual implica un devenir de la libertad de menos a más.

Desde el punto de vista ético, la libertad implica

un juicio de valor en el sentido en que dimana de la realización de las potencialidades humanas cuyo producto más acabado es el "carácter productivo", manifestación y logro de los esfuerzos del individuo para dar-se nacimiento, en el sentido de haber llegado a ser actualmente lo que sólo era potencialmente.

En "El miedo a la libertad" Fromm argumenta que tanto el desarrollo individual como el devenir histórico social pueden ser vistos como un proceso de ruptura de vínculos en que el ser humano -dada dicha ruptura- va siendo cada vez más libre. Hay que distinguir dos aspectos del concepto de libertad: el primero implica liberación de algo que previamente ataba, "libertad de" algún lazo, o libertad negativa. El segundo aspecto atañe a la libertad positiva o "libertad para", llamada también "libertad potencia".

Es conveniente plantear el problema de la libertad en términos de grados. El sujeto carece de libertad en la medida en que, simbólicamente, no ha cortado el cordón umbilical que le da seguridad, sentimientos de pertenencia y arraigo. Para el hombre primitivo estos lazos estuvieron representados por el clan, el suelo, la religión y la unión con la naturaleza. Lévy-Bruhl ha hecho una admirable descripción de la psicología de la relación del hombre primitivo con la naturaleza en su concepto de "participación mística". (20) En la historia

de Occidente, durante la Edad Media el individuo experimentaba seguridad en el hecho de pertenecer a la Iglesia Católica, ocupar un lugar practicamente fijo en la sociedad y estar ligado a la tierra. El hombre no había logrado más que un mínimo de "individuación" y por consiguiente de "libertad de". Su autoconciencia estaba ligada a la totalidad social rígidamente estructurada. Con el derrumbe del orden feudal, el resquebrajamiento de la autoridad de la Iglesia, el advenimiento de la Reforma religiosa y el protestantismo, simultáneos al progreso del capitalismo naciente, el hombre fue más "libre de" los lazos que lo ataban al orden anterior y se sintió más individuo. Pero la contraparte dialéctica de este proceso estuvo marcada por la angustia bajo la forma de un sentimiento de desarraigo, de soledad frente a los demás hombres, de impotencia frente a un mundo abrumadoramente poderoso y de desamparo en un universo que, debido al progreso de la ciencia, se expandía aceleradamente y no por ello se hacía más inteligible.

Partiendo del análisis histórico-sociológico de Max Weber, Fromm describe la concomitancia del desarrollo del capitalismo -basado en la iniciativa individual y la competencia- y la Reforma religiosa en que advino el Protestantismo, -basado en la salvación por la fe y la libre interpretación de la Biblia-. Ambos procesos coinciden en el significado de empresa individual; para el éxito económico en lo secular

y para la salvación del alma en lo religioso. La doctrina de Calvino sobre la predestinación del alma, representa en lo teológico la cristalización de la desnudez, impotencia y desamparo del individuo ante los poderes que lo trascienden, y acentúa el aspecto negativo de la libertad. Es pertinente aclarar que este análisis se centra sobre todo en la clase media, cuyo carácter social fue modelado por las mencionadas fuerzas económicas y sus correspondientes ideológicos y religiosos. Así se formaron hombres de compulsivo afán por el trabajo, ahorradores, apasionados del dinero, ascéticos y sometidos. La energía humana, a través del carácter social, fue canalizada eficazmente para el desarrollo y prosperidad de la sociedad capitalista, lo cual ha desembocado en el insalvable abismo entre la "libertad de" y la "libertad para", dejando al hombre en el vacío de la angustia, propia de la falta de significado.

En el desarrollo normal del niño, los vínculos primarios con los padres y demás familiares otorgan ubicación y seguridad. Durante la maduración ocurre un flojamiento progresivo de estos vínculos. El proceso es de carácter dialéctico. En un primer momento el niño se hace más fuerte física y mentalmente. A medida que emerge de su mundo infantil advierte su soledad, en el sentido de ser un ente separado de todos los demás. El estar separado de un mundo que, en comparación con el propio ser, es abrumadoramente poderoso y a menudo

peligroso y destructor, crea un sentimiento de angustia e impotencia. De aquí surge el impulso de abandonar la propia individualidad; reconquistar el ahora perdido sentimiento de seguridad mediante la creación de vínculos secundarios que, desde luego, se dan bajo términos diferentes a los de los vínculos primarios, puesto que la situación objetiva del sujeto ha cambiado en los aspectos biológico, social y psicológico. El deseo de retornar a la situación inicial es poderoso, pero el proceso no puede ser revertido. Los intentos de reversión adoptan un carácter de sometimiento. El abandono de la propia fuerza e integridad aumenta la inseguridad y secundariamente genera más angustia. Por tanto, los resultados obtenidos son casi siempre opuestos a los deseados, desembocando en conflictos no pocas veces insolubles. Sin embargo, estas soluciones de huida tienden a funcionar por un tiempo variable, porque mitigan lo insoportable, haciendo posible la continuidad de la vida al evitar el desencadenamiento del pánico o un grado mayor de parálisis. Posponen algo que generalmente se tendrá que enfrentar después, sin garantía alguna de que se dispondrá de mejores recursos. O quizás nunca se enfrente y sea la enajenación el precio de la huida. La "libertad de" se convierte en una pesada carga para el hombre que ha sido incapaz de complementarla con la "libertad para", haciéndose productivo y autorrealizándose. Fromm describe una variedad de formas en que el sujeto huye de la libertad; son los "mecanismos de evasión" como el masoquismo moral, el sadismo, la destructi-

vidad y la conformidad automática. Todos ellos se dan en el contexto de una sociedad que obstaculiza el desarrollo humano integral por medio de las soluciones socialmente configuradas y del carácter social predominante.

Como fue previamente indicado, el problema de la libertad en Fromm, está ligado a juicios éticos. Reconoce las fuerzas determinantes de la conducta humana, aunque simultáneamente identifica la razón como el instrumento de que dispone el hombre para comprender esas fuerzas, "tomar una parte activa en su propio destino y fortalecer los elementos que dentro de él luchan por la virtud". En esto consiste la libertad potencia. La virtud por excelencia es la felicidad -dice Fromm siguiendo a Spinoza- y ésta es debida a la productividad interior del hombre. La "productividad" debe ser entendida como realización de las potencialidades humanas, "la principal tarea del hombre en la vida consiste en darse nacimiento a sí mismo, en llegar a ser lo que es potencialmente. El producto más importante de su esfuerzo es su propia personalidad. Se puede juzgar objetivamente hasta qué grado la persona acertó en cumplir su tarea, hasta qué grado realizó sus potencialidades. Si fracasa, puede reconocerse este fracaso y juzgarlo por lo que es, su fracaso moral". (8)

La anterior cita deja ver que una forma de entender el concepto de libertad es como rasgo de carácter; "una acti-

tud, una orientación, parte de la estructura de carácter de la persona madura, plenamente desarrollada, productiva". Entonces, la libertad es una función del carácter, una capacidad de seguir el camino de la productividad en el que el individuo es verdaderamente libre. Una segunda acepción, no desvinculada de la primera, considera que la libertad es la capacidad para elegir entre alternativas opuestas que siempre implican "productividad" o "improductividad", y finalmente "vida" o "muerte". De acuerdo con Fromm la libertad de elección existe en la mayoría de las personas, ya que el hombre promedio es campo de un entreluzamiento de inclinaciones conflictivas y variadas motivaciones. Sólo el hombre plenamente productivo "no es libre de elegir el mal", porque, paradójicamente, es totalmente libre, así como el radicalmente enajenado ha perdido la capacidad de elegir el bien. Es importante aclarar que la elección entre alternativas siempre se da en términos de experiencias concretas y nunca en los términos generales como "bien" o "mal" que son utilizados en el planteamiento de la problemática amplia. Por ejemplo, la persona alcohólica debe decidir "aquí y ahora" si toma o no la copa de vino, y esta misma decisión que implica el ser o no ser libre para no beber debe ser tomada nuevamente en la siguiente oportunidad.

La libertad de elección depende de varios factores, el más importante de los cuales consiste en la fuerza relativa de las inclinaciones antagónicas, especialmente en la fuerza

de los aspectos inconscientes de esas inclinaciones. (12) Si la inclinación irracional es la más fuerte, la libertad de elección de lo racional favorecedor de la vida, podría ser apoyada por el conocimiento. El conocimiento es un fenómeno complejo que incluye varios elementos: advertencia de lo que constituye el bien y el mal, disposición a actuar de la manera adecuada al fin propuesto, conocimiento de los factores inconscientes detrás del deseo manifiesto, capacidad de discernir las posibilidades reales de elección, previsión de las consecuencias de las acciones, y finalmente saber que el conocimiento como tal no es eficaz si no va acompañado de la voluntad de aplicarlo en la acción y sufrir las consecuencias de la elección en términos de frustración de las pasiones irracionalnes, así como dolor y angustia.

El psicoanálisis ha enriquecido la problemática de la libertad al introducir en la misma el importante elemento de los factores inconscientes. Esto ha hecho el problema más complejo y más profundo. Si bien es cierto que diversos autores desde la antigüedad aludieron a la dificultad que el hombre tiene para conocerse a sí mismo y la casi universalidad del autoengaño, ninguno estudio sistemáticamente la influencia de la motivación inconsciente en la conducta humana. Según Fromm el primer pensador que tuvo un concepto claro del inconsciente fue Spinoza, cuando supuso que los hombres "están concientes de sus propios deseos, pero ignoran las

causas por las cuales aquellos deseos han sido determinados". Reconoce que Marx hizo la más importante contribución al conocimiento de lo inconsciente antes de Freud, sobre todo en lo que toca a factores sociales -particularmente relaciones sociales de producción- determinantes de la conciencia que pasan inadvertidos para el hombre medio. Dijo Marx, "No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina a la conciencia". Indudablemente, el autor que dió una nueva dimensión al concepto de lo inconsciente y lo constituyó en piedra angular de la disciplina que él mismo fundó, fue Sigmund Freud. De acuerdo con Fromm lo esencial del pensamiento de Freud acerca de lo inconsciente es que la subjetividad humana está determinada por factores objetivos que actúan como causas de sentimientos, pensamientos y actos, de manera que el supuesto hombre libre es de hecho "una marioneta movida por hilos que se alzan detrás y encima de él". (10) El hombre inventa racionalizaciones que justifiquen sus actos ante sí mismo y ante los otros, de modo que lo que está destinado a hacer aparezca como motivado por la moralidad y la razón.

A partir de Freud y Marx, Fromm elabora el concepto

de carácter social,* y su contraparte dialéctica, el concepto de inconsciente social. Estos son los conceptos clave del sociopsicoanálisis. El carácter social es el "núcleo de la estructura del carácter que es compartido por la mayoría de los miembros de una cultura", cuya función es "moldear y encauzar la energía humana que existe dentro de una sociedad dada con el propósito de mantener dicha sociedad en continuo funcionamiento". Esto implica una relación de mutua determinación entre carácter social y estructura económica de una sociedad, a la que se agrega otra determinación recíproca con la ideología que provee de un marco de referencia a las dos estructuras anteriores, de manera que "el carácter social es el intermedio entre la estructura socioeconómica y las ideas e ideales que imperan en una sociedad". La sociedad, por medio del carácter social, determina que los individuos actúen, piensen, sientan y deseen en base al adecuado funcionamiento de esa sociedad. Esto tiene como consecuencia la exclusión de los pensamientos y sentimientos que no encajan en el carácter social, lo que da lugar a la formación de un "inconsciente social".

* Hay variados antecedentes en relación al carácter social, en términos de psicología de grupo o de carácter nacional; la contribución de Fromm estriba en dar amplio fundamento al concepto vinculando la teoría psicodinámica de Freud con la crítica socioeconómica de Marx. Además diseñó instrumentos de aplicación empírica para el estudio del carácter social en grupos sociales específicos.

El inconsciente social se constituye por los elementos reprimidos en la mayoría de los miembros de una sociedad, lo que permite que la misma con sus contradicciones específicas, pueda continuar funcionando satisfactoriamente. El registro conciente de experiencias sutiles con sus matices afectivos depende de que se les conceda atención y se cultiven en una sociedad específica con su propia cultura. Los mecanismos por los que la sociedad -mediante su particular práctica de vida, los modos de relación entre sus miembros y sus formas típicas de sentir y percibir- determina qué experiencias han de entrar en la conciencia y cuales no, son "filtros socialmente condicionados". Fromm describe tres tipos: el filtro de las categorías lógicas, el filtro del lenguaje, y el filtro de los tabúes sociales. El primero consiste en dar por sentado que las reglas que determinan el razonamiento en una sociedad particular son naturales y universales, de modo que lo es considerado lógico en una sociedad lo será en todas las demás. En nuestra cultura nos regimos por los principios de la lógica aristotélica, por lo que aquello que la contradice es difícil que penetre en la conciencia en términos de experiencia. La lógica paradójica y la lógica dialéctica en que A y No-A como predicados de X no se excluyen mutuamente permiten posibilidades diferentes de experiencia. Chuangtzu enunció el principio general de la lógica paradójica como, "lo que es uno es uno. Lo que no es uno, también es uno".

En cuanto al segundo filtro puede decirse que, en general, una experiencia que no tenga en el lenguaje palabra que la designe, rara vez franqueará el umbral de la percepción conciente. Por ejemplo, parece que los lenguajes de culturas que pusieron más énfasis en el aspecto afectivo de las experiencias, en comparación con nosotros, contienen más palabras para expresar los sentimientos. Una lengua puede ser vista como la expresión congelada de una cierta forma de experimentar la vida.

El tercer tipo de filtro es el más importante, ya que además de no permitir que ciertas experiencias traspasen el umbral de la conciencia, tiende a expulsarlas, cuando se da el caso de que hayan traspasado dicho umbral. Lo irracional, que inevitablemente existe en toda sociedad, obliga a sus miembros a reprimir la advertencia de experiencias que contradigan las reglas en que se basa el funcionamiento de la sociedad. Esta es la causa más importante de formación de tabúes.

Entonces, se puede decir que conciencia e inconsciente dependen de la estructura social. En cuanto al contenido del inconsciente social, Fromm afirma 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". El hombre social, por otra parte, está representado por la conciencia. Por tanto, advertir el propio inconsciente equivale a entrar en contacto con la humanidad plena que cada ser humano lleva adentro.

Pero la experiencia de hacer consciente lo inconsciente ocurre sólo en pocas personas, ya que la sociedad erige barreras dentro de cada ser humano, muy difíciles de salvar, entre las que se puede considerar como más importantes las siguientes: el tipo de crianza con figuras primarias de carácter autoritario, la situación de clase social, la lucha por el reconocimiento de los otros bajo la forma de la posesión de los símbolos del éxito, y, en pocas palabras, la participación en el inevitable grado de enajenación propio de cada grupo social. Subyacente a los elementos mencionados se encuentra siempre la angustia.

A diferencia de Freud que colocó como piedra angular de la represión a la angustia de castración, Fromm propone como motivo aún más poderoso de la misma a la angustia frente al aislamiento y al ostracismo.* Para el hombre, en la medida

* Los términos miedo o angustia pueden ser utilizados dependiendo del contexto. Miedo tiende a implicar conciencia del objeto o situación que evoca el afecto. En la angustia se considera que, generalmente, no hay conciencia clara del objeto o situación que la provoca.

en que es hombre, la sensación de completa soledad y separatividad se aproxima a la locura. La necesidad de ser uno con los demás es su más fuerte pasión, mayor aún que el sexo y que su deseo de vivir. Las creencias, sentimientos y puntos de vista del rebaño humano constituyen una realidad más fuerte que la que le indican los sentidos y la razón. Sólo ante consideraciones así se puede comprender la dificultad para enfrentarse a la posibilidad de la libertad constituida por el contacto con el propio inconsciente, puesto que la gran barrera está hecha de angustia. Sin embargo, este es el camino hacia la salud mental propuesto por el psicoanálisis frommiano radical; el de la confrontación con la angustia, paso necesario en el proceso de hacer consciente lo inconsciente.

El problema de la libertad, y junto a él el de la angustia, se encuentran en el centro de la ética frommiana. Fromm establece una primera oposición entre ética humanista -fundamentada antropológicamente-, y ética autoritaria, básicamente normativa y emanada de "autoridades" que trascienden al individuo. El criterio de valor ético para la primera es el "bienestar del hombre" manifestado por el libre desarrollo de sus potencialidades y su productividad. Junto a las dos éticas mencionadas establece la respectiva distinción entre "conciencia humanista" y "conciencia autoritaria". La conciencia moral autoritaria tiene su génesis en la internalización de normas procedentes de autoridades externas como los padres,

la opinión pública, los maestros y la Iglesia. Estas normas internalizadas constituyen una instancia dinámica reguladora de la conducta, que opera enérgica y eficazmente desde adentro y dispone -como Freud lo estableció al describir el super-yo- de la culpa y la angustia como medios de presión para el sujeto. En relación a las autoridades, operan en el sujeto mecanismos mentales complejos entre los que se puede destacar: introyección, identificación, idealización de las autoridades, proyección de la idealización, y para cerrar el círculo, reintroyección de lo proyectado idealizado. La "buena conciencia autoritaria" es la que complace a la autoridad, y el hacerlo se acompaña de un sentimiento de seguridad y bienestar, en tanto que la "mala conciencia autoritaria" se produce por contrariar a la autoridad, caso en el que el sujeto se siente culpable, teme el castigo y aún lo peor, el abandono de la autoridad. (8)

El proceso de integración y funcionamiento de la "conciencia autoritaria" implica dos elementos: sometimiento a la autoridad e identificación con la misma. Estos elementos, pero especialmente el último, son cruciales en la formación del "carácter autoritario" y en la génesis de la "conciencia autoritaria", en que el sujeto -una vez ocurrido el proceso de internalización- se trata a sí mismo con igual rigor al de la autoridad externa. Ante la frustración de sus posibilidades de libertad y productividad el sujeto desarrolla una fuerte carga de agresividad y destructividad cuyo preferido

objeto tiende a ser el propio sujeto, aunque también otros objetos, al presentarse la oportunidad. Señala Fromm que en la base de toda neurosis se encuentran las huellas de la derrota del niño en su rebelión contra la autoridad irracional.

A la "conciencia moral autoritaria" Fromm opone la "conciencia humanista" como "la reacción de nuestra personalidad total a su propio funcionamiento, correcto o incorrecto; no una reacción al funcionamiento de tal o cual capacidad, sino a la totalidad de las capacidades que constituyen nuestra existencia humana e individual". (8) Acciones, pensamientos y sentimientos vinculados al funcionamiento correcto de nuestra personalidad total, producen una sensación de bienestar interior, de "rectitud", característica de la "buena conciencia humanística". Por el contrario, la "conciencia culpable humanística", es nuestra reacción ante aquello nocivo para nuestra personalidad total. La conciencia moral humanística es estructural a la constitución antropológica de la personalidad y expresa el interés del hombre por sí mismo y por su integridad. Su finalidad es la productividad, y por lo mismo la felicidad, ya que "la felicidad es el concomitante necesario del vivir productivo". La capacidad de "escuchar" la voz de nuestra conciencia humanística o la "voz de nuestro amoroso cuidado de nosotros mismos", está en relación directa con el grado de productividad alcanzado y en relación inversa

al grado de enajenación. Esto es una trágica paradoja, porque la voz de la conciencia humanística es más débil para aquel que más la necesita. En nuestro mundo tecnificado es más difícil escucharla, porque la capacidad de estar solos con nosotros mismos no se cultiva y, además, nuestra conciencia humanística habla indirectamente, por ejemplo, a manera de un vago sentimiento de culpabilidad, inquietud, o angustia inespecíficos, o con sensaciones de fatiga y desinterés. A veces estos estados emocionales se desplazan y racionalizan hacia hechos triviales que enmascaran las verdaderas razones morales del malestar. En ocasiones el sentimiento de culpa inconsciente alcanza intensidad suficiente como para producir angustia mayor y aún enfermedades físicas y mentales. Una manifestación de esta angustia es el horror a la muerte -no el normal miedo a la muerte- que es expresión de la conciencia culpable por el fracaso que representa el marchitamiento de las potencialidades humanas, lo que constituye un verdadero desperdicio de la vida. El miedo a envejecer, estrechamente relacionado con el anterior, es expresión del sentimiento más bien inconsciente de vivir en la improductividad. La necesidad de aprobación a ultranza, muy frecuente en nuestra sociedad, también puede ser considerada manifestación de culpabilidad inconsciente: si el sujeto no puede aprobarse a sí mismo, buscará compulsivamente que los demás lo afirmen, para así poder escapar de sus dudas.

Según Fromm todo individuo posee ambas "conciencias", de modo que el problema en cada caso particular consiste en descubrir la fuerza respectiva de las mismas y la relación que guardan entre sí. Por ejemplo, una persona podría sentir culpa por no actuar de acuerdo con las expectativas de la autoridad, mientras inconscientemente podría experimentar culpa por no haber vivido de acuerdo consigo misma.

Los contenidos de las normas pueden ser iguales para ambas conciencias, pero la motivación subyacente a su aceptación difiere en la conciencia autoritaria y en la conciencia humanista. Así, los mandamientos bíblicos de no matar, amar al prójimo y no codiciar, son normas tanto de la ética autoritaria como de la ética humanista, pero en el caso de la última el sujeto acepta las normas más que por obediencia a la autoridad, por responsabilidad para consigo mismo. Desde luego, en una etapa más temprana de su evolución, el mismo sujeto pudo haber aceptado las mismas normas para complacer a las autoridades primariamente. En diversas ocasiones la relación conciencia autoritaria-conciencia humanista puede ser de incompatibilidad, de manera que el sujeto se ve envuelto en franco conflicto, a veces de trágicas consecuencias, como lo expresó Antígona en la tragedia de Sófocles, desgarrada entre la necesidad de obedecer a la autoridad de la ciudad y la necesidad de obedecer a una ley más alta, válida para toda la humanidad.

Creon.- Y así, ¿has tenido la osadía de transgredir las leyes?

Antígona.- Porque esas leyes no las promulgó Zeus. Tampoco la justicia que tiene su trono entre los dioses del Averno. No, ellos no han impuesto tales leyes a los hombres. No podía yo pensar que tus normas fueran de tal calidad que por ellas dejara de cumplir otras leyes, aunque no escritas, fijas e inmutables, divinas. No son leyes de hoy, no son leyes de ayer... son leyes eternas, y nadie sabe cuando comenzaron a vigir. ¿Iba yo a pisotear esas leyes venerables, impuestas por los dioses, ante la antojadiza voluntad de un hombre, fuera el que fuera? (26)

Basave Barcalá señala que podría pensarse en una contradicción en la teoría frommiana, ya que por una parte plantea el desarrollo de la productividad y de la conciencia humanista como dependientes de los procesos sociales, y por otra parte plantea la responsabilidad del individuo -inmerso en estos procesos sociales- respecto a su propio desarrollo. De modo que ¿cómo se podría responsabilizar a alguien tan determinado por la sociedad?. Sin embargo, después agrega que se puede sostener la responsabilidad relativa del individuo, porque "nunca el contexto es tan alienante como para aniquilar por completo el sentido crítico, y menos aún, la íntima vivencia de improductividad". (3)

A partir de Freijo, (4) Basave Barcalá afirma la importancia de deslindar los planos psicológico y ético en

la teoría frommiana, reconociendo simultáneamente su apretada interrelación. Desde un ángulo, todo sistema ético debe incluir una obligatoriedad moral, sin importar que se trate de normas irracionales o de un antropocentrismo humanista. En el plano psicológico, sin embargo, la referencia es a cualidades personales, como grado de madurez, libertad e integridad personal, así como a mecanismos psicológicos subyacentes a las decisiones y actitudes del sujeto. Entonces, en el plano ético, la "conciencia humanista" de Fromm supone normas y principios imperativos, y en el plano psicológico una estructura de personalidad productiva y libre. Esta personalidad no suprime la obligatoriedad de los principios éticos, pero sí la obligatoriedad superyoica-autoritaria. La conciencia humanista acepta libre y responsablemente las normas y la escala de valores de la ética humanista con la finalidad del pleno desarrollo de las potencialidades humanas del sujeto.

Nadie como Kierkegaard, expresó la relación entre libertad y angustia: "La angustia es el vértigo de la libertad. Surge cuando al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo.. y cuando se levanta de nuevo ve que es culpable". (19) Entonces, libertad y angustia se determinan mutuamente. La huida de la angustia equivale a la pérdida de la posibilidad de la libertad. La culpa adviene en

un segundo momento, al percatarse la conciencia de lo que ha perdido. Pero, ¿qué hay detrás de la angustia?. Según Kierkegaard se encuentra la verdad, pues "el contenido de la libertad, considerado intelectualmente, es la verdad, y la verdad hace al hombre libre. Por eso la verdad es el acto de la libertad en cuanto que ésta, produce continuamente la verdad... y al verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando". Podría decirse que el psicoanálisis radical es un método de búsqueda de la verdad, que la confrontación con la verdad tiene un efecto liberador y que en este proceso la angustia es inevitable.

IV. IDENTIDAD, ENAJENACION Y ANGUSTIA

"Si yo no soy para mí mismo,
 ¿quién sera para mí?
 Si yo soy para mí solamente,
 ¿quién soy yo?
 Y si no ahora, ¿cuándo?"

Refranes del Talmud.
 (Citado por Fromm).

El término "identidad" viene del latín "idem", que significa "lo mismo", "el mismo". El concepto identidad alude a la experiencia de la continuidad del propio ser como entidad única y distinguible de todas las otras. La identidad es en parte conciente y en parte inconsciente. Se trata de una estructura integradora, totalizante del individuo, modulada por la experiencia, que madura a través del tiempo y que se configura con elementos como temperamento, talento, vulnerabilidad, modelos infantiles, prejuicios, roles desempeñados, amistades, valores, encuentros sexuales, etc. Todo esto en el marco de una cultura determinada y en presencia de conflicto.

El concepto de "identidad" debe ser diferenciado del concepto de "rol" o "papel". Éste consiste en la conducta manifestada por el individuo en el desempeño de funciones sociales, como los papeles de abogado, médico, o padre de familia. Aunque hay íntima relación entre identidad y rol,

porque se determinan recíprocamente, la identidad va a la esencia y no puede reducirse a la suma de los roles desempeñados por el sujeto.

Fromm dio a la problemática de la identidad un lugar central en su teoría, principalmente bajo el nombre de "proceso de individuación", y lo analizó en términos de evolución filogenética, desarrollo ontogenético, evolución histórico-cultural de la humanidad, y estructura social, -principalmente en la sociedad industrial contemporánea-.

Desde el punto de vista filogenético, el ser humano emerge en un punto crítico de la evolución de las especies en que el desarrollo del cerebro permite un predominio relativo del aprendizaje sobre el instinto en los procesos de adaptación, y da lugar a la aparición de los atributos esenciales del hombre, entre ellos la conciencia de sí, base de la identidad. Este proceso determina un aflojamiento de los vínculos primarios con la naturaleza y coloca al hombre en una situación de excepcional "libertad de" la causalidad instintiva, lo que tiene como contraparte dialéctica la manifestación de las experiencias de soledad y separatidad.

Ontogenéticamente, la identidad se desarrolla desde un punto de unión simbiótica con la madre en que el sujeto no se reconoce como ser aparte de ella, hasta una progresiva

independencia que le va proporcionando sensación de fuerza, libertad y poder, pero también de soledad, limitación e impotencia, lo que lo lanza a la búsqueda de "vinculaciones secundarias". Estas, cuando el sujeto es de una identidad firme y madura, permiten la unión con los otros conservando la propia integridad y respetando la de ellos.

Fromm traza una evolución histórico-cultural de la "individuación", que va de menos a más a través del tiempo, desde el hombre primitivo hasta el hombre de la sociedad industrial actual. El hombre primitivo se encontraba en un estado de unidad cósmica con el clan y en considerable grado de unidad con la naturaleza, experimentándose a sí mismo más como un "nosotros" que como un "yo". En esta situación, la angustia era referida a las fuerzas incomprensibles de la naturaleza poblada de dioses y demonios, así como al destino grupal más que al destino individual.

Con fundamento en Burckhardt, (6) Fromm plantea que durante la edad media la identidad del sujeto se daba en el contexto de "categorías generales", por ejemplo, en la filiación a un gremio, en la pertenencia a un pueblo o raza, y sobre todo como feligrés de la Iglesia. De este modo la individualidad-identidad era borrosa y estaba ligada al sitio relativamente fijo que el sujeto ocupaba en la estructura social, lo que producía sentimientos de pertenencia y seguridad. La angus-

tía en esta época histórica era experimentada primariamente en relación al destino del alma después de la muerte, ya que la vida era sólo el medio para determinar la salvación o condenación eterna. El estatismo feudal fue modificándose progresivamente desde el siglo XIV, debido al avance del naciente capitalismo con la presencia de su concomitante psicológico, el individualismo. Las energías liberadas en el resquebrajamiento de la sociedad medieval se aplicaron a la lucha por la empresa individual, la competencia y el trabajo compulsivo. Este proceso psico-socioeconómico fue catalizado en el ámbito religioso por el advenimiento de la Reforma y el Protestantismo, que liberaron al sujeto de la autoridad espiritual de la Iglesia. Aumentaron las posibilidades de crear individuos en cuya identidad tuvieran lugar las experiencias de individualidad, libertad y autonomía. Simultáneamente, en ese cambiante mundo, en que todo empezaba a verse como dependiendo del esfuerzo personal y en el que la lucha se encaminaba a la posesión de los símbolos del éxito sólo accesibles a una minoría, empezaron a prevalecer las experiencias de soledad frente a los demás hombres e impotencia y angustia ante un mundo amenazante y -debido a los descubrimientos científicos- en expansión y movimiento. Este tipo de experiencia angustiosa se daba con mayor probabilidad en la población sujeta a más inseguridad socioeconómica, las clases medias. Estas encontraron eco a su experiencia en Lutero y Calvino, particularmente en la doctrina de la predestinación y de la salvación

sólo por la fe. Alfred Weber refiere que Lutero en la época clave de su vida tan sólo oía la pregunta; "¿Eres tú elegido?, ¿Qué puedes hacer tú, tú que estás apoyado enteramente sobre tí mismo -pues la Iglesia ya no presta ayuda- para estar cierto de la gracia...?" Y dice Lutero; "Yo conozco un hombre que ha sufrido tan grandes y tan infernales suplicios que ninguna lengua puede expresar, ni ninguna pluma puede escribir y que nadie puede creer sin haber pasado por una experiencia de ellos". (30)

El "proceso de individuación" en Occidente, continuó en el seno del sistema económico capitalista. En los siglos XVII y XVIII el sistema capitalista estuvo mezclado con importantes elementos medievales tradicionales. En el siglo XIX, con el advenimiento de la Revolución Industrial, ocurren modificaciones profundas en el sistema económico y el carácter social. El elemento típico de esta época fue la despiadada explotación del trabajador, bajo el supuesto de que era legítimo obtener la máxima ganancia del trabajo alquilado. La competencia entre capitalistas fue parejamente despiadada, de modo que las reglas sociales y morales de solidaridad se resquebrajaron. El capitalismo de entonces era verdaderamente privado y el carácter social acorde con él incluyó rasgos de competitividad, afán de acumular y explotar, autoritarismo e individualismo.

En la sociedad industrial altamente tecnificada de

los Estados Unidos de mediados del siglo XX, Fromm estudió los efectos del sistema de producción capitalista avanzado sobre el carácter social de los individuos. Centró su análisis alrededor del concepto de enajenación por dos razones: primero, el nivel profundo de la personalidad que puede tocarse con este concepto; en segundo lugar, la utilidad que tiene para estudiar la interacción entre estructura socioeconómica y estructura de carácter del individuo medio.

Fromm define el fenómeno de la enajenación como sigue: "Entendemos por enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. Podría decirse que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en sus amos, a los cuales obedece y quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona. Él, como todos los demás se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo ni con el mundo exterior". (9)

El concepto de enajenación es sinónimo del concepto de "idolatría", en el sentido que le dieron los profetas del Antiguo Testamento, quienes acusaban de "idólatras" a las

religiones paganas y a sus adeptos. Contra lo que pudiera pensarse, la diferencia esencial entre politeísmo y monoteísmo no estriba en el número de dioses sino en el ingrediente de la autoenajenación. El hombre por su talento y esfuerzo hace un ídolo, y después lo adora y se somete a él. "El ídolo representa sus propias fuerzas vitales en una forma enajenada". En el monoteísmo Dios es incognoscible e indefinible; como el hombre fue creado a imagen de Dios, se le considera portador de cualidades infinitas y no hay cualidad parcial que pueda hacerse única en el todo. Se puede hablar de enajenación e idolatría en una variedad de fenómenos como los siguientes: adoración de ídolos, culto idolátrico de Dios, amor idolátrico a una persona, adoración de un jefe político o adoración del estado. También se puede hablar de culto idolátrico a la exteriorización de pasiones irracionales como el ansia de poder o de dinero. En este último caso, el dinero se convierte en ídolo que la persona adora como proyección de una potencia aislada de si misma.

En la sociedad moderna, la enajenación impregna las relaciones del hombre con su trabajo, con el estado, con los productos que consume, con sus semejantes y consigo mismo. El mundo de las cosas creadas por la tecnología, la tecnología misma y el complejo mecanismo social necesario para administrar ambas -en la experiencia del hombre medio-, son poderosas y gigantescas estructuras que lo dominan y ante las que se

siente impotente. Sus propias fuerzas, enajenadas en sus creaciones, se han convertido en sus amos.

El estudio de la relación enajenada del hombre consigo mismo en la sociedad industrial actual, contribuye a esclarecer aspectos importantes de la problemática de la identidad. Esta relación es descrita por Fromm como "orientación mercantil". En ella la experiencia de identidad del individuo nace de su papel socioeconómico y su autovaloración depende de su éxito para venderse en el "mercado de las personalidades". Si logra hacer una buena venta de sí mismo cree que es un éxito; si no lo logra se siente un fracasado. Esta situación tiene como consecuencias la pérdida del sentimiento de dignidad y la pérdida de la experiencia de la identidad. La experiencia de la propia identidad implica la autopercepción de uno mismo como ser único, no duplicable, agente activo y portador de capacidades y potencias humanas manifestadas en decisiones, juicios, sentimientos y actos que son propios y de nadie más.

Fromm refiere el caso del personaje dramático Peer Gynt, de Ibsen, como ejemplo que ilustra el sentimiento de pérdida de la identidad, lo que constituye una crítica del hombre moderno. Peer Gynt, en busca de la ganancia material, se pierde a sí mismo, lo cual descubre al vivenciar que es como una cebolla, hecha de capas superpuestas y sin núcleo.

En ese momento experimenta angustia ante la nada, un pánico tal que lo hace desear las torturas del infierno antes que sentir el vacío de la nada. Ante la experiencia de la disolución de la identidad, del sí mismo, el sujeto enloquecería si no fuera capaz de adquirir un "sentimiento secundario de identidad". Esto generalmente lo logra buscando que los otros lo afirmen y aprueben, habitualmente por medio del desempeño satisfactorio de los roles o papeles sociales que ha escogido o que le han sido asignados. Así, el sujeto depende en grado sumo de los otros significativos, a los cuales ha erigido en verdaderos aseguradores de su ser. De aquí la compulsión del reconocimiento externo, característica del hombre enajenado, en cuyo trasfondo hay grandes dudas, angustia e impotencia.

La naturaleza de la enajenación puede ser mejor comprendida a partir de la rutinización de la vida moderna y de la represión de la percepción de los problemas básicos de la existencia humana. Dice Fromm: "el hombre sólo puede realizarse a sí mismo si está en contacto con los hechos fundamentales de su existencia, si puede experimentar la exaltación del amor y de la solidaridad lo mismo que el hecho trágico de su soledad y del carácter fragmentario de su existencia. Si está completamente envuelto por la rutina y por los artilugios de la vida, sino no puede ver más que la apariencia del mundo, hecha por el hombre y acomodada al sentido común, pierde

su contacto con el mundo y la percepción real de éste y de sí mismo". (9) En la sociedad moderna, el hombre vive en el terreno de lo convencional y rutinario. El carácter social mercantil determina la represión de los aspectos trágicos de la existencia humana, ya que el funcionamiento adecuado en el mercado de opiniones y personalidades haría "demasiado diferente" a quien se ocupara de estas cuestiones serias y profundas, y lo que importa para "vender bien" es no tomar nada muy en serio y admitir que cualquier opinión vale tanto como otra. Dentro de esta orientación los elementos de diferencia en relación a lo convencionalmente aceptado son motivo de angustia, ya que si la identidad se basa en la confirmación externa y ésta no llega debido a la afirmación de lo diferente discordante, el sentimiento de identidad se ve amenazado.

El carácter social mercantil enajenado se manifiesta en todos los aspectos relacionales de la vida, entre los que Fromm destaca los fenómenos siguientes: la conformidad automática hacia la autoridad anónima, el principio de no frustración de los deseos, la expresión blanda y enajenada de las emociones más íntimas, la enajenación del trabajo, y la enajenación de la democracia. Los fenómenos mencionados configuran el cuadro de la enfermedad social contemporánea en que se plasma la imagen de un ser humano inconscientemente infeliz, aburrido, deprimido y hasta desesperado; culpable del desperdi-

cio de su vida pero impotente para enfrentarse a sí mismo y reencontrar su camino. La enajenación es vía de huida desde la posibilidad de una identidad auténtica hacia una falsa identidad en que se logra una pseudoseguridad, y en esta forma se evita la angustia. Sin embargo, se trata de una solución errada que hace al individuo más vulnerable, ya que lo deja con una angustia secundaria potencialmente más intensa y disruptiva que se actualizaría si el equilibrio enajenado llegara a fallar. Uno podría pensar que no hay salida posible de una situación así, pero el hecho es que existe la alternativa dictada por el humanismo normativo. Este da la pauta para el logro de una identidad auténtica caracterizada por la experiencia del yo como sujeto y agente de sus potencias y por el desarrollo de la objetividad y la razón. La persona que ha logrado una identidad auténtica no necesita deformar la realidad por medio de ilusiones, por lo que acepta la paradoja de que cada ser humano -incluyéndose a sí mismo- es lo más importante del universo y al mismo tiempo es de una insignificancia equiparable a la de un insecto o menos aún. Ama la vida, pero acepta la muerte sin terror. Sabe estar solo y a la vez se siente acompañado por sus semejantes. Eduardo Zajur resume la alternativa frommiana del humanismo normativo principalmente en términos de liberación -"libertad de"-, precondition del desarrollo de la productividad, en la forma siguiente: "Solamente, entonces, superando al narcisismo y rompiendo los lazos incestuosos, puede un ser humano sentirse

uno con sus semejantes. Solamente siendo objetivo, razonando, pueden romperse las cadenas de la ilusión. Solamente libre de ellas, se puede amar". (31)

Queda claro que la alternativa a la solución enajenada de la falsa identidad, es el logro de la identidad auténtica por vía de la productividad. Esta posibilidad de despliega ante el hombre como tarea a realizar a través de su vida y como ideal ético y humano. El carácter productivo es resultado de la maduración de la identidad auténtica, así como ésta es manifestación del carácter productivo. Esta solución sólo puede darse en un proceso biográfico-dinámico que nunca se cierra porque se conquista en un "haciendo-se" cotidiano de cuidado, respeto, amor productivo y felicidad, que no concluye sino con la muerte.

Ante la problemática de la realización productiva de la individualidad en el seno de un orden social enajenante, Herbert Marcuse lanza una severa crítica contra la posición de Fromm. Partiendo de la definición de la personalidad en términos de una forma establecida de sociedad, considera que su realización para la mayoría tendría que ser equivalente al éxito en la adaptación. Si se define la personalidad en términos de su contenido trascendente, su realización llevaría a una transgresión de las formas sociales establecidas y a formas de personalidad incompatibles con las prevaescentes,

de manera que este tipo de individuo en el contexto social que lo niega se convertiría en un inadaptado o, más aún, - en un rebelde o un martir. De este modo, según Marcuse, Fromm cae en una "irremediable" contradicción cuando habla de la realización productiva de la personalidad en el seno de una sociedad enajenada. Como si el hombre pudiera practicar el amor y el respeto a sus semejantes y permanecer sano y feliz en el contexto de relaciones dominadas por intereses de mercado. Concluye que la teoría frommiana es acrítica y reaccionaria, ya que la "productividad" no puede ser practicada sino después de una "sublimación represiva", lo que supone la aceptación idealizada de los valores de la cultura imperante. (22)

En su respuesta a las críticas de Marcuse, Fromm aclara que la personalidad productiva es rara en una sociedad enajenada, ya que es planteada como orientación que trasciende la estructura dominante; que felicidad y amor, como los define, no son lo mismo que se conoce como felicidad y amor en la sociedad enajenada, pero que hay una gran distancia entre esto y la afirmación de que sólo un mártir o un psicópata puede conocer el amor o la integridad. Señala que Marcuse "descuida su propia posición dialéctica cuando describe un cuadro en blanco y negro, olvidando que la sociedad enajenada desarrolla en su seno los elementos que la contradicen". Afirma que identificar rebelión con martirio lleva al conformismo, y que la conclusión de que en la sociedad capitalista no hay el menor lugar para el amor y la felicidad haría del pensador

radical un oportunista conciente, ya que para Marcuse quien estudie las condiciones requeridas para la felicidad y el amor traiciona el pensamiento radical. Califica las críticas de Marcuse como "nihilismo humano disfrazado de radicalismo" y, finalmente afirma su propia posición diciendo: "Creo, por el contrario, que estudiar las condiciones del amor y de la integridad es descubrir las razones de su fracaso en la sociedad capitalista: que el análisis del amor es una crítica social; que intentar poner estas virtudes en práctica es cometer el acto más vital de rebelión". (11)

Basabe Barcalá (3) opina que la polémica Fromm-Marcuse podría resultar inacabable, y hasta babélica, ya que uno y otro hablan lenguajes distintos y siguen trayectorias críticas sustancialmente diferentes. Piensa que el concepto frommiano de productividad no debe ser interpretado como aceptación idealizada de los valores culturales y sociales dominantes, en el sentido de aceptación pasiva y utilitaria tras una "sublimación represiva". Por el contrario, dicho concepto debe ser tomado en términos de trascendencia y creatividad, lo que supone proyección conciente y libre de la personalidad sobre la realidad humano-social, para transformarla por medio de una praxis concreta, en un mundo verdaderamente humano. A pesar de su polémica, Fromm y Marcuse coinciden en el ideal del hombre liberado y en la esperanza de que la sociedad enaje-

nante -gracias al esfuerzo del mismo hombre en la historia- pueda ser dialecticamente superada.

Michael Maccoby, en un artículo titulado "El carácter social vs. el ideal productivo: la contribución y la contradicción en el concepto del hombre de Fromm", critica la posición de Fromm en cuanto al carácter productivo considerándolo un concepto incorporeo, sin bases históricas o clínicas, que se confunde además con la "orientación productiva" que describe la versión positiva de un carácter social "real". Agrega que los modelos frommianos del carácter productivo son los artistas creativos, los maestros Zen y los místicos cristianos, de manera que estos modelos contribuyen a formar la imagen del psicoanalista humanista como el maestro que ha trascendido las convenciones sociales y su propia irracionalidad para llegar a la productividad y la espontaneidad madura libre de ilusiones. Deduce que una situación analítica basada en este ideal del carácter productivo resultaría en una transferencia idealizada en que el paciente intentaría resolver sus conflictos tratando de llegar a ser como el analista-maestro, lo que lo llevaría a someterse nuevamente a la autoridad y a reprimir sus impulsos prohibidos hacia sus padres. Especula que Fromm no pudo ver esta contradicción en su teoría por dos razones; su repudio personal hacia el carácter mercantil tan diferente del suyo, y su profunda religiosidad con un fuerte impulso mesiánico tendiente a salvar a la humanidad

de la autodestrucción en una era de amenaza por la existencia de armas nucleares. Concluye que el ideal productivo provee de un parámetro de evaluación de la sociedad y del carácter social, pero que sólo es útil en su relación con tipos específicos de carácter, simultáneamente a un entendimiento del proceso de desarrollo requerido y de la comprensión de las fuerzas sociales relevantes. Agrega que si este modelo se aplica a un paciente neurótico que busca ayuda para funcionar en sociedad, paradójicamente se convierte en fuente de resistencia para comprender y superar las fijaciones infantiles y ganar una relativa libertad.

El artículo fue publicado después de la muerte de Fromm, de modo que no se sabe si éste alguna vez conoció su contenido. Es posible intentar algunas reflexiones a partir de ciertos textos frommianos relevantes a las críticas de Maccoby. En términos de lo que constituye la salud mental, Fromm plantea que si ésta significa que el hombre puede llenar su función social, dedicarse a la producción y reproducirse, es indudable que el individuo adaptado a la sociedad industrial enajenada puede ser un hombre sano. Agrega que psiquiatras enajenados definirán la salud mental en forma enajenada y considerarán sano lo que puede considerarse enfermo desde el punto de vista del humanismo normativo. Indica que las definiciones psiquiátricas corrientes de salud mental subrayan cualidades que forman parte del carácter social enajenado,

como adaptación, cooperativismo, agresividad, tolerancia y ambición, entre otras. Cita a Harry S. Sullivan como ejemplo de un brillante y profundo psicoanalista cuyas ideas teóricas estaban contaminadas por la enajenación que todo lo impregna, de modo que consideró la conformidad, la falsa identidad, la adaptación irracional y otros rasgos del carácter mercantil enajenado como parte de la naturaleza humana. Enfatiza repetidamente que lo que ha querido decir con los conceptos de amor, felicidad, identidad y seguridad, entre otros, deviene de la tradición humanística y no es lo mismo que lo que generalmente se entiende por ellos en una sociedad enajenada. Admite, por otra parte, que su descripción del carácter enajenado del hombre contemporáneo es un tanto unilateral, y reconoce que hay muchos factores positivos en la sociedad contemporánea, que no fueron tomados en cuenta en su crítica de la misma. Algunos de esos factores son: la persistencia de la tradición humanista, el esfuerzo de millones de personas por recuperar parte de su personalidad y productividad perdidas, y otras tendencias prometedoras y efectivas. (9) En el ámbito clínico, Fromm establece la distinción entre psicoanálisis primariamente dirigido al "ajuste social" y psicoanálisis dirigido a la "cura del alma". Afirma que no es fácil determinar lo que son enfermedad y cura, y que la solución en un caso específico depende de lo que se considere meta del psicoanálisis. Esta meta no es primariamente la del ajuste social sino la del óptimo desarrollo de las potencialidades de la persona y la

realización de su individualidad. Aclara que no se trata de escoger entre ajuste social y cuidado del alma, y que el logro de la integridad no implica acceder al desierto del fracaso social. Airma que el psicoanálisis como cura del alma tiene una función religiosa en este sentido, aunque generalmente conduce a una actitud más crítica hacia el dogma teísta. Existe un núcleo de ideas y normas común al pensamiento de Lao-tse, Buda, los Profetas, Sócrates, Jesús, Spinoza, y los filósofos del Iluminismo, que es congruente con las metas del psicoanálisis humanista radical, que es en sí mismo una búsqueda de la verdad dentro del hombre, lo cual está inseparablemente ligado al logro de la libertad, la independencia y la capacidad de amar. (7)

Por otra parte, Fromm explica que el psicoanálisis freudiano se transformó de teoría radical como fue en sus inicios, a teoría de ajuste para la sociedad liberal, lo que puede entenderse en virtud de que tanto los psicoanalistas como sus pacientes procedían de las clases medias burguesas. Ambos, -analistas y pacientes- más que hombres libres, querían ser burgueses de éxito y no querían pagar el precio del cambio desde el predominio del tener al ser. Sostiene que el psicoanálisis al soslayar los factores socioeconómicos, ha perdido buena parte de su agudeza crítica. (16)

Desde el punto de vista clínico es útil tener en cuenta que la identidad del sujeto tiende a ligarse a ciertas imágenes que cumplen la función de otorgar seguridad y orientar. En el carácter social reflejan un ajuste compartido. En lo individual representan el ajuste logrado por el sujeto y reflejan tanto sus aspectos sanos como sus aspectos neuróticos. Un ejemplo clínico podría ilustrar el punto:

La Sra. "A" de 43 años, casada, madre de tres hijos varones acude a solicitar ayuda por presentar angustia y depresión relacionadas con una vida matrimonial infeliz. Se queja de que su marido, desde muchos años atrás ha sostenido "relaciones" con otras mujeres, que siempre fue un egoísta y que, inclusive, sus intentos por ser buen padre han obedecido a propósitos egoístas de cuidar apariencias y de buscar reconocimiento, más que de auténtico cariño por los hijos. En el curso del tratamiento se pone de manifiesto el hecho de que experimenta intenso resentimiento hacia el padre, quien la separó de la madre a raíz de un problema conyugal que culminó en divorcio. Llama fuertemente la atención el hecho de que sus sentimientos y opiniones hacia padre y marido sean muy similares, a pesar de muchos elementos que marcan diferencias objetivas irrecusables entre ambos. El material disponible indica que se trata de un problema determinado por imágenes interiorizadas de lo que es el hombre, y que esas imágenes han adquirido su vital significado por su vinculación con

la identidad de la Sra. "A". Todas las situaciones favorables a la posibilidad de advertir aspectos positivos del marido son sistemáticamente rechazadas, generalmente bajo la forma de la desestimación, o de la interpretación suspicaz, con base en motivos egoístas ocultos. Por ejemplo, el que el marido lleve a los hijos de vacaciones a un lugar deseado por ellos, lo ve como un intento de manipularlos para conseguir su cariño y desplazarla. El ser generoso con el dinero, dar regalos y llevar pasteles a la casa, lo hace para sentirse bueno ya que en el fondo se sabe culpable por haber incurrido en relaciones sexuales con otras mujeres, o por otras razones de parecido corte. La Sra. "A" mantiene esa imagen del hombre a expensas de distorsionar su contacto con la realidad, pero el sostenimiento de esa imagen es de utilidad clave para el apuntalamiento de las bases de su identidad. La afirmación de la imagen negativa del hombre evita las potenciales dudas sobre sí misma, ligadas a la angustia de no ser. Existe un círculo vicioso en el que el sentimiento de insignificancia da lugar a la angustia y ésta distorsiona la percepción del marido simbolizándolo como malo y como responsable de su infelicidad. En este contexto sería necesaria la concienciación de las pasiones en un proceso de transformación de la angustia

en miedo que la persona fuera más capaz de manejar.*

El cuestionamiento de la realidad o validez de las imágenes ligadas a la identidad genera angustia y podría posibilitar el acceso a lo inconsciente. Dice Fromm: "Si ellas no son verdaderas, entonces, ¿quien es él?, ¿qué es lo verdadero?, ¿qué sitio ocupa él en este mundo?.. Tan pronto como surgen estas preguntas la persona se siente profundamente amenazada... La resistencia es un intento de protegerse contra un temor comparable al de un pequeño terremoto; nada es seguro, todo se tambalea. Esta experiencia se percibe como una pequeña dosis de locura". (10)

El tema de la angustia reprimida nos confronta con el problema de la distancia que separa al pensar discursivo y a la realidad de la experiencia inconsciente: ¿Cómo nos sentiríamos si se nos obligara a abandonar un barco en medio del océano quedando solos en una frágil balsa?, ¿Cómo sería nuestro terror al ser arrojados a un pozo lleno de ratas hambrientas, o al ser encerrados en una jaula con un tigre?. En estos casos el lenguaje parece insuficiente frente a la

* Eduardo Zajur en "Un caso de pseudohomosexualidad femenina", describe la transformación de la angustia -ante la madre percibida como omnipotente- en miedo, lo que da lugar a la superación de la problemática planteada. La distorsión de la imagen de la madre es vista como producto de los sentimientos de culpa e insignificancia de la paciente. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología Núm. 4. México. Enero-abril, 1974.

experiencia. Pero son experiencias así las equiparables a a lo que se llama angustia reprimida, o miedo a la madre, o terror ante la nada. Los sueños lo revelan y lo pueden expresar los símbolos y los mitos.

En 1976, hacia el final de su vida, Fromm dejó una instrucción sobre la universal angustia ante la muerte: "El miedo a la muerte no es lo que parece ser: el miedo a dejar de vivir... El miedo a morir adquiere un carácter racional (lógico) si la vida es experimentada como una posesión. El miedo entonces no es a la muerte, sino a perder lo que tengo: el miedo a perder mi cuerpo, mi ego, mis posesiones, y mi identidad... La instrucción sobre como morir es la misma para el como vivir. Entre más nos deshacemos del apetito por las posesiones, en todas sus formas, particularmente nuestras ataduras al ego, menos fuerte es nuestro miedo a morir, ya que nada hay que perder". (15)

V. CONCLUSIONES

El fenómeno de la angustia es estructural a la existencia humana. Por sus características, la angustia puede ser normal o patológica, siendo problemática la relación entre ambas.

La situación humana básica implica contradicciones y dicotomías a las que el hombre no puede dejar de responder; la angustia es un elemento universal e inevitable en estas respuestas. La angustia puede ser motor del desarrollo y maduración progresivos del individuo o motivo de huida hacia soluciones regresivas.

La satisfacción de las necesidades existenciales humanas implica múltiples formas de manejar la angustia.

Las diversas soluciones al problema de la libertad implican angustia; tanto en la "liberación de" lazos que atan, como en la conquista de la libertad positiva, entendida como actualización de las potencialidades humanas.

La huida de la angustia puede desembocar en todo el espectro de respuestas y estructuras constituidas por el carácter social enajenado. La falta de contacto con el propio inconsciente social se considera una forma de no enfrentar

la angustia inherente al contacto con el hombre universal reprimido que todo ser humano lleva adentro y es potencialmente perturbador del equilibrio representado por el carácter social.

La angustia forma parte del proceso de desarrollo de la identidad; como proceso de individuación histórico-social y en términos del desarrollo personal. El no enfrentarse a la angustia propia de este proceso puede dar lugar a cualquiera de las soluciones conducentes a la formación de una pseudoidentidad.

Clínicamente, la angustia se presenta como fenómeno crucial del proceso psicoanalítico, de modo que el éxito o el fracaso de éste se relaciona con el manejo de las resistencias en el proceso de cuestionamiento de las imágenes que apuntalan la identidad del paciente.

BIBLIOGRAFIA

- 1) Adler, A. (1958): El sentido de la vida.
Espasa Calpe. Madrid. 1975.
- 2) Aramoni, A. (1983): La neurosis, una actitud y una fórmula ineficiente frente a la existencia.
Universidad Nacional Autónoma de México
México. 1983.
- 3) Basave B., J.B. (1974): Síntesis del pensamiento de Fromm. Ed. Novaterra. Barcelona. 1974.
- 4) Freijo, E. (1966): El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral.
Ed. Razón y Fe. Madrid. 1966.
- 5) Freud, S. (1925): Inhibición, síntoma y angustia.
Obras completas. Vol. 20.
Amorrortu Eds. Buenos Aires. 1976.
- 6) Fromm, E. (1941): El miedo a la libertad.
Ed. Paidós, Buenos Aires. 1964.
- 7) Fromm, E. (1950); Psychoanalysis and Religion.
Yale University Press. New Haven. 1950.
- 8) Fromm, E. (1947): Ética y psicoanálisis.
Fondo de Cultura Económica. México. 1953
- 9) Fromm, E. (1955): Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Fondo de Cultura Económica.
México. 1955.

- 10) Fromm, E. (1962): Más allá de las cadenas de la ilusión.
Herrero Hnos., Sucs. México, 1964.
- 11) Fromm, E. (1963): Las implicaciones humanas del "radicalismo instintivo".
Revista de la Universidad de México.
En.- Feb. 1963.
- 12) Fromm, E. (1964): El corazón del hombre.
Fondo de Cultura Económica. México. 1966
- 13) Lader, M.H. (1969): Psychophysiological Aspects of Anxiety in Studies of Anxiety.
Brit J Psychiatry. 1969. Special publication 3.
- 14) Fromm, E. (1973): The Anatomy of Human Destructiveness.
Holt, Rinehart and Winston, New York.
1973.
- 15) Fromm, E. (1976): To Have or To Be?
Harper and Row. New York. 1976.
- 16) Fromm, E. (1979): Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud.
Siglo XXI Editores. México. 1979.
- 17) Funk, R. (1984): Fromm. Vida y obra.
Ed. Paidós. Buenos Aires. 1987.
- 18) Horney, K. (1937): La personalidad neurótica de nuestro tiempo.
Ed. Paidós. Buenos Aires.

- 19) Kierkegaard, S. (1844): El concepto de la angustia.
Ed. Espasa Calpe. Col. Austral. B. Aires. 1940
- 20) Lévy-Bruhl, L. (1927): El alma primitiva.
Ediciones Península. Barcelona. 1984.
- 21) Maccoby, M. (1982): Social Character vs. The Productive Ideal: The Contribution and Contradiction in Fromm's View of Man.
Praxis International. 1982.
- 22) Marcuse, H. (1953): Eros y civilización.
Ed. Joaquín Mortiz. México. 1965.
- 23) May, R. (1968): La ansiedad y los valores.
En: May, R.; Schachter, S.; y otros: La angustia normal y patológica.
Ed. Paidós. Buenos Aires. 1968.
- 24) Pascal, B.: Pensamientos.
Ed. Espasa Calpe. Col. Austral. Madrid. 1940.
- 25) Rank, O. (1914): The Myth of the Birth of the Hero, and other writings.
Alfred A. Knopf. New York. 1964.
- 26) Sófocles: Las siete tragedias.
Ed. Porrúa. México. 1963.
- 27) Sullivan, H.S. (1953): The Interpersonal Theory of Psychiatry. W.W. Norton New York. 1953.

- 28) Thompson, C. (1950): El psicoanálisis.
Fondo de Cultura Económica. México. 1966
- 29) Tillich, P. (1952): The Courage To Be.
William Collins Sons. Glasgow. 1962.
- 30) Weber, A. (1935): Historia de la cultura.
Fondo de Cultura Económica. México. 1941
- 31) Zajur, E. (1971): Amor, Madurez, Objetividad. (¿La solución?) En: 5,000 años de Fracaso. Actualidad del hombre. Ed. Samo. México, 1971.