

U3.1

Ágnes Heller
INSTINTO, AGRESIVIDAD
Y CARÁCTER

[Redacted]
267

Traducción de J. F. Yvars y Carlos Moya

(30 COPIAS)

Copistería La Península

ediciones península®

La edición original en alemán fue publicada por VSA (Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung GmbH), Hamburg/Westberlin 1977, con el título de *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*. © Ágnes Heller, 1978.

ILUSTRACIÓN Y RADICALISMO

Crítica de la antropología psicológica de Fromm

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Unión Europea.

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: marzo de 1980.

Segunda edición: junio de 1994.

© de esta edición: Edicions 62 s/a., Provença 278, 08008-Barcelona.

Impreso en Limpergraf s/l., Carrer del Riu 7, Nave 3, Ripolllet.

Depósito legal: 24.323-1994.

ISBN: 84-297-1569-X.

La edición original en alemán fue publicada por VSA (Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung GmbH), Hamburg/Westberlin 1977, con el título de *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*. © Ágnes Heller, 1978.

ILUSTRACIÓN Y RADICALISMO

Crítica de la antropología psicológica de Fromm

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Unión Europea.

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: marzo de 1980.

Segunda edición: junio de 1994.

© de esta edición: Edicions 62 s/a., Provença 278, 08008-Barcelona.

Impreso en Limpergraf s/l., Carrer del Riu 7, Nave 3, Ripollet.

Depósito legal: 24.323-1994.

ISBN: 84-297-1569-X.

Coop. La Peçora

En el centro de la discusión actual de las teorías sobre la agresividad¹ se encuentra por un lado la legitimidad o ilegitimidad de la crítica de Fromm de la etología y por otro la racionalidad o irracionalidad de la distinción entre *dos* tipos diferentes de agresividad. Aunque el análisis de esta última cuestión parece inevitable para discutir la concepción de Fromm, mi aproximación a ella no emanará en primer término de ese planteamiento. Mi punto de partida estriba más bien en la *estrategia básica* del libro, dentro de la cual la teoría de *dos* tipos de agresividad representa solamente una forma de manifestación. En conexión con esta estrategia básica pretendo demostrar que Fromm dispone aún de una *tercera* —oculta— teoría de la agresividad y que expresa precisamente en términos de esta última teoría de la agresividad latente, con especial referencia al presente, las fuentes subjetivas y objetivas de las pulsiones y formas de comportamiento que pueden considerarse agresivas.

o

1. LA DISOLUCIÓN DE LA PERSONALIDAD Y LA «ANTROPOLOGÍA DE LA FE»

La estrategia de fondo de la *Anatomía de la destructividad humana* de Erich Fromm es al mismo tiempo la

1. *The Anatomy of Human Destructiveness* (tr. castellana, *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid, Siglo XXI, 1976). Cf. también la controversia entre R. Denker, I. Eibl-Eibesfeld, P. Leyhausen, L. Rosenkötter, H. Schamale, W. Schmidbauer, H. Selg y W. Winckler, «Antworten auf Fromm», en *Bild der Wissenschaft*, Stuttgart, 11, 1974.

estrategia fundamental de su vida, tal como se ha manifestado ya claramente en su larga serie de trabajos científicos aparecidos hasta hoy. Como cimiento de esta estrategia fundamental hemos de admitir una *Erlebnis* fundamental, sin que esta vivencia implique la estrategia misma. Las dos experiencias fundamentales de Fromm son —como se desprende de su libro *El miedo a la libertad*—² por una parte el fascismo (en particular en su variante alemana) y por otra la «sociedad de consumo» (en particular en su variante americana). Aquello que, sobre la base de lo vivido personalmente, ha constituido un problema continuo e inquietante son las posibilidades negativas latentes en el hombre actual: en primer lugar la destructividad, la brutalidad y el sadismo. Y, en segundo lugar, el «automatismo», la disgregación de la personalidad. Ya entonces estableció Fromm la conexión teórica entre estas dos posibilidades negativas del hombre, al señalar que el hombre-autómata, que teme a la libertad y que en su desesperación se orienta hacia el terreno propicio del fascismo, presenta una afinidad con la agresividad cuyos tipos recuerdan eminentemente las dos clases de agresividad «maligna» descritos en la *Anatomía de la destructividad humana*. Fromm habla de la personalidad sádico-autoritaria y del impulso de destrucción.

La duplicidad del *Erlebnis*, la búsqueda de manifestaciones extremas del «mal» en la estructura de la personalidad del hombre moderno, posibilitó que Fromm reconociese antes que la crítica de la cultura y la sociología americana el tipo de personalidad predominante en la sociedad de consumo. Pienso aquí sobre todo en *La muchedumbre solitaria* de Riesman.³ Su bien conocida tipología, en la que distingue el tipo actual del hombre *other-directed* (dirigido hacia lo externo, lo otro), dis-

2. ERICH FROMM, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt 1966 (tr. castellana, *El miedo a la libertad*, Paidós. Buenos Aires, y catalana *La por a la llibertat*, Edicions 62, Barcelona).

3. DAVID RIESMAN, *Die einsame Masse* (tr. castellana, *La muchedumbre solitaria*), Hamburg, 1958.

tinto del hombre clásico de la sociedad burguesa *inner-directed* (dirigido hacia su interior), había sido ya formulada por Fromm en *Psicoanálisis y ética*;⁴ además había distinguido claramente en el análisis de los caracteres improductivos entre el tipo explotador y el tipo *marketing*. (Independientemente de esto, el tipo de Riesman contiene, naturalmente, abundantes aportaciones nuevas, importantes desde el punto de vista sociológico y crítico cultural.)

Pero la mera formulación de la *Erlebnis* fundamental y la descripción del correspondiente carácter *marketing* destructivo como «producto» de la sociedad moderna no satisfizo nunca a Fromm. A la cuestión: «¿Cuál es la razón de que el hombre actual sea como es?» se vincula para él de inmediato una segunda: «¿Cómo puede el hombre hacerse distinto de como es ahora?» (Dejemos claro sobre este particular que la estrategia vital de Fromm viene determinada por el *segundo* planteamiento y no por el primero.) Lo «diabólico», lo «demoníaco» arraiga en la naturaleza del hombre actual, pero ¿se funda en ello su «verdadera naturaleza»? ¿No existe en la naturaleza humana algo fundamentalmente bueno, productivo, algo que desde luego puede ser reprimido, relegado a segundo término, pero que en última instancia es irreversible? La respuesta de Fromm es siempre afirmativa, a menudo de manera absoluta, hoy más bien en forma condicionada, en forma tan sólo de una *fe*. Cree en la invencibilidad de la sustancia buena en el hombre, y su estrategia vital no es otra que el testimonio de esta creencia. Durante toda su vida esa creencia fue inamovible, es el fundamento de todas sus otras hipótesis.

Naturalmente, la creencia en las posibilidades positivas de la humanidad o la confianza en ellas puede fundamentarse de diversas formas. Quisiera aludir aquí a otro gran contemporáneo, Ernst Bloch, quien *no* deriva su «principio esperanza»⁵ precisamente de la sustancia

4. ERICH FROMM, *Psychoanalyse und Ethik*. Zürich, 1954.

5. ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (tr. castellana, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1978), Frankfurt, 1959.

fundamental, buena *a priori*, de la «especie humana», sino que lo realiza de forma consciente y decididamente *ideológica*; para él, la esperanza misma es un demiurgo que mueve montañas; *por principio* la esperanza no puede engañarse, su presencia *confirma* la *posibilidad* de su objeto. De modo similar, la esperanza no puede ser refutada por la ciencia, no exige tampoco ninguna corroboración científica: habla por sí misma. Sin embargo, Fromm quiere *probar* la esperanza o, como él la titula, la *fe*; quiere *probar* que está *fundamentada*. Pero una prueba sólo puede admitirse en nuestra época, dominada por la ciencia, en el terreno *científico*. Asumir las posibilidades positivas, presentes de forma latente en la humanidad, es a sus ojos una empresa con sentido, únicamente si podemos demostrar que la sustancia humana, la «esencia» humana, es en su origen *buena*. Está fuera de duda que Fromm cree tanto en la invencibilidad de la sustancia humana buena como en la «*verdad científica única*».

Fromm rechaza la elección de cualquier valor que no esté fundamentado en la ciencia. En consecuencia, en *Psicoanálisis y ética* intenta probar la validez de una ética humanista a partir del hecho de que las bases de ésta, serían las *normas* de la constitución biológica misma del hombre. La moral humanista no es otra cosa que «*productive use of man's inherent primary potentialities*» (el uso productivo de las potencialidades primarias inherentes al hombre) y, por consiguiente, bajo circunstancias «normales» no puede darse ninguna otra moral que no sea la humanista, si bien toda la humanidad civilizada vive bajo condiciones «anormales». Fromm rechazaría con seguridad mi objeción de que, sin embargo, todas las normas que él deriva de la naturaleza biológica del hombre, como la razón, la verdad, el libre desarrollo de la personalidad, etc., son precisamente el fruto de ese desarrollo «anormal».

Para prevenir cualquier malentendido que eventualmente pudiera presentarse, quisiera subrayar expresamente que también yo considero como *no* fundamentada una teoría, o incluso cualquier esperanza, que contradiga los

datos de la ciencia. Por otra parte, estoy convencida de que en las ciencias humanas no existen datos científicos «puros». Cualquier dato puede solamente interpretarse dentro de un esquema conceptual que ordena estos datos y sus relaciones recíprocas. Así, yo no creo que, por ejemplo, Leyhausen afirme: «La tesis formulada por Lorenz según la cual la agresividad es innata es no sólo defendible, sino que está apoyada por una imponente cantidad de datos verificables y demostrada experimentalmente repetidas veces»,⁶ porque desconozca los experimentos y datos concretos, sino porque los sitúa en un esquema conceptual de tal índole que se convierten en hechos que demuestran la formulación de Lorenz. Pienso que todos aquellos que, como Erich Fromm, ponen su confianza en el desarrollo positivo de la humanidad, deben contentarse con que los datos de la ciencia puedan insertarse en un esquema conceptual de tipo análogo, que explique estos datos sin contradicción lógica y corresponda al mismo tiempo a su propia elección valorativa. Sólo necesitamos el principio frommiano de la «*verdad científica única*» si eludimos la elección valorativa *consciente*. Pero es imposible eludir la elección valorativa misma.

Ahora bien, no hay ninguna duda de que para Fromm, la razón, la vida, el libre desarrollo de la personalidad, etcétera, son valores *elegidos* y como tales constituyen la representación que él formula de la «naturaleza humana». La respuesta a la pregunta de por qué elude la toma de conciencia de la elección valorativa, debemos buscarla en los momentos que inspiran su desarrollo espiritual y en la atmósfera social de la elaboración de su teoría: así, en su aversión hacia la sociología del conocimiento, cuya relativa justificación no puede ponerse en duda (Fromm no quería deducir la verdad exclusivamente de la función ideológica). También en su temor al decisionismo y, no en último lugar, en la actitud de Freud, que esquivo en todo momento el problema de la elección valorativa *cons-*

6. Paul LEYHAUSEN en *Bild der Wissenschaft*, Stuttgart, 11/1974 («Antworten auf Fromm»).

ciente. Asimismo, simultáneamente, en la circunstancia de que en el momento de la elaboración de la teoría de Fromm todavía no existían —al menos en Norteamérica— movimientos empeñados en el desarrollo de las necesidades radicales o que basasen en ellas las aspiraciones espirituales de aquéllos. Por todo ello, Fromm establece sus valores como ciencia, sus verdades —que en ningún caso deben poder ser impugnadas— como «*verdad científica única*» en el marco de una «*antropología psicológica*».

La fuente original de la antropología psicológica de Fromm es Freud. En la actualidad es un lugar común que Freud fue un ilustrado racionalista. Ahora bien, también Fromm es un *ilustrado racionalista* y en esa medida se vincula al auténtico espíritu de Freud. Pero en Freud la actitud racionalista-ilustrada corría pareja a un pesimismo antropológico surgido de la experiencia de la desesperación, psicológicamente muy bien fundamentado y, por cierto, no tanto en la teoría de los instintos (Fromm tiene razón: el supuesto de los instintos cumplía en Freud más bien la función de una hipótesis de trabajo), como en la construcción de la estructura de la personalidad. Fromm lanza por la borda la visión psicológica del *yo*, amenazado por el *ello* y el *super-yo*, y es precisamente *esto* lo que yo considero decisivo en él y no por ejemplo el que relegase a segundo plano el problema de la sexualidad, punto en el que Fromm comparte la opinión de muchos neofreudianos. De la herencia freudiana conserva sin embargo la teoría del *carácter dinámico* y, aún más, la desarrolla sobrepasando incluso las intenciones de Freud. Sobre esta base teórica establece Fromm su antropología psicológica, en total discrepancia con Freud. Yo la calificaría gustosamente de «antropología optimista» si Fromm no hubiese rechazado la clasificación de su teoría como «optimismo» y hasta cierto punto con razón. Llamémosla pues —según su deseo— «antropología de la fe», cuya raíz reside en la «sustancia humana buena».

2. EL NATURALISMO DE LA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD

La estrategia vital de Erich Fromm (una estrategia que en los intelectuales suele expresarse como estrategia del pensamiento) se sitúa en un antagonismo sin compromisos con la estrategia de la psicología conductista. Se podría afirmar sin más que durante mucho tiempo Fromm llevó a cabo una especie de «guerra de guerrillas» contra el conductismo. La crítica material se vincula en todo momento a la puesta en cuestión de su función *ideológica*; ve en él una —consciente o inconsciente— fundamentación teórica de la manipulación. La expresión «guerra de guerrillas», no pretende obviamente significar que Fromm haya estado del todo solo en su obstinado y hasta hoy inquebrantable anticonductismo. Análogo afán fue característico de muchos «pensadores solitarios» procedentes de diversas escuelas psicológicas, antropológicas o sociológicas o inspirados en ideas. Pero estos «guerrilleros intelectuales» no se conocían entre sí en absoluto o, salvo casos excepcionales, apenas tenían contacto entre sí; no tuvieron jamás conciencia de su aspiración *común*, la cual en último término era más importante que las diferencias teóricas que los separaban.

A este respecto los últimos quince años han traído consigo una significativa modificación. Así Abraham H. Maslow habla en su libro *Toward a Psychology of Being*,⁷ aparecido en 1962, de la «*tercera corriente*» o «*tercera fuerza*» de la psicología americana, una fuerza que contrapone sus esfuerzos tanto al freudismo tradicional y conservador, como al conductismo e incluye expresamente a Fromm entre los representantes de esta tendencia. Es incuestionable que la aparición y el posterior despliegue de la «tercera corriente», debe verse *política y socialmente* en estrecha relación con el surgimiento y articulación de los movimientos que expresan las diversas ne-

7. Abraham H. MASLOW, *Toward a Psychology of Being*, Princeton, N.Y., 1962.

cesidades radicales (movimientos en favor de los derechos civiles protagonizados por blancos y por gente de color, revueltas estudiantiles, etc.) y en última instancia, con la difusión pública de la protesta contra la guerra de Vietnam.

El predominio dado a la *personalidad* caracteriza el esfuerzo común de la «tercera corriente» dentro de la psicología americana. Sus representantes parten generalmente del supuesto de que la personalidad humana es unitaria e indivisible y de que su desarrollo autónomo, su despliegue productivo y omnilateral representa el más alto valor; sostiene además que la estructura de las necesidades orientada al «tener» es alienante, que la escisión entre el mundo cognoscitivo y el mundo emocional constituye una consecuencia de la alienación y que la mera adaptación (*adjustment*) al sistema social tradicional y no la incapacidad para ello debe considerarse como causa principal de los trastornos psíquicos. El rechazo del conductismo especifica pues, en esos autores, al mismo tiempo la recusación de la estructura de la personalidad dominante en la sociedad americana actual como *alienada*. Como ya indiqué, las fuentes teóricas de la «tercera corriente» son bastante heterogéneas. Encontramos entre ellas a un Freud interpretado arbitrariamente y una no menos arbitraria interpretación de Marx. Tropezamos además con la *Gestalt-psychologie*, que arraigó en América por mediación de la neuropsicología de Goldstein, Lashley y Angyal, la fenomenología (principalmente a través de *Buytendijk*), la crítica americana de la cultura, representada por Riesman y C. Wright Mills, la escuela de «Cultura y personalidad» influida por Freud, el existencialismo y el psicoanálisis existencial, así como antiguos «guerrilleros» americanos como Allport, Gerth o Rogers. Con ello no hemos agotado todavía de ninguna manera el ámbito originario de la «tercera corriente». No es casual que todas esas fuentes desembocasen en el caudal de la tendencia referida. El énfasis en la *personalidad unitaria* se continúa de hecho en cada una de estas fuentes; dicho con mayor cautela: algunas fuentes podían admi-

tir *entre otras* una interpretación en este sentido. Pero la teoría de la personalidad, que a partir del acento en el valor de la personalidad cristalizó en la «tercera corriente», implica, a pesar de las divergencias existentes entre sus representantes particulares, una tendencia teórica común. Su rasgo distintivo es el *naturalismo teórico de la personalidad*; en pocas palabras: la consciente (o ni siquiera consciente) identificación de los conceptos de *naturaleza humana* y esencia genérica, la derivación de la «esencia del hombre» a partir de la naturaleza del hombre —más exactamente: del *hombre individual*. Y Fromm es —junto con Maslow— el representante actual más importante de esta idea.

[He discutido detenidamente la teoría naturalista de la personalidad de la «tercera corriente» dentro de la psicología americana (incluida su teoría sobre la agresividad) en mi trabajo «Sobre los instintos». En el momento de la redacción de mi manuscrito aún no había aparecido la *Anatomía de la destructividad humana* de Erich Fromm. Por ello, sólo ahora se me presenta la ocasión de profundizar en la exposición del carácter naturalista de su teoría de la personalidad, a propósito de la teoría de la agresividad.]

3. AGRESIVIDAD

Al filo de su polémica tradicional (según mi opinión siempre justificada) contra el conductismo, critica Fromm en su *Anatomía de la destructividad humana* en primer término la teoría «hidráulica» del instinto agresivo. Cuando alguien se presenta en público de forma tan abiertamente desafiante como lo ha hecho Konrad Lorenz con su provocativo libro *El pretendido mal*,⁸ no debe asombrarse de recibir una respuesta de apasionado rechazo.

8. Konrad LORENZ, *Das Sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (tr. castellana, *El pretendido mal: la agresividad humana*, Buenos Aires, Siglo XXI).

Pero en el calor de la refutación, totalmente justa, del «pretendido mal», Fromm no siempre tiene razón frente a Lorenz, el importante científico natural; lo refuta incluso allí donde según su propia concepción no debería hacerlo. Para Fromm es decisiva la *función social* de la teoría de Lorenz y la *imagen de conjunto* de la naturaleza humana que sostiene esta función social. Demuestra de forma sumamente aguda que, a pesar de la oposición de los puntos de partida teóricos, esta visión de conjunto y la función social que se deriva de la teoría de Lorenz, son esencialmente *idénticas* al conductismo: el hombre movido por los hilos de los instintos es una marioneta en igual medida que el hombre que «responde» mecánicamente a determinados estímulos.

También hay que estar de acuerdo con Fromm cuando critica por demasiado «amplios» los conceptos de agresividad tanto de Lorenz como del conductismo. De hecho, estos conceptos abarcan cualquier actividad y actitud humanas —y también al mismo tiempo su contrario. Pero, ¿qué concepto de agresividad pone Fromm en su lugar? Fromm define el concepto general de agresividad del siguiente modo: «*Todos los actos (...) que causan daño, o pretenden, a otra persona, a un animal o a un objeto inanimado.*» Pienso que no es difícil darse cuenta de que este concepto es casi tan «amplio» como los criticados por Fromm. Sobre todo, ¿qué significa «causar daño a un objeto inanimado»? «Causar daño» a alguien constituye una expresión cotidiana, que sólo podemos utilizar con justificación en el caso de que supongamos *sujetos* capaces de experimentar el daño en forma de *carencia o dolor*. Si no fuese así, arar el campo o construir carreteras «causaría daño» efectivo a la naturaleza y deberíamos interpretarlo de igual manera como agresividad (de este modo actúan algunos seguidores de Freud, cosa que Fromm, sin embargo, rechaza). Sólo se puede «causar daño» a objetos inanimados si con ello se daña al *hombre*; la ciudad destruida no significa un «daño» para las casas, sino para los *hombres* que las han construido y las habitan. La última expresión de esa definición es por lo tanto absoluta-

mente irrelevante, de modo que en lo sucesivo la mantendré al margen de mi consideración.

Pero sigamos en esta dirección. Si se considera agresividad «causar daño» a un animal, todos —con excepción de los vegetarianos— somos agresores. Y ello ni siquiera en sentido «defensivo», pues de ningún modo matamos a los animales por razones de defensa contra cualquier ataque, e incluso podemos perfectamente mantener vivo nuestro organismo sin recurrir a la carne. Con ello no pretendo negar que la llamada «agresividad maligna» pueda ejercerse también contra los animales en forma de tortura y aniquilación o bien por motivaciones sádicas o necrófilas. Nos encontramos aquí por primera vez ante el hecho de que la relación *fin-medio* queda completamente fuera de consideración. Atormentar o matar animales sólo puede considerarse como conducta agresiva (en cualquier sentido de la palabra) si es para el hombre *fin en sí mismo* y al mismo tiempo fuente de alegría, de goce, de satisfacción. Pues, por aducir un ejemplo, ¿quién tendría por sádico a alguien que reventase su caballo para que un herido pudiese llegar a tiempo al hospital? ¿Tendría algún sentido encuadrar este gesto incluso en la categoría de la «agresividad benigna»?

Pero pasemos a hablar del hombre. ¿Se puede por principio calificar de agresividad el hecho de «causar daño» a alguien? Si aceptásemos *esta* definición, deberíamos concluir *en contra* de Fromm. Pues si causar daño a un hombre, adrede o involuntariamente, se incluye en el *concepto* de agresividad, deberíamos —en contraposición con Fromm— llegar a la conclusión de que la agresividad es *ineliminable*. Pero yo quisiera aceptar la conclusión de Fromm y en consecuencia debo rechazar su *definición*.

Quien entrega su dinero al necesitado causa con ello un daño material a su familia. ¿Es agresión *esta* conducta?

Quien desacredita deliberadamente a un tirano, daña con ello su reputación. ¿Es agresiva *esta* conducta?

El médico que experimenta primero en sí mismo un nuevo medicamento de vital interés, puede sin duda dañar seriamente su salud. ¿Es agresiva *esta* conducta?

Si ya no amo a un hombre al que amé en el pasado y sin embargo él me sigue queriendo, le causo daño. ¿Me convierto por ello en agresor?

He aducido deliberadamente ejemplos que no pueden insertarse en la categoría de la «agresión benigna», por mucho que ampliemos esta categoría frommiana. Fromm argüiría sin duda que en esos casos se trata de daños «aparentes», mientras que por el contrario el daño real se origina en el bloqueo general del desarrollo de la personalidad. Semejante restricción se contiene en efecto implícita en su concepción general, pero *no* en su definición. Podemos, pues, establecer que la definición general frommiana del concepto de «agresividad» es tan amplia como las definiciones criticadas por él y por ello igualmente quizás *inutilizable*.

Si se espera de mí que oponga a la definición general frommiana del concepto de «agresividad» mi propia definición general, tengo que desengañar al lector. Esto es precisamente lo que no hago y desde luego por razones muy fáciles de comprender. Pues según mi criterio la agresividad —como concepto general— es *indefinible*, puesto que una «agresividad en general» sencillamente *no* existe. Sólo se puede definir allí donde existen características *esenciales comunes*. Como hemos visto, el «causar daño» *no* constituye una característica esencial común de ese tipo.

La pregunta es: ¿Hay algo con lo que podamos sustituirla?

El sentido más evidente de la «agresividad intraespecífica» es ocasionar la muerte a individuos pertenecientes a nuestra especie, es decir, el *homicidio*. ¿Podemos considerar el homicidio como la característica esencial *común* de la agresividad? Tinbergen, por ejemplo, tiende a ello. Desde el punto de vista *biológico* se trata incuestionablemente de la definición más razonable de la agresividad. Pero si abordamos el problema desde el contexto *social* y *psicológico* es tanto demasiado estrecha como demasiado amplia. Si seguimos su formulación, el sadismo *no* se incluye en el concepto de agresión y tampoco pue-

den incorporarse a esta noción todos los demás actos violentos cometidos contra seres humanos que no tengan por consecuencia su aniquilación física. Al mismo tiempo los sacrificios humanos de carácter mágico y la sentencia judicial quedarían incluidos en la definición de agresividad: habría entonces que calificar de agresores a *Abraham*, que ofrece a su hijo en sacrificio a Dios, y al juez que pronuncia la sentencia de muerte —aunque se trate del presidente del tribunal de Nuremberg.

Sometamos a examen otras características esenciales. El ataque—lo sabemos ya a través de Fromm— no es apropiado para desempeñar esta función y sólo puede ser tomado en cuenta en casos especiales (v. gr., según qué parte provoca una guerra). Si se azota a un niño en la calle y alguien intenta arrancar el látigo de manos del adulto, e incluso tal vez abofetearlo, no podemos hablar aquí de un «hecho agresivo» o «propósito agresivo», a pesar de que el atacante era aquel que ha librado al niño del castigo.

Del mismo modo, tampoco el *odio* es apropiado para el papel de característica «esencial común»; pues si definimos la agresividad en razón del odio, la agresividad instrumental «cae fuera» del concepto general de agresividad. Cualquiera que sea la «característica general» con que operemos, llegaremos siempre al mismo resultado *negativo* porque precisamente «la agresividad» como tal *no* existe. La agresividad es —sobre todo— un concepto de valor, incluso un concepto *negativo* de valor; también en el libro de Lorenz se describe la agresividad como el «*pretendido mal*». Lorenz recurre asimismo a un *sensus communis*: lo que vosotros calificáis de mal no lo es en realidad, puesto que puede contemplarse como un elemento inherente del ser y del desarrollo de la humanidad. Más adelante hablaremos de que Fromm ha elaborado la categoría de «agresividad benigna» precisamente para evitar el concepto *valorativo* y en apoyo del concepto *general*.

El *sensus communis* asociado hoy al concepto de agresividad es producto de las dos últimas guerras mundiales

y del fascismo; el fantasma amenazador de una guerra atómica de ámbito universal lo ha elevado recientemente a *sensus communis*. Las consecuencias o el peligro, de ningún modo irreal, de secuelas irreversibles, ha atraído la atención hacia los motivos *psíquicos* y sus correlaciones *sociales* —y no a la inversa. Esto es aplicable tanto a *Freud* como a *Fromm*, así como a todos los hombres del ámbito de nuestra civilización. Si en el análisis de la agresividad partimos de la cuestión de *si la guerra, el homicidio en general*, es defensivo u ofensivo, no nos acercamos al problema real; al contrario, nos alejamos de él. La pregunta concreta que debemos plantearnos es más bien la siguiente: ¿Qué es lo que produce en la psique del hombre contemporáneo —aunque valoremos negativamente las guerras (*en contraposición a casi toda la historia humana hasta hoy*) y veamos en ellas un peligro que amenaza mortalmente a la humanidad; más aún, a la existencia humana— aquellas tendencias que pueden ocasionar una guerra semejante?

Entretanto esta problemática *se ha ampliado sin lugar a dudas*. En efecto, seguiremos buscando exclusivamente los mecanismos *psíquicos* de las formas de comportamiento y de los tipos de actuación de nuestra época juzgados como negativos. No queremos obtener respuesta a la pregunta de por qué *Agamenón* sacrificó a *Ifigenia*, sino más bien a esta otra: ¿Por qué en una época en la que ya no creemos en la cólera de los dioses, es todavía posible que un hombre decida sobre la vida y el destino de otro (o de otros)? No queremos obtener respuesta a la pregunta de por qué el esclavo era una herramienta parlante, sino a la siguiente: ¿Por qué en una época donde las normas según las cuales el hombre no debe servir a otro hombre de simple medio fueron formuladas hace ya doscientos años, y hasta el momento no han perdido nada de su validez, los hombres son a pesar de ello dóciles instrumentos en manos de otros hombres? Por último, no queremos saber por qué *Benvenuto Cellini* pudo asesinar tan a la ligera y con corazón «puro» sino por qué, en nuestros modernos estados de derecho, nos vemos

desbordados precisamente ahora por la violencia en gran escala. Pues sólo podemos interrogarnos *razonablemente* por las distintas motivaciones «ocultas» en lo psíquico si la acción del sujeto (o de los sujetos) está en *contradicción* con la actuación usual o al menos con las normas que aceptamos y que se encarnan en objetivaciones sociales. Nadie se pregunta «¿Por qué esa madre ha criado a su hijo?», sino más bien: «¿Por qué esa madre *no* ha criado a su hijo?» Sólo en el último caso podemos preguntar por el motivo. Pero en Esparta esta cuestión se hubiese planteado de manera distinta: «¿Por qué esta madre ha criado a su hijo?», pues allí *esta* forma de conducta se desviaba de las exigencias establecidas en las normas habituales. ¿Qué psicólogo investigaría hoy en día los motivos por los cuales un hombre desea a una mujer o a la inversa sin estar unidos por el sagrado vínculo del matrimonio? Pero si en la Edad Media hubiese existido una psicología moderna ésta hubiera debido de ocuparse ciertamente de este «motivo» como causa del «mal» latente en el hombre.

Ya he afirmado que interrogarse por los motivos *psíquicos* de un tipo de comportamiento socialmente relevante sólo es razonable, cuando determinadas formas de acción o de comportamiento están en contradicción con la conducta usual o con las normas aceptadas por nosotros y encarnadas en objetivaciones sociales. Hablemos ahora de estas últimas. El siglo xx no es tan sólo una época caracterizada por guerras de terribles consecuencias, sino también la época de la *valoración y racionalización ideológica de la violencia en gran escala*. En la actualidad inquieren por la motivación *psíquica* de la agresión, sobre todo aquellos que *rechazan* semejante ideología, independientemente del hecho de que consideren la agresividad eliminable o no. No cabe duda de que la antropología pesimista de *Lorenz* expresa la ideología de la impotencia frente a la agresividad y resulta especialmente apropiada para convertirse en consigna aceptable para aspiraciones peligrosas. Pero el propio *Lorenz* somete a nuestra consideración una propuesta para eliminar las

pésimas consecuencias sociales del llamado «instinto agresivo», cosa que considera deseable.

Puesto que no existe «agresividad en general» (y por consiguiente tampoco una definición general de la agresividad), en lo sucesivo emplearé el concepto «agresividad» no como categoría sino como *idea teórica regulativa*. Es decir: *Subordinamos a la idea teórica regulativa de la «agresividad», todos los tipos —en amplia medida heterogéneos— de acción y de comportamiento que hoy juzgamos peligrosos desde el punto de vista del desarrollo de la mera subsistencia de la humanidad, y además sus presupuestos subjetivos inscritos en la constitución psíquica del hombre o bien en las distintas estructuras de carácter que se dan en la relación de este o aquel tipo de individuos con el mundo.*

Que ésta es también la concepción «oculta» de la agresividad de Erich Fromm, intentaré mostrarlo detalladamente a continuación.

4. ALIENACIÓN Y NATURALEZA HUMANA

En primer lugar hay que decir que la teoría de Fromm de ningún modo coincide con su concepción «oculta» de la agresividad; más bien ésta es *encubierta* por aquélla. Fromm pretende explicar la agresividad a partir de la «naturaleza humana». El hombre ha mostrado siempre desde su origen los mismos «intereses vitales» y las mismas «necesidades existenciales»; la sociedad regula (por mediación del carácter social) exclusivamente el modo y manera de su satisfacción. El fin inmanente en el hombre está dado en su constitución *biológica*. Si una sociedad permite que este fin, que existe originariamente en el hombre, pueda desplegarse libremente, es «sana»; si por el contrario impide su despliegue, es «enferma». El interés vital más importante del hombre, la libertad, no es otra cosa que el «desarrollo sin trabas del organismo hu-

mano». Con otras palabras: la libertad viene asegurada por aquella sociedad que posibilita tal desarrollo.

Pero una sociedad semejante, sólo existió *antes* del desarrollo de las sociedades clasistas (esto es, de la civilización): la sociedad paleolítica de cazadores. Particularmente desde la revolución neolítica los hombres viven en una especie de «zoológico», su medio «natural» no les está asegurado. La causa de la agresividad (sobre todo en su forma maligna) hay que buscarla en la reacción del hombre a las condiciones de ese «zoológico». Fromm interpreta por lo tanto la *alienación* como una *deformación de la naturaleza originaria* del hombre, de por sí «programado» en el sentido del desarrollo del amor y de la razón. Sólo la alienación a través de la civilización trajo el «mal» al mundo: es en consecuencia idéntica al pecado original.

Puesto que Fromm se refiere frecuentemente al joven *Marx*, me veo obligada a anticipar en este punto que el concepto de alienación de Fromm difiere totalmente del de Marx. En distintos aspectos, Fromm se acerca más bien a la concepción de Feuerbach (p. ej., en el énfasis en la unidad inmediata de hombre y naturaleza, en la acentuación de la identidad de sujeto y objeto, en la definición del lugar central del amor, en la puesta entre paréntesis del desarrollo de las necesidades). En *Marx*, sin embargo, alienación *no* significa deformación de las capacidades originariamente inherentes al hombre, sino, por el contrario, *desarrollo* de las llamadas «fuerzas de la especie» en el *nivel social-global*, paralelo al relativo *empobrecimiento de los individuos*. Es decir: los individuos no empobrecen en el sentido de que pueden desplegar más capacidades que en la época anterior a la civilización, sino en *relación* con el creciente enriquecimiento de la especie; como consecuencia de la llamada «división natural del trabajo», el abismo entre la *riqueza de la especie* y la *pobreza de los individuos* se hace cada vez mayor. Marx no presupuso en el socialismo una sociedad que «no estorba» el libre despliegue de los fines presentes originariamente en el organismo humano, sino una sociedad que, mediante la superación de la «división natural

del trabajo», posibilita a cada individuo apropiarse de la riqueza de la especie ya desplegada en el nivel social-común.

Yo misma comparto la definición marxiana del concepto de alienación, pero quisiera añadir lo siguiente: el organismo humano no tiene ningún tipo de «fin». Podríamos, en el mejor de los casos, hablar —en el sentido kantiano del concepto— de su teleología sin finalidad, en tanto que a este organismo son inherentes las precondiciones biológicas de su autoconservación y de esta forma, está también «programado» para la actividad que se plantea objetivos. El hombre nace sin «mind» y «recibe» todos sus objetivos «de fuera», esto es, de la sociedad en la que ha nacido. El que la libertad pertenezca a los «intereses vitales» del hombre, que deba serle por así decir «innata», me parece —precisamente en razón de la interpretación frommiana del concepto de libertad— francamente absurdo. Soy de la opinión de que el «desarrollo sin trabas del organismo» sólo puede referirse a seres que *no* disponen de libertad, por ejemplo a un árbol, para el que el terreno adecuado, la cantidad necesaria de agua, suficiente luz, etc., son supuestos básicos de su existencia.

Pero el desarrollo del hombre se lleva a cabo bajo la premisa de objetivaciones *sociales* y de su apropiación crítica. La sociedad asegura al hombre en crecimiento no el agua, la luz, el oxígeno, etc., sino que desarrolla al hombre *a partir del hombre*, de forma que el individuo «incorpora» activamente en sí mismo su propia especificidad, que en el momento de su nacimiento existe *fuera de él mismo*. Es decir: en el momento de su nacimiento el hombre encarna la «especie muda», está «programado» para el ser social, para la fijación social de objetivos, etc.; al mismo tiempo su organismo idiosincrático se prepara para la especificidad propiamente dicha, se implica en las correspondientes objetivaciones que aquella presenta (con mayor o menor posibilidad de elección en las distintas épocas históricas) y desarrolla y expande su propio *yo* de tal forma que su *intención* regula cada vez más la se-

lección. El hombre no pretende nunca desarrollar su organismo, sino siempre su *yo* (que es ya un *yo social*). La libertad como «interés vital» (o más bien, como necesidad) hace su aparición allí donde el individuo se *sabe* o se *siente* coartado en la realización, o en la expansión de su *yo*. Esta coerción se manifiesta sin embargo en las distintas sociedades, bajo condiciones históricas previas totalmente diferentes. Si hablamos hoy de la libertad de los antiguos pueblos cazadores y recolectores, y nos imaginamos por un momento inmersos con nuestra *propia* personalidad en la situación de estos cazadores y recolectores, difícilmente llegaríamos a la conclusión de que *su* libertad podría satisfacer *nuestro* «interés vital». Pero si el «desarrollo sin trabas del organismo» es sinónimo de que la libertad y el organismo de los cazadores y recolectores se ha desarrollado «sin trabas», deberíamos sentirnos necesariamente libres en *su* forma de sociedad.

Naturalmente, yo también sostengo que la libertad —al menos en cierto sentido— está efectivamente «incorporada» al organismo humano, pero no como «interés vital» sino en el sentido de que el hombre *no* es un ser gobernado por el instinto. *Reducción del gobierno instintivo* —esto es, según mi opinión, el único concepto *biológico* razonable de la libertad humana. Con esta declaración no me alejo seguramente mucho del «espíritu» de Erich Fromm, pero en cambio sí de sus palabras. Pues Fromm, que habla incluso en varios pasajes de reducción del gobierno instintivo, presupone por otra parte el llamado «instinto de agresividad benigna», que ciertamente no necesita para la fundamentación de su concepción global sino exclusivamente para la formulación de su definición general de la agresividad.

Según Fromm, el «mal» se presenta en el mundo con la civilización; con tal de que entendamos por ello la intención de transgredir normas morales, ése es efectivamente el caso. Pero entonces también el «bien» y el «mal» son *determinaciones de la reflexión* y al mismo tiempo *categorías morales*. El «bien» y el «mal», que no pueden considerarse sinónimos de lo «adecuado y lo no

adecuado a la norma usual» respectivamente, presuponen la elección relativamente libre (no procedente de la constitución biológica del hombre), entre las objetivaciones de valor bajo la dirección de normas *morales* y una referencia *consciente* a ellas (si bien el grado de conciencia puede ser diverso). No hay valentía sin el concepto valorativo de la valentía; no hay honradez sin el concepto valorativo de la honradez; y no hay justicia sin el concepto valorativo de la justicia. La concepción de Fromm según la cual la justicia pertenece a nuestro «carácter biófilo», esto es, a nuestra naturaleza más primigenia, es para mí tan irrelevante como aquella que afirmase que la injusticia pertenece a nuestra naturaleza.

Es incuestionable que las normas (también las morales) han coartado con mucha frecuencia y en varios aspectos el desarrollo de las capacidades de ciertos individuos. (Hablo aquí del desarrollo del *yo* y no del desarrollo del organismo; esto último es incorrecto incluso según los principios más ortodoxos de Freud, puesto que la fijación del amor del joven en la madre *no* procede de organismo sino exclusivamente de la *energía* sexual [*drive*].) Y es finalmente incuestionable que el *yo* fue desarrollado por las mismas objetivaciones. ¿Acaso el precepto de no mentir procede de nuestra naturaleza biológica? ¿O procede quizá de nuestra naturaleza biológica el autodomínio, sin el que no hay ningún ser capaz de convivencia social? Pues bien, Fromm daría probablemente una respuesta afirmativa a esta pregunta, puesto que presupone un carácter «que desarrolla la naturaleza del hombre», a saber, el «carácter biófilo», el cual constituye un síndrome cuyos componentes están *biológicamente* «incorporados» a cada hombre particular. A estos componentes pertenecen: el amor, la solidaridad, la justicia, la aspiración a la verdad, así como la razón. Fromm se remite aquí a biólogos cuyas investigaciones han dado por resultado que el amor y la solidaridad están «incorporados» a nuestro organismo a través de nuestro código genético. Puesto que no conozco las obras citadas por Fromm, quisiera expresar mi opinión con la mayor caute-

la y recordar que incluso en el caso de hechos científicos se trata siempre de hechos *interpretados*.

No hay ninguna duda de que la capacidad de sentir nos es «innata». En principio nos son «innatos» aquellos sentimientos y sensaciones que constituyen las «señales de alarma» de la homeostasis (como la necesidad de aire, el hambre, la avidez de emociones o también el sentimiento del dolor), aunque están codeterminados socialmente y son en mayor o menor medida resultados de un proceso de aprendizaje; también, además, algunos residuos de instintos (¡no como instintos, sino como sentimientos!), como la ira, el miedo, la repugnancia, etc., junto con sus expresiones (a pesar de la especificación social de su objeto); también el sentimiento del deseo sexual, etc. Todos estos sentimientos y sensaciones están aún indiferenciados en el momento del nacimiento y sólo se diferencian de modo paulatino, integrándose simultáneamente en ellos la cognición.

El amor no pertenece a este grupo; dudo mucho que un sentimiento hasta tal punto social y que presupone la integración de la cognición esté especificado, como sentimiento *concreto*, en nuestro código genético. (Repito una vez más que no cuestiono las fuentes de información de Fromm, sino sólo su interpretación.) Sobre la cooperación, quisiera sólo hacer notar que no es idéntica ni con mucho, al concepto valorativo de solidaridad. Fromm, sin embargo, menciona aquí dos esquemas de conducta correspondientes a tales sentimientos, que de hecho, aunque cambiantes en su contenido y en su forma, pueden acreditarse en *toda* sociedad humana.

Aún más sorprendente es, sin embargo, lo que *falta* en la caracterización del desarrollo «natural» de todo hombre: componentes como el lenguaje, el pensamiento y actividad teleológica, no menos importantes. Fromm rechaza —como *differentia specifica* humana— la «inteligencia», puesto que ésta —sigue aquí la opinión de algunos investigadores— caracteriza también ciertas especies de primates. Pero la conducta regida por la *inteligencia* es, sin duda, propia sólo del hombre.

encuentran juntos. Este síndrome contrapuso desde el principio las objetivaciones de valor producidas por la sociedad burguesa a la propia realidad de la misma. Y aquí volvemos a la distinción de los conceptos de «esencia específica» y «naturaleza humana». A la «esencia específica» pertenecen todas aquellas objetivaciones (trátese de objetivaciones externas-objetivas o de objetivaciones de valor expresadas en normas) que se desarrollaron *históricamente* y en el curso de las épocas se convirtieron en patrimonio común de la humanidad. Comparto con Fromm la concepción según la cual el «carácter biófilo» pertenece a la esencia específica, pero no puedo aceptar, por el contrario, su pertenencia a la llamada «naturaleza humana», esto es, a los componentes *biológicos* del hombre, puesto que, siguiendo la teoría marxiana, sostengo que la *historia* es la «verdadera naturaleza» del hombre y estoy convencida de que la preferencia de Fromm por cierto tipo de carácter puede fundamentarse también *sin* la teoría del «carácter biófilo» y de la «agresividad benigna».

5. INSTINTOS

Echemos una breve ojeada al concepto frommiano de la «agresividad benigna».

Según Fromm, respecto de los componentes de la llamada «agresividad benigna» tratase de un «programa» biológico presente tanto en el animal como en el hombre, de una respuesta reactiva o defensiva a la amenaza de los intereses vitales del hombre.

La «agresividad benigna» es por lo tanto un *instinto*. Puesto que Fromm *no* define el concepto de «instinto», aunque este concepto, a diferencia del de agresividad, es perfectamente definible, nos deja por así decirlo en la oscuridad acerca de lo que entiende propiamente por esta palabra. Cuando Fromm considera el «programa» biológico común del animal y el hombre, el concepto adquiere

un significado *distinto* del que posee cuando hablamos de un «impulso» (¿qué significa «impulso»? y también *distinto* del que posee cuando operamos con el concepto «popular» de «instinto» y lo equiparamos a «instintividad».⁹

Consideremos en primer lugar la última fórmula. En el uso lingüístico «popular» se llama «instintiva» toda acción repetitiva que no supone la intervención de un pensamiento en orden a solucionar problemas, ni ya implicación de sentimientos. En este sentido hablamos y escribimos sin duda instintivamente nuestra lengua materna, así como también anudamos instintivamente los cordones de nuestros zapatos; sin embargo, esto es el resultado de un *proceso de aprendizaje*. Fromm, que evidentemente es consciente de esto, arguye que toda acción instintiva real va unida siempre a un proceso de aprendizaje. Ahora bien: la acción instintiva *real* es el *punto de partida* del proceso de aprendizaje (los elementos aprendidos se «construyen sobre el instinto») y *no* su resultado final. Entre las acciones instintivas del hombre hay muy pocos residuos instintivos (p. ej., la deglución, la succión, el movimiento de fricción); en su inmensa mayoría no tienen nada que ver con los instintos. De otro modo, deberíamos hablar de un «instinto de fijación de objetivos», e incluso de un «instinto de cálculo», de un «instinto de diagnóstico», etc. El que el aparato de la fijación de objetivos, del pensamiento, nos sea innato, no necesita de mayor discusión. Pero si llamamos «instinto» a todo lo que nos es «innato», este concepto sería sinónimo al de «organismo» y podríamos olvidarnos de él.

Evidentemente la «agresividad defensiva» de Fromm no es de ningún modo idéntica al organismo. La «agresividad benigna» significa la protección de los intereses vitales (¡no instintos!), «innatos» también al organismo, ante ataques amenazadores. Ciertamente, no es ésta su única protección; un instinto adicional, que cumple

9. Remito aquí particularmente a las formulaciones de Fromm en su coloquio con Adelbert Reif (cf. E. FROMM: *Agresión und character*, 1975).

Considero extremadamente problemático que Fromm agregue a la «naturaleza» del hombre, no sólo la conciencia y la autoconciencia, sino también la razón. Esta categoría, filosófica *par excellence*, no puede de ningún modo pertenecer a la antropología psicológica de Fromm, salvo en el caso de que la empleásemos como sinónima de «*mind*» —añadiendo de nuevo que evidentemente nacemos *sin «mind»*.

Finalmente, de la aspiración a la verdad no podemos decir sino que *por principio* no pudo surgir antes que la actitud teórica (en el sentido *husserliano* del término), y de ningún modo puede hipostasiarse en la «naturaleza humana», o lo que es más: sin más rodeos en el código genético.

¿Qué dice Fromm en resumen sobre el «carácter biófilo», sobre la correspondiente «naturaleza» del hombre, que está «incorporada genéticamente en nosotros y sólo puede ser coartada en su libre despliegue por la sociedad, por el “zoo”»? Fromm escribe: «La biofilia es el amor apasionado por la vida, por todo lo vivo; es el deseo de favorecer el crecimiento, trátase de un hombre, una planta, una idea o un grupo social. El hombre biófilo prefiere erigir algo nuevo que conservar lo antiguo. Quiere *ser* más en lugar de *tener* más. Posee la capacidad de transformarse y prefiere experimentar algo nuevo a encontrar confirmado lo antiguo. Prefiere vivir la aventura a la seguridad. Tiene ante sus ojos más el todo que las partes, más estructuras que agregaciones. Quisiera dar forma y hacer valer su influjo mediante el amor, la razón y el ejemplo —no mediante la violencia, ni desgarrando cosas, ni tratando a los hombres burocráticamente, como si se tratase de objetos muertos. Puesto que siente alegría ante la vida y todas sus manifestaciones, no es un consumidor apasionado de «sensaciones fríaemente empaquetadas».

Es fácil darse cuenta de que este síndrome del carácter biófilo no es la descripción «del hombre» en general, tampoco la del «hombre bueno» o la de la «naturaleza humana», sino más bien la de un tipo humano *actual*,

que Fromm contrapone a los sujetos, destructores de la humanidad, igualmente *presentes hoy*, como *contracorriente*, como base subjetiva actual de las posibilidades juzgadas por él como *positivas* —un sujeto, pues, en cuya universalizabilidad en un futuro posible, más digno del hombre, cree él, y cuya universalización eleva a norma.

Para subrayar mi afirmación, quisiera destacar un momento acentuado por Fromm. Fromm dice que el hombre biófilo prefiere *ser* que *tener*. En ese punto pasa por alto que la diferenciación de las actitudes de «*ser*» y «*tener*» es un producto de la sociedad burguesa, en la que el camino vital del individuo no viene determinado por su pertenencia a una comunidad orgánica (p. ej., a través del parentesco consanguíneo), sino en la que prácticamente *todo* puede comprarse con el equivalente general (dinero) y en la que domina el principio de la «libre competencia», cuya meta consiste en conseguir más y mayor propiedad. Que la separación de «*ser*» y «*tener*» pertenece a la estructura de la sociedad burguesa ha sido formulado intelectualmente varias veces en su período de desenvolvimiento. Basta aludir aquí al «*Wilhelm Meister*» de Goethe. *Johann* es un príncipe, aunque no tenga tierras, porque es el hijo de un rey, pero no hay un capitalista sin capital, aunque sea hijo de un capitalista.

Naturalmente, estoy de acuerdo con Erich Fromm en el enjuiciamiento negativo de la actitud orientada al «*tener*» y opto por aquellos individuos cuya estrategia vital de principio reside en el despliegue de su personalidad y no en el «querer-tener-siempre-más». Por lo tanto, repito: la diferencia entre nuestros puntos de vista *no reside precisamente en los valores, sino en su fundamentación teórica*.

Estoy convencida de que, en lo que respecta a los valores que sustentan el carácter biófilo frommiano, se trata de los valores ya elaborados y declarados por los antiguos griegos, por el cristianismo y más tarde por la sociedad burguesa. Pero el «síndrome biófilo» sólo se abrió paso con la Ilustración: en «*La flauta mágica*» de Mozart, el «templo del amor» y el «templo de la razón» se

funciones semejantes, es el *instinto de huida*. Y de esta forma pienso que esta «agresividad defensiva» no es en el fondo otra cosa que la «mitad» del antiguo *instinto de autoconservación* (la otra mitad es el «instinto de huida»). En el siguiente trabajo «Sobre los instintos» intento probar que el llamado instinto de autoconservación existe en el mundo animal en tan escasa medida como el «instinto agresivo». Estos conceptos son *abstracciones antropomórficas* y las abstracciones no pueden transmitirse hereditariamente.

Pero en lo que sigue quisiera limitar mi análisis al «hombre» e investigar el problema no en el marco de «mi propio» esquema, sino dentro del esquema conceptual de Fromm.

Fromm considera, como hemos visto, la llamada «agresividad benigna» como *instinto* y afirma que es *comprobable neurofisiológicamente*: en su diálogo con Adelbert Reif dice Fromm: «Un instinto no podría depender de condiciones externas. El instinto se halla tan fuertemente inserto que no falta en algunos hombres bajo determinadas circunstancias y aparece en otros bajo otras circunstancias». Con ello estoy completamente de acuerdo. Pero ¿qué hemos de decir ante el hecho de que Fromm, analizando las sociedades de cazadores paleolíticos, hable de *completa ausencia* de agresividad (incluida la «agresividad benigna»)? ¿De qué *tipo* de instinto se trata aquí, que no funcionó en absoluto durante la mayor parte de la historia de la humanidad? O bien: si el instinto en cuestión no es otra cosa —como *de hecho* no lo es— que el antiguo «instinto de autoconservación», ¿por qué hablamos entonces del instinto de «agresividad benigna» allí donde esto lleva sin más a contradicciones *lógicas*?

Por lo que concierne a la neurofisiología, la agresión no ha sido comprobada hasta hoy por *ningún* neurofisiólogo. Lo que la neurofisiología ha probado y en parte ha podido localizar también en el cerebro es la *ira*. Pero la ira no es sinónimo de agresividad, aunque puede ser el motivo de ella. Sin duda, hablan ocasionalmente algunos neurofisiólogos, en conexión con la ira y su demostración,

de agresividad o simplemente de actividad violenta, pero esto debe atribuirse en la mayoría de los casos al esquema conceptual en el que se insertan los hechos; con mayor frecuencia todavía, según mi parecer, se trata una formulación poco adecuada. Delgado, p. ej., que habla frecuentemente de «actividad violenta» o de «agresividad» en conexión con la ira, en realidad no sólo no es partidario de la teoría de los instintos, sino que es un decidido ambientalista. Fue él quien demostró que la estimulación, durante cinco segundos, de un punto del *red nucleus* (núcleo rojo) en monos produce ciertas secuencias de conducta, una parte de las cuales es la explosión de ira, mientras que una estimulación semejante en el hombre no origina ninguna secuencia —lo cual prueba la reducción de las pautas estereotipadas. Delgado describe cómo estimuló en el cerebro de una de sus pacientes la amígdala (con cinco miliamperios), lo cual produjo en ella un arrebato de ira, pero *ninguna* acción agresiva; la mujer rasgó el trozo de papel que tenía en las manos.

La ira es también en el hombre de un tipo específico, por ello *no* es aún un instinto. Ya Darwin no la consideró como tal, sino como un *afecto*, que, junto con su expresión, era el resultado de la *desintegración* de cierto instinto. A pesar de ello (o precisamente por esa razón) debo añadir que, con respecto a la ira hay, en la teoría llamada «hidráulica» de Konrad Lorenz, una serie de puntos dudosos. Naturalmente, la cólera se desencadena por un estímulo externo pero no lo hace bajo todas las circunstancias por estímulos del mismo «peso», y por ello los llamados «estímulos internos» (según de qué procesos cerebrales o endocrinológicos se trate) no pueden desatenderse totalmente en el análisis de la ira.

Para confirmar su teoría de la «agresividad defensiva» alude a una serie de situaciones sociales. Así, explica que las guerras se inician con la «ideología de la defensa» y no, por ejemplo, con el objetivo explícito de la conquista y sumisión o el exterminio de pueblos extranjeros. *Hoy* esto resulta verdadero. Pero en este caso sólo se alcanza a confirmar la validez de normas *históricamente* desarro-

lladas; ello es la prueba de que los que las violan no dudan tampoco de su validez. Pero de ningún modo se trata de una confirmación del «carácter defensivo» de la agresividad en la llamada «naturaleza humana». El Dios de la Biblia castigó a Saúl precisamente porque no había exterminado por completo a sus enemigos; la orden divina no exigía al rey la defensa, sino expresamente la total aniquilación. Aristóteles consideraba la adquisición de esclavos no sólo como un mérito, sino incluso como un arte —¿acaso era necrófilo? El rey Guillermo recibió el epíteto de «conquistador» —y no de «defensor» o «liberador».

Debo añadir aquí que Fromm menciona todos estos hechos en sus análisis *históricos*. Prefiere correr el riesgo de la contradicción que forzar los hechos para adaptarlos a una teoría sobre cuya base no pueden ser interpretados.

Creo que esto basta para fundamentar mi hipótesis de que el hombre no posee *absolutamente ningún* instinto agresivo —ni defensivo ni ofensivo, ni «benigno» ni «maligno». *El hombre no es en ningún aspecto un ser gobernado por los instintos.*

6. SUPERACIÓN DE LA ALIENACIÓN

Según Erich Fromm, la «agresividad maligna» no arraiga universalmente en la «naturaleza humana», sino que tiene su causa en la estructura de carácter de individuos *particulares*. Fromm describe dos tipos distintos de la estructura de carácter agresiva maligna: el tipo sádico y el tipo necrófilo. Esta distinción fenomenológica de dos estructuras de carácter y su exposición analítica en el ejemplo de conocidas figuras históricas, es un acontecimiento fuera de lo común en la moderna caracteriología psicológica. Resumir aquí el análisis de Fromm, en un espacio limitado, sin mermar su variada argumentación me parece imposible; por ello quisiera sólo llamar la atención sobre dos conclusiones, a mi entender decisivas, de su teoría.

Fromm formula una de las conclusiones de la siguiente forma: el diablo no tiene cuernos. Esto significa que ni el carácter sádico, ni el necrófilo, pueden reconocerse desde el principio por alguna característica clara y ostensible. (Se trata de síndromes de carácter que permitieron a un hombre comportarse de forma adecuada a las expectativas sociales y a determinados valores particulares o actuar según éstos.) Y precisamente esto convierte al carácter sádico y al necrófilo realmente en peligros públicos.

No hay demonios exclusivamente repulsivos; sólo aquél que ejerce una específica fuerza de atracción puede convertirse en demonio. Aquí —como en otros lugares— se remite Fromm a la literatura. Pensemos en *Vautrin*, *Stavrogin*, *Pjotr Verhovenski* y *Naphta* (los dos primeros eran sin duda demonios sádicos, los dos últimos, demonios necrófilos), en la camaradería y audacia del primero, en la propensión a lo enigmático y al «remordimiento desordenado» del segundo, en la sociabilidad y la «amena» pseudocultura del tercero, y en la actitud educativo-amistosa del último. Con ello nos invita Fromm a mirar siempre *detrás* de la fuerza de atracción de lo demoníaco.

La segunda —no menos importante— conclusión es la actitud claramente reservada de Fromm frente al *sadismo sexual*. Puesto que Fromm no limita el sadismo a la sexualidad, sino que lo contempla como un síndrome de carácter que constituye un peligro público en todos los campos de la vida humana, juzga también de forma negativa el placer mutuo en el sadismo y el masoquismo y traslada de nuevo al ámbito de la sexualidad la categoría, hoy en día gustosamente eliminada, de perversión. Fromm arguye: el sadismo es perversión también en la sexualidad porque significa la *perversión de la personalidad*. Si un hombre «utiliza» a otro hombre como simple instrumento para su goce, esto es también perversión aunque el instrumento experimente placer en ser un simple instrumento para el otro.

Si bien Fromm no extiende la interpretación del carácter *sádico* más allá de su propia definición, sí lo hace

en cambio con respecto al carácter *necrófilo*. En el curso de su análisis, la necrofilia no se va convirtiendo en una estructura de carácter concretamente determinable, sino en un sinónimo general de lo «malo» en el hombre. La infinita diversidad del carácter humano se condensa aquí en dos síndromes extremos de carácter —el síndrome biófilo y el síndrome necrófilo—, que luchan entre sí en el curso de la historia humana y de los males; ya el uno, ya el otro, obtiene el predominio. Es una lucha entre Ormuz y Arimán, entre el Cristo y el Anticristo, entre el ángel y el demonio. En todo caso lo «bueno» dispone de mayores probabilidades de éxito, puesto que —como aclara Fromm— se encuentra programado precisamente en la naturaleza humana —todo lo contrario que la necrofilia, a la que corresponde, como estructura de carácter, una importancia secundaria en relación con la naturaleza humana y en cuyo caso se trata de un fenómeno de degeneración.

No hay ninguna duda de que se trata aquí de la aplicación específica del esquema freudiano de la libido y el instinto de muerte respectivamente, y Fromm asume esta continuidad de manera consciente. Pero esta forma de extensión del carácter necrófilo lleva, en el conjunto de su teoría, a una serie de difíciles e insolubles problemas. *En primer lugar*, en la controversia entre *biófilo* y *necrófilo* no es ya perceptible uno de los principales descubrimientos de Fromm: la distinción entre la estructura de carácter sádica y la necrófila; el sadismo es absorbido por la necrofilia. *En segundo lugar*: Fromm sostiene (y si aceptamos esos dos caracteres fundamentales esta afirmación es inevitable) que la mayoría de los hombres no tienen una predisposición puramente «biófila» ni puramente «necrófila», sino que su estructura de carácter se compone de una «mezcla» de ambas. Pero ¿qué sucede en ese caso con la sintomatología de las estructuras de carácter? Pues no hay propiamente ningún síndrome en el que uno u otro síntoma, o incluso varios síntomas, puedan ser sustituidos a voluntad (p. ej., en el caso del síndrome del cáncer o del infarto de miocardio). *En*

tercer lugar —y con ello volvemos a nuestro punto de partida— Fromm se ve obligado sin más a describir como necrofilia cualquier tipo de comportamiento, cualquier estructura de carácter en la sociedad *actual*, que *no* corresponda al concepto de biofilia. Así, si alguien lava su propio automóvil, si está orientado a tener, si considera a otro hombre como «medio» desde el punto de vista de un fin cualquiera, si su objetivo vital se agota en la adquisición de cosas, (...) todo esto se convierte en «signo» de necrofilia. Todos estos tipos de carácter, que Fromm había analizado antes como los *distintos* tipos de carácter no productivo y descrito también como *distintos* síndromes, se disuelven ahora en el tipo de carácter necrófilo. Incluso las *consecuencias ecológicas* de la estructura económica actual se incluyen de igual modo en el concepto de necrofilia. Pero si la necrofilia en este sentido se interpreta como «agresividad maligna», entonces también la producción económica moderna —o la extrapolación de la misma— es una secuela de la «agresividad maligna».

Aquí hay que objetar entonces lo siguiente: todos nosotros participamos de distintas formas en esta producción siempre que no nos apartemos absolutamente del proceso social; participamos también en ella aunque estemos firmemente convencidos de que es necesario evitar la aniquilación ecológica de la humanidad y de que sería deseable cambiar la estructura de necesidades de la humanidad civilizada; seguimos participando en ella aunque tengamos necesidades radicales y hagamos propuestas concretas para su satisfacción y para la transformación de las estructuras productivas. Pero si interpretamos la necrofilia en el sentido de Fromm, entonces somos todos sin excepción necrófilos.

Opino que esta extensión del concepto de necrofilia viene dada —en cierto sentido— por la teoría misma de Fromm y particularmente en su convicción de que la alienación puede superarse exclusivamente por el lado del sujeto. Fromm pasa por alto que la alienación no es una *categoría de teoría de la personalidad* sino una *categoría filosófico-social*; no puede superarse únicamente en el su-

jeto. Lo que podemos cambiar en el individuo (y a este respecto considero como un hecho teórico extraordinario el énfasis en el carácter biófilo) es nuestra relación *subjetiva* con la alienación. Caracteres biófilos (también hoy hay aún muchos de éstos, Fromm mismo pertenece a ellos) son hombres que lanzan un reto a la sociedad alienada sobre la base de las necesidades radicales ya existentes y explicitadas, y no por ejemplo como consecuencia del decisionismo subjetivo, pero tampoco movidos por la «naturaleza humana», aunque no por ello se vean menos obligados, en cuanto pertenecen a la sociedad alienada, a actuar en múltiples aspectos —a pesar de sus normas y necesidades— de acuerdo con las exigencias de la sociedad alienada. ¿Qué pionero —por muy radical que pueda ser— de una sociedad no alienada, *no vende* su fuerza de trabajo en el marco de las condiciones de la alienada sociedad de clases? ¿Qué intelectual *no* utiliza sus productos espirituales en el marco de estructuras de mercado dadas? ¿Cómo podría, si no, difundir sus ideas que se dirigen en contra de la degradación del espíritu a una forma mercantil? ¿Quién puede hurtarse a la elección entre tipos de violencia, a la lucha en contra de uno y a la defensa de otro, aunque su carácter biófilo prefiera una sociedad en la que no haya violencia en absoluto? Y sin embargo existe un tipo de carácter llamado por Fromm «biófilo», así como existe también el tipo de carácter sádico y el necrófilo. Con todo, no se puede incluir en el síndrome de carácter necrófilo al conformista o a aquel que cree en el mito de la técnica o la ciencia y ajusta totalmente su actuación a la racionalidad instrumental, es decir, al «hombre *marketing*». Pero Fromm hace precisamente esto al identificar la necrofilia con la «agresividad maligna». Por el contrario, la necrofilia, en el sentido original del concepto y no en el sentido luego aplicado por Fromm, es la base de la agresividad sólo en un porcentaje mínimo de los hombres actuales. Hitler, p. ej. —Fromm lo ha demostrado muy convincentemente—, agota exhaustivamente de hecho el síndrome de carácter necrófilo.

Pero ¿es también ése el caso de Göring, Ribbentrop o Eichmann? La verdadera pregunta no es por qué los *sádicos* o los *necrófilos* son capaces de acciones que abarcan el concepto entero de la agresividad, sino por qué los *no sádicos* y los *no necrófilos*, es decir, la gran mayoría de los hombres, tienden igualmente a la agresividad. Y precisamente a esta pregunta decisiva responde la tercera teoría «oculta» de la agresividad de Erich Fromm.

7. CARÁCTER

Volvamos, sin embargo, al problema del carácter en general.

En conexión con la necrofilia y el sadismo, Fromm ofrece un análisis extremadamente sutil de la génesis de un síndrome de carácter en el proceso de la complicada interacción de disposición y diversos factores ambientales. Advertimos con detalle qué factores y qué juegos de correlaciones entre ellos se requieren para que alguien se vaya convirtiendo en un hombre sádico o necrófilo, y qué condiciones sociales (frustración, pérdida de valores, desclasamiento, etc.) hacen efectivas las consecuencias de este carácter como peligro público. Según Fromm este síndrome de carácter se desarrolla en muy temprana edad, a saber, en la niñez y permanece —aunque son perfectamente posibles ciertas modificaciones en el curso del posterior desarrollo— básicamente estable e inalterado. Es el carácter el que determina las reacciones, el que ocupa el lugar de los instintos. (Quisiera repetir aquí que la sustitución del gobierno instintivo no es absoluta, puesto que la agresividad defensiva o el instinto de huida están incorporados genéricamente en cada hombre.) El carácter, arguye Fromm, es, como sustituto del instinto, la segunda naturaleza del hombre.

Esta última afirmación se halla en todo caso expuesta a varias objeciones.

El instinto tiene la función de guiar al individuo de la especie desde el momento de su nacimiento, lo que naturalmente no significa que cada instinto del animal empiece a funcionar desde el momento mismo de su nacimiento; significa sin embargo que la *guía instintiva* funciona desde ese momento. Por el contrario el hombre no puede ser guiado por su carácter desde el momento de nacer y ello por la simple razón de que no posee ningún carácter en absoluto, si bien desde el punto de vista biológico viene al mundo *también* con informaciones idiosincrásicas, entre otras con aquellas que facilitan una mayor afinidad con uno u otro carácter. Que el hombre ya en el momento de nacer *no* es una «hoja en blanco» no significa en absoluto que posea un carácter, lo que Fromm, por lo demás, tampoco pretende.

La cuestión que se plantea ahora es: ¿Puede —aun en sentido metafórico— considerarse como «sustituto» del instinto, esto es, asumir la función del instinto (la función de dirección y guía en el medio), algo que se configura como consecuencia de la apropiación de algo *distinto* —a saber, de experiencias con el medio? No acabo de creerlo. Y aquí me declaro conforme con Gehlen y Claessens, así como con Buytendijk, quienes —si bien basándose en distintas consideraciones y concepciones— presentan la propuesta teórica de que en el hombre deberíamos considerar como sustituto del instinto, aunque sea sólo metafóricamente, los hábitos *sociales* (de manipulación lingüística, de trato social, etc.) con los que el hombre se confronta desde el momento de su nacimiento.

Estos hábitos sociales se enfrentan al individuo que viene al mundo en simple forma de ambiente o de expectativa; «le proporcionan» el «*minimum*» mediante el cual puede orientarse en el mundo. Se podría decir también: son las líneas conductoras para su orientación. El carácter se desarrolla sólo en el proceso de apropiación del «*minimum*» de orientación y *como consecuencia* del mismo.

Los hábitos que guían la orientación poseen —como escribe Claessens— en cierto sentido las características

de los instintos, porque no prescriben formas de conducta y secuencias motoras alternativas, sino espontáneo-repetitivas. El hombre puede afirmarse y desarrollarse en su entorno sólo si se apropia estas formas de conducta (si, p. ej., aprende a coger un vaso con la mano, si en su entorno se bebe con vasos; si aprende a abrir la puerta en el caso de que en su entorno haya puertas; si aprende lo que es peligroso para él y lo que no lo es, de qué tener miedo y de qué no, etc.). En el curso de la apropiación de estos preceptos mínimos se desarrolla el *yo*, que desempeña entonces de hecho un papel «conductor» y se transforma cada vez en mayor medida en regulador de la selección. Pero tampoco en el curso posterior del desarrollo corresponde al carácter, totalmente, la función de «dirección». Sólo podría ser éste el caso si su entorno o el mundo fuesen perfectamente estáticos, si —aunque sólo fuese en la vejez— no suscitasen problemas nuevos, si no enfrentasen al individuo a lo aún desconocido, a nuevos valores y a nuevas situaciones vitales. Cuanto más compleja es una sociedad tanto más probable es que estas confrontaciones sean inevitables para el individuo.

Debo añadir aún que también Fromm plantea este problema. Habla de la existencia de grandes «conversiones» que provocan una repentina revolución del carácter, la reorganización de su estructura. Este hecho contradice sin embargo la teoría del carácter como «sustituto del instinto»; el instinto de un individuo no puede «eliminarse» y ser «sustituido» por otro.

También estimo convincente la teoría de Gehlen y de Claessens, porque veo en ella la respuesta a la efectiva «antinomía existencial» del hombre. La «situación» esencial del hombre es sin duda el «hiato», es decir, precisamente el hecho de que su esencia no ha nacido *con él*, sino que en el comienzo de su existencia se halla *fuera de él* (en la sociedad) y de que debe *apropiarse* esta esencia para convertirse realmente en un hombre. Pero sólo puede apropiarse lo esencial si parte *de sí mismo*; él mismo está, por así decir, *encerrado* en su organismo, al

que no puede trascender. Como sujeto finito se confronta con el objeto finito, como sujeto, está implicado en el objeto; como sujeto, tiende, intencionalmente, cada vez en mayor grado, hacia su *propio* objeto en el que crea su «propio mundo». No siempre esta antinomia existencial se refleja, ni con mucho, en la forma de una tensión existencial.

Aunque con respecto a la «sustitución de instintos» pongo en cuestión la solución de Fromm, creo que hay en su teoría una nueva tendencia no desdeñable, una nueva aproximación que no habría que desatender a pesar de todas las dudas expresadas aquí. En mi opinión, la teoría de Gehlen y la de Fromm pueden integrarse de forma coherente —y sin concesiones— en un *tercer* esquema conceptual.

Con respecto a esto, quisiera presentar una propuesta *filosófica*. Realmente no deberíamos hablar de un carácter individual unitario, sino que tendríamos que distinguir entre «dos planos» del carácter, el carácter *psíquico* y el *moral*. En esto me apoyo exclusivamente en la experiencia cotidiana, en la literatura y en parte también en la introspección.

En el desarrollo del carácter *psíquico*, que se forma en época relativamente temprana y es más o menos estable, las *casualidades* desempeñan un papel primario. Pues desde el punto de vista de la personalidad social del individuo, hay que atribuir de hecho al *azar* las predisposiciones con las que viene al mundo, la familia en la que nació, tanto si se trata del *status* social, de las normas consuetudinarias de la familia o —para emplear las palabras de Fromm— del carácter «biófilo» o «no biófilo» de la madre. Al carácter *psíquico* pertenecen las formas de relación estereotipadas, los hábitos emocionales o el sistema de éstos que surge de la interacción entre el temperamento y el entorno inmediato.

En lo que concierne al carácter *moral*, podemos decir que —aunque se manifiesta ya en época relativamente temprana, paralelamente a la intención, elección y decisión valorativas *conscientes*, referidas al contenido valo-

rativo de las objetivaciones— en principio nunca puede considerarse totalmente «concluso», aunque tienda a la rigidez una vez alcanzada cierta edad (en todo caso en la edad adulta). *El carácter moral puede modificarse a pesar de la constancia del carácter psíquico*. En el caso de las «conversiones» —mencionadas por Fromm— nos encontramos ante este fenómeno. Por aducir una personalidad histórica como ejemplo: las *Confesiones* de Agustín de Hipona expresan la completa reorganización de un carácter *moral* sin la modificación del carácter *psíquico*.

En el carácter moral no hay nada que se pueda atribuir solamente al azar de la naturaleza —si algo hay, sería por *mediación* del carácter *psíquico*. Podríamos decir que el carácter *psíquico* es la «materia prima» de la personalidad humana, que en el carácter moral se «transforma» en el «edificio» de la personalidad. La libertad de la personalidad se despliega no en su carácter *psíquico*, sino en su carácter moral, transformando la «materia prima» del carácter.

La relación entre el carácter *psíquico* y el moral se caracteriza la mayoría de las veces por conflictos, si bien por conflictos de «tipo» muy diverso en cuyo análisis no podemos entrar aquí. Quisiera sólo señalar que en el caso de que el hombre singular no se distancie ni de su carácter *psíquico* ni de sus normativas y tareas «asumidas sin más» o elegidas, esto lleva consigo con gran frecuencia la represión del carácter *psíquico* o al menos la de algunos de sus componentes esenciales e inseparablemente de ello la derivación, «irracionalmente» manifestada, de sus estereotipos y tipos de reacción emocional a partir de y mediante los canales «autorizados» de normativas. Este tipo de relación con el mundo y con nosotros mismos lo he designado en mi libro *Sociología de la vida cotidiana* con el nombre de *relación particular*. Pero es también posible que el hombre singular persiga de forma conscientemente intencionada el conocimiento de su propio carácter *psíquico* (se halle en una relación consciente consigo mismo, con la materia prima de su propia

personalidad), que se distancie de los momentos que no correspondan a los valores elegidos por él y simultáneamente «fomente» aquellos que correspondan a esos valores o sean modificables, en conformidad con las expectativas de valor. En el caso de que tal persona mantenga una relación consciente y también una distancia con respecto a las normativas y tareas «asumidas sin más» o elegidas por él —lo que no es un obstáculo, sino, al contrario, una condición previa de la auténtica entrega a ellas—, hablamos (en nuestra terminología) de *relación individual con el mundo* o bien de *individualidad*.

Estoy completamente de acuerdo con Erich Fromm en que las reacciones de actuación y de conducta no son simplemente «respuestas» a determinados «estímulos», es más: no sólo respuestas a la totalidad del medio ambiente del hombre. La personalidad tiene siempre una «autodeterminación», no se contenta con responder, plantea siempre preguntas al mundo; sobre el fundamento de su propio preguntar, selecciona lo que para ella puede significar en general «estímulo». A menudo ocurre esto también en el caso de simples estímulos físicos. Delgado escribe: «*Man may react to unpleasant or painful stimuli with violence (...) but only if he has been taught by his culture to react in this manner*»¹⁰ («Uno puede reaccionar con violencia a estímulos desagradables o dolorosos (...) pero sólo si ha sido adiestrado por su cultura para reaccionar de esta forma»). Y nosotros podemos añadir aún: tampoco reacciona así si se opone a aquellos preceptos que exigen esta reacción. El dolor puede ser en ciertos hombres un estímulo desencadenante de una «respuesta» violenta; por el contrario, en otros hombres el mismo dolor no desencadenará esta «respuesta», sino otra básicamente distinta.

No hay ningún hombre totalmente «*other-directed*». La «*other-directedness*» puede constituir la tendencia del carácter social de una época; pero no lleva a una estruc-

tura de carácter «mala», sino a la disgregación de la personalidad. El hombre-«*other-directed*» es la utopía negativa del conductismo.

Al mismo tiempo, sin embargo, no hay tampoco ningún hombre totalmente «*inner-directed*». No hay ningún hombre que en todas sus acciones y decisiones estuviese exclusivamente regido por los rasgos autónomos de su personalidad. No podemos ser nunca tan perfectos que podamos confiarnos *en todo* a nuestro «carácter», fundándonos en la convicción de que somos hombres «honrados», de que tenemos sólo «buenos instintos» y no necesitamos el control de otros. Pero incluso en el sentido negativo de la palabra, el hombre no puede ser exclusivamente «*inner-directed*». El capitalista «*inner-directed*» del siglo XIX (que sirvió a Riesman de modelo) no podía tampoco independizarse totalmente del juicio de las expectativas de otros —digamos del *sensus communis* de la moral de los negocios. Y si el sádico fuese necesariamente «*inner-directed*» (como Fromm afirma alguna vez), no podría haber sádicos libres de síntomas por algún tiempo. Y en ese caso Fromm ni siquiera hubiese podido reprochar a los organizadores del *experimento Milgram* que no llevaran a cabo entrevistas profundas con sus sujetos y en consecuencia que no *podieran* establecer si había entre ellos caracteres sádicos o necrófilos.

De acuerdo con todo esto quisiera plantear la pregunta de si sería absolutamente infundado buscar la «segunda naturaleza» del hombre en su carácter. Opino que una hipótesis que desde el punto de vista de la *génesis* del hombre actual no aceptamos, es sin embargo aceptable como *programa* o también como *utopía* razonable.

Ni en el caso de carácter biófilo ni en el carácter sádico, puedo —como ya he expresado— aceptar la exclusiva *inner-directedness*; no creo que el carácter sea el sustituto del instinto en el hombre (es decir, del *homo sapiens*). Pero pienso que el concepto caracteriológico de la «segunda naturaleza» no es sinónimo de la *inner-directedness* como sustituto del instinto. Por el contrario, puedo representarme un concepto caracteriológico de la

10. J. M. RODRÍGUEZ DELGADO, *Psychical Control of the Mind*, New York, 1965 (tr. castellana de Espasa-Calpe, Madrid).

«segunda naturaleza» de manera tal que designe la *misma* función que Fromm describe, aunque él la interprete de otra forma.

¿Qué rasgos presentan el carácter puramente biófilo y puramente necrófilo descritos por Fromm? No la «pura» «*inner-directedness*», sino el que *entre el carácter psíquico y el moral no exista ningún antagonismo, ningún conflicto*. Intentaré explicar esto dentro de mi propio esquema conceptual: en el caso del hombre biófilo, significa que los valores elegidos o preferidos por el carácter moral, los componentes de la libre personalidad, *no se hallan en ningún punto esencial, en oposición al carácter psíquico*. El hombre biófilo no ha de reprimir ninguno de sus síntomas (hábitos, tipos de relación, etc.), puede *desarrollarlos conscientemente* en su mayoría —aunque reafirmando algunos de ellos cada vez más. Tiene la posibilidad de experimentar la *aceptación* de su propio carácter psíquico como *autodisfrute* no distanciado de la *personalidad*. Por el contrario, el hombre necrófilo adapta la elección de sus valores a su carácter psíquico. A menudo niega de forma terminante todo valor —puede también dirigirse intencionalmente hacia el mal—, pero esto no es necesario; basta con que elija siempre aquellos objetivos y los elija de tal manera que su carácter psíquico pueda imponerse *sin trabas*, esto es, expresarse en acciones. En ninguno de los casos *escogidos* surge un conflicto entre el carácter psíquico y el moral.

Hablemos brevemente acerca del carácter *biófilo*. Las condiciones previas para que las contradicciones existentes entre el carácter psíquico y el moral (conflictos mayores o menores) puedan ser sustituidas en los hombres en creciente medida por la armonía (¡y no por la identidad!) de las dos formas de carácter, residen en la superación de la alienación o al menos en su disminución en todos los ámbitos, y no precisamente en último lugar con respecto a la *moral*. En tanto que las normativas abstractas —relativas a la especie— de la moral sean desde luego válidas, pero no puedan por lo común hacerse valer como consecuencia de la *estructura social*

y de sus correspondientes «expectativas de carácter», tal armonía es una mera utopía. En tanto que el hombre se enfrente con normativas concretas heterogéneas y contradictorias entre sí, es igualmente utópico hablar de una armonía semejante.

Pero si presuponemos una sociedad en la que cada hombre participa dentro de un —como dice Habermas— discurso racional en la decisión sobre su propio destino, en la que ya no haya una división natural del trabajo, ni explotación, ni poder institucionalizado, y en la que el conjunto de normativas morales pueda expresarse *en una sola fórmula* —a saber, en la genial fórmula kantiana, incondicionada y a la vez asombrosamente sencilla: el hombre no debe servir al otro hombre como simple medio—, entonces podemos suponer como realidad en esa sociedad la generalización de aquel tipo humano en el que el carácter psíquico y el carácter moral armonizan entre sí. Sólo bajo tales circunstancias será este carácter, por así decir, la «segunda naturaleza» del hombre o al menos podrá ir convirtiéndose en ella. Pero no por la razón de que el individuo sea un ejemplar del *homo sapiens*, sino porque el hombre *se ha hecho capaz de dominar la «segunda naturaleza» del homo sapiens*: domina las condiciones sociales preexistentes que se oponen al hombre como una cuasinaturaleza. Y por ello atribuyo también yo —a pesar de todas mis objeciones— tanta importancia a la teoría del carácter de Fromm.

8. NECESIDADES EXISTENCIALES

Cuando decía que Fromm *reconstruye* la naturaleza del *homo sapiens* en general a partir de la experiencia del *hombre actual* y de su relación con el mundo, para derivar a continuación la agresividad a partir de la naturaleza del *homo sapiens* —es decir, que explica en forma *naturalista* todo aquello que se ha desarrollado *históricamente*—, me apoyaba no sólo en mis propias deduc-

ciones, sino sobre todo en la *metodología* conscientemente aceptada por Fromm. A saber, Fromm acepta la tesis de Freud según la cual el llamado «Ello» es inmodificable en el hombre y no resulta afectado por la historia. Este «Ello» es para él idéntico a las necesidades existenciales del hombre. El carácter biófilo y el necrófilo, no son más que las dos posibilidades alternativas de satisfacción del «Ello», de las necesidades existenciales, en el carácter del hombre. El tipo de satisfacción que predomine en una u otra época dependerá del *carácter social*. Fromm reproduce aquí con otra terminología el «bagaje psíquico» freudiano, que propiamente no se propone aceptar en absoluto. El «carácter» ocupa el lugar intermedio entre las necesidades existenciales y el carácter social. El sistema de las necesidades existenciales es idéntico al *Ello*, el carácter social al *Superyo*, el carácter al *Yo*.

Si el *Ello* (la necesidad existencial) es siempre *constante* en el hombre, entonces el hombre del presente es la «clave» para la comprensión de cualquier otro hombre. «Este *Erlebnis* humano primario es (...) común a todos los hombres», escribe Fromm. Por tanto, si atendemos a nuestro propio *Ello*, captamos igualmente las necesidades existenciales de los hombres de todas las épocas.

Al investigar Fromm las «necesidades existenciales» del hombre actual, cree con ello encontrarse ante las correspondientes necesidades básicas «del hombre». Sus propios resultados contradicen, sin embargo, este punto de partida teórico. Pues aquellas propiedades que él saca a la luz en el hombre actual, caracterizan en su inmensa mayoría sólo al hombre *moderno* que se desarrolla en la época burguesa. Dicho más exactamente: en sus resultados se mezclan los componentes pertenecientes de hecho a la naturaleza del *homo sapiens* y los pertenecientes tan sólo a los *Erlebnisse* del hombre actual.

Así, por ejemplo, las orientaciones y la devoción son necesidades existenciales de este tipo. Es indiscutible que todo hombre ha de aprender a orientarse en el mundo.

Que todo hombre debe tener una tarea que integre sus sentimientos, su pensamiento, es igualmente indiscutible —aunque la expresión «debe» es muy engañosa, puesto que en toda la historia humana anterior al despliegue de la sociedad burguesa estas tareas venían ya en su mayor parte «dadas» al hombre desde el momento de su nacimiento. Sin embargo, Fromm escribe: «Un hombre necesita un objeto para su entrega total a él (...) Ese objeto integra sus energías en una dirección. Lo eleva sobre su existencia aislada, con todas sus dudas e inseguridades y confiere significado a su vida. Cuando se entrega a un objetivo, más allá de su yo aislado, se trasciende a sí mismo y abandona la prisión de su absoluto egocentrismo.» Esta forma de consideración fenomenológica presupone un hombre que se *sabe* aislado, que abriga dudas, cuyo objetivo vital es incierto y que precisamente por ello busca (y encuentra) ese objetivo altamente valioso al que puede entregarse. No necesitamos remontarnos al Paleolítico, basta lanzar una mirada a la inmensa literatura etnológica para ver que entre los hombres que han nacido en una sociedad fundada sobre el parentesco consanguíneo, determinada por las tradiciones, el *Erlebnis existencial de aislamiento* simplemente *no existe*, no hay ninguno que, dominando sus dudas, *dé sentido* a su vida planteándose un objetivo vital. Las «tareas» están ya dadas desde el momento de nacer; el individuo en desarrollo se orienta desde el principio hacia ellas, no es de ningún modo «egocéntrico» y no tiene tampoco ninguna posibilidad de encontrar algún tipo de objetivo vital *propio* y de conferir con ello un sentido a su vida.

¿Y qué dice Fromm sobre la necesidad existencial de «arraigo»? Desde el punto de vista de la satisfacción de esta necesidad, el hombre se encuentra ante diferentes alternativas: «O bien ha de aferrarse regresivamente a su aspiración y pagar por ello con su dependencia de la madre (y sustitutos simbólicos de ésta, como Tierra, Naturaleza, Dios, Nación o una Burocracia), o bien debe avanzar y conseguir por su propio esfuerzo nuevas formas de arraigo en el mundo, al experimentar la fraternidad

de todos los hombres y librarse del poder del pasado.» No necesitamos malgastar muchas palabras demostrando que la segunda alternativa sólo existe en general desde el despliegue de la época burguesa. Por el contrario el bosquejo de la primera alternativa comporta que antes de la configuración de la época burguesa todos los hombres que se sometían a un objetivo eran *regresivos*. De este modo atribuimos —en crasa contradicción con lo que Fromm decía sobre la necesidad de la orientación y la devoción— posibilidades demasiado escasas a los hombres anteriores a nuestra época. En primer lugar, no se puede colocar ningún signo de igualdad entre un burócrata moderno y —digamos— un *Temístocles* o un *Abelardo*. La vinculación del uno a su *polis* y del otro a su Dios no impedía a ninguno de ellos tender decididamente hacia lo *nuevo*; a pesar de ello, la fraternidad a través de la unificación con la humanidad entera o la liberación del pasado *no* existía —como alternativa— para ellos. Más aún: la sed de experiencias, que de hecho es un *drive* «innato» a nosotros, no puede *identificarse* con el origen de la huida hacia los distintos medios de estimulación, esto es, con la depresión o con el aburrimiento producido por la vida sin sentido. Pues el número de estímulos es en el último caso *más que suficiente* para nuestra constitución biológica, siempre que no supongamos que el cazador paleolítico se enfrentaba a más estímulos que cualquier hombre que habite en una gran ciudad actual, por mucho que se aburra.

Puesto que Fromm parte del hombre moderno en su descripción fenomenológica de las necesidades existenciales, no puede asombrarnos que no llegue «al hombre» sino a los *Erlebnisse* (o a la carencia de ellos) del *hombre moderno*. Pero si interpretamos la teoría de las necesidades existenciales de esta forma, podemos explicarnos perfectamente que Fromm alcance aquí sin proponérselo el ámbito del origen de la agresividad en aquel sentido de la palabra que corresponde a su planteamiento «oculto»: describe la tendencia hacia la destructividad y

la violencia, y sus predisposiciones psíquicas, en el *hombre de nuestros días*.

9. SOCIEDAD COMPETITIVA Y AGRESIVIDAD INSTRUMENTAL

Cuando hablaba de aquella tercera «oculta» teoría de la agresividad de Fromm veía su fundamentación en la descripción fenomenológica de las necesidades existenciales del hombre de hoy, aunque no de forma exclusiva. Se podría decir que los elementos de la teoría «oculta» de la agresividad son detectables en casi todos los puntos decisivos del libro; sólo hay que evaluarlos y vincularlos entre sí para tener una teoría completa. Quisiera enumerar algunos de esos «elementos». En primer término habla Fromm de un llamado «impulso agresivo» que no es atribuible ni a la agresividad benigna ni al carácter necrófilo. Este llamado «impulso agresivo» puede movilizarse en situaciones límite. En otro lugar Fromm se refiere a la agresividad instrumental, que no tiene base neuronal (es decir, no es defensiva), pero tampoco presupone la alegría experimentada en la destrucción y la tortura (esta última pertenece a la definición del carácter sádico y necrófilo). Menciona además la llamada «agresividad conformista» y no llega a una conclusión acerca de si debe considerarla como agresividad real o como pseudoagresividad. Habla sobre la obsesión por la propiedad del hombre *actual*, sobre su afinidad con la conducta de rol, sobre la disgregación de su personalidad; finalmente, sobre la creciente ansiedad y aburrimiento, sobre el *Erlebnis* de la carencia de sentido de la vida, sobre la desesperanza, sobre la falta de sentimientos de contacto. Derriva las predisposiciones psíquicas para la agresividad en primer término de *estos* factores y, en aras de la coherencia de la teoría acerca de dos agresividades distintas, se esfuerza por integrar todo esto de algún modo en la

categoría de la «necrofilia»; con ello amplía este concepto en tal medida que éste pierde su sentido original.

Atendamos primero al llamado «impulso agresivo» que entra en acción en situaciones-límite, puesto que éste es el punto de partida propiamente dicho de la *tercera* y «oculta» teoría de la agresividad. La personalidad del *hombre actual* —sólo podemos hablar aquí, naturalmente, de una tendencia— contiene impulsos que es relativamente fácil movilizar en la dirección de la destructividad, y ciertamente *no mediante canales tradicionales*, sino en *contradicción* con las normas morales y jurídicas de la sociedad dada o al menos con sus objetivaciones de valor existentes, posiblemente sin que los sujetos sean *conscientes* de tal contradicción. Los canales tradicionales desarrollaban siempre los llamados «impulsos agresivos», incluso los exigían. Quien no volvía a casa con una cabellera *no* era un buen guerrero. Por el contrario, la «situación-límite» de la guerra de Vietnam dio desde luego ocasión al baño de sangre de My Lai, pero nadie puede afirmar que la matanza de mujeres y niños se encuentre en el código moral americano, por no hablar ya de las normativas de valor generales que existen y funcionan en tal sociedad. Sólo por eso fue posible que un simple soldado, que por su cosmovisión en absoluto era políticamente de izquierdas, salvase heridos con su helicóptero y amenazase incluso con desobedecer las órdenes. Se pudo conseguir una apariencia de proceso porque la acción del teniente Calley contradecía el «*consensus*» moral.

Fromm busca, pues, las *fuentes* psicosociológicas de este «impulso». He dicho «fuentes», en plural. Pues este impulso no tiene sólo una *única* fuente y no puede tenerla. Y también por ello dichas fuentes no pueden subordinarse al carácter «necrófilo».

La *relación particular* con el mundo, la plena identificación del *yo* con su propio carácter psíquico, y además con las normas de su entorno, la conciencia acrítica del «nosotros» lleva, la mayoría de las veces, como ya se ha mencionado, a represiones y ocasionalmente a la «explosión» de los hábitos afectivos y emocionales reprimidos

mediante los canales permitidos. Los sentimientos puramente particulares —como la envidia y la vanidad, los celos y la cobardía—, vinculados a la defensa de la particularidad, con frecuencia se transforman súbitamente en destructividad. Como expuso Montaigne, al hombre cobarde no le queda más alternativa que aniquilar a sus enemigos. Sin duda la sociedad burguesa ha desarrollado hasta hoy un notable sistema que es el mejor caldo de cultivo de la envidia, la vanidad y los celos: el sistema de la *competencia*, que genera una considerable cantidad de frustración. Aunque no podamos considerar la frustración como el único o principal motivo de la agresividad actual, es sin embargo indiscutible que desempeña un papel importante en el desencadenamiento del impulso agresivo. En la competencia, *cada uno* de los participantes está frustrado, el vencido, porque ha perdido, el vencedor, porque su victoria no es segura: debe participar de nuevo en una nueva competencia, y, si pierde, se arruinará también su anterior victoria. (Esta tendencia puede también por lo demás detectarse en el deporte moderno.) Las posibilidades de la sociedad burguesa son —en el terreno de los principios— ilimitadas e iguales para todos. Pero esta misma sociedad está estratificada, se divide en clases y estratos, cada uno de los cuales procura lograr un prestigio cada vez mayor. En principio cualquiera puede ser presidente, estrella de cine o simplemente un hombre poderoso e influente, pero en la práctica sólo muy pocos llegan a serlo. Y puesto que las posiciones que conllevan prestigio sólo pueden ser alcanzadas por unos pocos (lo que contradice los *Principios*) nada es más natural que los individuos que se orientan según la competencia y que al mismo tiempo relegados en la lucha competitiva busquen chivos expiatorios y al mismo tiempo, allí donde disponen de un poder, aunque sea modesto, lo ejerzan duramente ante sus subordinados para asegurar con ello su propia estimación. Aquí, según creo, es erróneo hablar de un *carácter sádico*, pues es evidente que sólo entran en juego *tendencias sádicas* que *no* arraigan en el carácter psíquico ya tempranamente de-

sarrollado, sino en la frustración social, aunque es indiscutible que la personalidad individual realmente fuerte soporta la frustración y es «invulnerable» en la medida en que no desarrolla en sí tendencias sádicas en ninguna circunstancia.

El «*adjustment*» (adaptación) puede desencadenar conducta agresiva bajo una relación totalmente distinta; mientras que, en el caso mencionado antes, la conducta estaba determinada por el impulso, aquí sucede al contrario: el impulso viene excitado por la conducta. En contraposición a lo que sucede en la conducta competitiva, la opción por una *adaptación* eficaz no es de ningún modo característica de toda la época burguesa, sino específica de la sociedad industrial *moderna*. El hombre en esta sociedad debe «adaptarse» a las más diversas y heterogéneas expectativas de rol, no coherentes entre sí en absoluto o sólo en forma muy débil. Ciertamente, este tipo de conformismo no ha de considerarse sinónimo de aquel del que Fromm habla en un pasaje de su libro (el soldado que *debe* llevar a cabo la orden comunicada desde arriba), ya que no se caracteriza por la *aplicación de un precepto* bajo distintas circunstancias, sino por la simple *imitación de distintos esquemas de comportamiento* en distintas situaciones. La conducta de «*adjustment*» no lleva, como ya se ha dicho, a la fijación de un tipo de carácter malo, sino más bien a la disgregación de la personalidad; la personalidad ya no tiene ningún principio organizador (el tomar parte en la competencia es en cambio un principio organizador de ese tipo, en tanto que la competencia persigue un objetivo concreto). Precisamente la pérdida del «núcleo» de la personalidad predestina al hombre «*other-directed*» a tomar parte en acciones destructivas: lo que otros hacen en su entorno inmediato y mediato lo hará él junto con ellos o según ellos lo han hecho, aunque no esté dirigido por un impulso especial ni experimente diversión al hacerlo.

Al mismo tiempo estoy de acuerdo con el análisis frommiano según el cual al menos *una parte* de las personalidades disgregadas por la adaptación muestran cierta pre-

disposición a la depresión y al aburrimiento. El participante en la competencia está excitado por la emoción de la competencia; pero la mera adaptación a los roles no implica la tensión de esta emoción. La vida de la personalidad disgregada no posee tensión. En la serie de los estimulantes de la tensión, corresponde un papel especial a las «emociones» que no tienen nada en común con la vida propia de tal personalidad, como la enfermedad o la muerte de otros, la contemplación de la brutalidad en el cine, los accidentes o las drogas. En esa medida la guerra puede perfectamente convertirse en una «emoción buena y variada», que libera al individuo correspondiente de la monotonía de la vida cotidiana.

Aquí he de hacer notar que, según mi opinión, Fromm *sobrevalora* la conexión *inmediata* entre la sed de emociones del aburrimiento y la destructividad activa. Pues existe una diferencia completamente esencial entre asistir a espectáculos de boxeo o ver películas policíacas y estar dispuesto a tratar brutalmente o matar a otros hombres. Creo que hay muy pocos hombres que maten por aburrimiento; y cuando esto ocurre se trata en su mayoría de casos patológicos (la mayor parte de las veces con coeficientes de inteligencia muy bajos). Por esta razón soy de la opinión de que este tipo *no* puede incluirse en la categoría de la «necrofilia».

Al investigar más de cerca una de las formas principales de la destructividad moderna, llego una vez más a la convicción de que el impulso destructivo es más una consecuencia que un punto de partida. Me refiero a la llamada «*agresividad instrumental*». Llamo «agresividad instrumental» a aquel tipo de destructividad para el que la aniquilación, la opresión sobre otros, no representa el *objetivo* sino el *medio* y en consecuencia tampoco se acompaña de *alegría* o *goce*. Para el agresor instrumental la vida humana o los sufrimientos de los hombres son *indiferentes*.

En su análisis de las teorías del futurólogo americano Hermann Khan, Fromm habla de «necrofilia». No comparto esta opinión. Aunque en todas las declaraciones de

Kahn se expresa un cierto grado de destructividad, en ellas no habla en absoluto el «espíritu» de necrofilia, sino el de la «agresividad instrumental». Por ejemplo, en una entrevista aparecida en la revista alemana «Der Spiegel», Kahn se ha expresado acerca de la muerte por inanición de cinco millones de personas o sobre la desnutrición crónica de mil millones de personas como si no se tratase de seres humanos, sino de moscas; pero Kahn no se expresa así porque sienta placer ante la perspectiva de la muerte por hambre de millones de personas, sino por puro disgusto ante las carencias funcionales de la planificación moderna. Pues Hermann Kahn persigue su *propio* objetivo: el aumento de la producción. Todo lo que obstaculiza tal aumento o parece hacerlo debe, según su opinión, ser eliminado. Que cinco millones de personas mueran de hambre, es algo que ya ha sucedido en otras épocas; es lamentable, pero si ése es el precio del desarrollo hay que pagarlo —así rezan los argumentos de Kahn. Yo misma experimento la brutalidad de esta agresividad que no es menos espantosa que el sadismo o la necrofilia, al contrario: es absolutamente más peligrosa.

El «espíritu» del capitalismo evocado por Max Weber extrae aquí sus últimas consecuencias: estamos ante la llamada *acción racional-instrumental*, que se independiza de la racionalidad axiológica de los valores y reduce todos los problemas de la sociedad humana a una «cuestión técnica». Eichmann fue un experto en ferrocarriles y Göring un vulgar egoísta, que gozaba con su propia influencia y poder. No hubiesen tomado parte en el asesinato de un solo individuo si el uno hubiese podido sobresalir como especialista en transportes y el otro hubiese llegado a conseguir dinero y poder de alguna otra manera. Los cadáveres humanos sembrados en su trayectoria vital eran sólo medios para la consecución de sus objetivos personales. Desde luego que no todo el mundo se convierte en un Eichmann, un Göring o un Hermann Kahn. Pero para que pudiesen surgir estos individuos, para que su ideología no apareciera como una espantosa aberración sino que encontrase millones de seguidores,

el pensamiento racional-instrumental tuvo que extenderse desde el estrecho campo de la técnica a todo el ámbito de las relaciones humanas.

Volvamos nuestra mirada brevemente a la vida cotidiana: el que calumnia a otro hombre para asegurarse una posición lo trata como un *medio para un fin* (no es en absoluto seguro que goce con el sufrimiento del otro, aunque quizá nunca se haya encontrado con él); el que denuncia a otro para aparecer como un buen ciudadano trata al otro como medio para conseguir buena reputación ante los órganos del Estado (quizá siente incluso pesar por él); el que se casa con una mujer por su dinero, el que arruina a un comerciante para conseguir mayores beneficios, el que miente a sus socios para eludir conflictos, etc., ha sustituido la racionalidad axiológica por la racionalidad instrumental. Que en todos estos casos no se trata de necrófilos ni de sádicos, no requiere mayor discusión. Ni siquiera afirmaría —prescindiendo de escasas excepciones— que estos hombres sean culpables de «agresividad instrumental». Pero una cosa es segura: que se habitúan muy pronto en su vida cotidiana a tratar a otros hombres como *medios* desde el punto de vista de la funcionalidad «buena» y «óptima» de un sistema. Precisamente este hábito tiene como consecuencia que la «agresividad instrumental» se haya convertido para muchos hombres en un componente «natural» de su carácter y se sienta consecuentemente como «natural», aunque el «juego» se juegue con un alto grado de esfuerzo.

Todos estos tipos de conducta, estructuras de carácter e impulsos pertenecen hoy al ser-en-el-mundo del hombre moderno, son las respuestas dadas por el «carácter social» a la «*condition humaine*» que Fromm caracteriza certeramente con la categoría de las «necesidades existenciales». Al describir las disposiciones de carácter, los impulsos, formas de acción, hábitos, etc. que provienen de estas necesidades —y responden a ellas—, los rasgos característicos de algunos tipos, numéricamente predominantes, del hombre actual, tal como lo hemos resumido más arriba, Fromm responde a la pregunta de *qué*

es propiamente la agresividad, *qué* consideramos agresividad y por qué razones —*hic et nunc*. Esa es la tercera teoría «oculta» de la agresividad de Fromm. Por otra parte muestra Fromm que puede también responderse de otro modo a estas necesidades y analiza esta otra alternativa en la biofilia. El hombre biófilo —como ya señalábamos más arriba— es igualmente un hijo de la sociedad burguesa. Fromm contrapone los valores elaborados o continuados por la sociedad burguesa, esto es, las necesidades radicales desarrolladas en su seno, a la realidad presente de la sociedad burguesa.

10. RACIONALISMO ILUSTRADO

Repetimos: Fromm es —como Freud— un racionalista ilustrado. Y a este racionalismo ilustrado se une su fe en la victoria de la «naturaleza humana» biófila.

Fromm se atiene al principio rousseauiano, a la profesión de fe contenida en el *Origen de la desigualdad entre los hombres*: originalmente los hombres somos buenos e iguales, porque la naturaleza nos ha hecho así. El hombre que declaró por primera vez «esta tierra *me pertenece*» trajo el mal al mundo.

Como en todo partidario de la «naturaleza humana» originalmente «buena», emerge también en Fromm la imagen del paraíso perdido. Ésta, sin embargo, resulta muy modificada por la ciencia. En lugar de Pan tañendo su flauta, recostado entre las ovejas que pastan apaciblemente y de la linda pastorcilla, aparecen ahora los cazadores paleolíticos. Pero el modelo de esta imagen es el mismo: las necesidades son pocas, algo que comer, un poco de agua fresca. El hombre vive en proximidad inmediata a la naturaleza, apenas tocada aún por la mano del hombre; es rico, ya que nada necesita. No tiene prisa, sino que dispone de abundante tiempo y puede recrearse en todo lo bello; es feliz, libre y alegre. La paz y el amor reinan aquí y brilla la luz de la razón. Hubo

una vez (...) el templo de Zoroastro, el templo de la Razón, el templo del Amor, el templo de la Ilustración. Pero *nadie* que tome en serio las *posibilidades positivas* ocultas en el hombre tiene derecho a menospreciar las ideas de la Ilustración. *Pues no hay tampoco hoy ningún radicalismo de izquierda que no contenga el momento de la Ilustración*. En último término Rosa Luxemburg fue una ilustrada, lo mismo que Bertolt Brecht, que acuñó la bellísima paradoja: «La tentación del bien es temible.»

Podemos desde luego poner en tela de juicio que el hombre sea bueno por naturaleza, podemos dudar de que su moralidad sea un don de la naturaleza y también de que la biofilia nazca junto con la humanidad. Pero de algo no podemos dudar: de que el hombre «biófilo», esto es, el hombre que prescinde de todo tipo de destructividad y se guía «de forma natural» por los impulsos morales, nos plantea una idea *regulativa-práctica*. No podemos cuestionar que *nuestro deber* sea dejarnos guiar por esta idea tanto en nuestro comportamiento vital personal como en nuestras obligaciones sociales. Y no existe la menor duda de que la teoría de Fromm se llevó a cabo bajo el signo de *este deber*. Por ello no podemos menos que dar nuestra aprobación en el sentido kantiano del término, *a todas sus aspiraciones* —a pesar de los contraargumentos aducidos aquí. Al unísono con el gran pensador de Königsberg, Fromm puede decir *de sí mismo*: «Se hace muy bien en aceptar que la naturaleza actúa en el hombre en orden al mismo objetivo que persigue la moralidad, mejor que si se denigra a la humanidad para adular a los hombres vestidos de poder.»

¿Puede haber alguna verdad superior a ésta? •