



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

24/36

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

" LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE EN LA TEORÍA DE ERICH FROMM:  
UN ANÁLISIS HISTÓRICO DE SUS IMPLICACIONES PARA LA  
PRÁCTICA SOCIAL "

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN PSICOLOGÍA  
PRESENTA

FELIPE CRUZ PÉREZ.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

MÉXICO, D.F.

1988.



AVLOVIANO ΦΥ  
PSICOLOGÍA UNAM



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

Capítulo I	
La importancia del problema y los motivos para elegir a Fromm.....	1
Capítulo II	
Los antecedentes y desarrollo de la obra de Fromm, en relación con otras corrientes de pensamiento.....	16
-Sobre los antecedentes.....	17
-El Instituto de Frankfurt y las primeras contribuciones.....	32
-El rompimiento con el IISF.....	42
-La relación teórica y el nuevo intento de conciliar esquemas.....	72
-La elaboración humanista.....	75
-La producción final.....	93
Capítulo III	
Los intentos por conceptualizar al hombre.....	100
Capítulo IV	
La antropología Frommiana.....	107
-El origen trágico del hombre.....	109
-El método.....	111
-Necesidades existenciales.....	113
-El carácter.....	121
-El carácter social.....	127
Capítulo V	
Un intento de síntesis de la concepción marxista del hombre.....	133
Capítulo VI	
"A modo de" conclusión".....	156
Bibliografía.....	180

## A D V E R T E N C I A

El presente trabajo no cuenta aún con un prólogo, debido a que a su autor le pareció conveniente recomendar al lector que leyera el capítulo VI antes y después de los capítulos I al V. Así mismo los puntos suspensivos con los que "termina" nuestro capítulo VI tienen la finalidad de facilitar la recomendación anterior, ya que permiten justificar la relectura de esta obra cuantas veces sea necesario.

Por último cabe aclarar que, aunque en los agradecimientos y las citas bibliográficas se cita a una serie de personajes que tuvieron un peso decisivo en la elaboración del presente trabajo, el autor se reserva los "créditos" para los "elogios" y las críticas que de aquí se deriven. Ya que tiene la certeza de que todo trabajo de "autoesclarecimiento teórico" lleva implícito este riesgo.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE PSICOLOGIA

"La concepción del hombre en la teoría de Erich Fromm:  
Un análisis histórico de sus implicaciones para la  
práctica social"

CAPITULO I

"LA IMPORTANCIA DEL PROBLEMA

Y LOS MOTIVOS PARA ELEGIR A FROMM"

TRABAJO DE TESIS

Felipe Cruz Pérez.

Febrero de 1988.

A través de nuestra formación como psicólogos, de una o de otra manera, se va haciendo patente la necesidad de contar con una concepción definida, del objeto y, el método de la psicología, mediante la cual se rija nuestra práctica social. Ante esto, la mayoría de las veces, uno empieza a profundizar en el estudio de lo que se considera, según los juicios académicos en las distintas áreas, el o los enfoques psicológicos más importantes, cosa que, si no se cuenta con un apoyo crítico (académico-práctico), nos va a ir encasillando en un enfoque teórico que, como es parcial la mayoría de las veces, va a condicionar en nosotros una visión unilateral y fragmentada de los fenómenos psíquicos, lo que provocará serias limitaciones en nuestras perspectivas profesionales.

Aunado a lo anterior uno se encuentra con la premisa de contar con una concepción del hombre; por medio de la cual se le pueda ubicar en su relación con la sociedad, con la naturaleza y con el hombre mismo. A partir de dicha concepción, en una forma que bien puede ser implícita o explícita, se derivarán los elementos valorativos, tan importantes para la psicología, para poder juzgar, o apreciar, lo que en base a ésta pueda considerarse bienestar o malestar. Este último es muy importante sobretudo en psicoterapia.

La Psicología, como ciencia del hombre, no podía escapar a esta necesidad, sin embargo en la actualidad se puede observar, en un número considerable de corrientes psicológicas contemporáneas, la tendencia a considerar al hombre como algo terminado e inmutable, que actúa con base en pretendidos determinismos universales. Estas corrientes ignoran, o tratan de hacerlo, que el conocimiento o concepción del hombre no es estática ni absoluta, sino que por el contrario y como consecuencia de que el hombre es, de acuerdo con Carlos Marx, un proceso constante de autocreación y que por lo tanto cualquier concepción del hombre está separada de la idea de transformación constante de éste. Cuando estas corrientes conciben al hombre como algo "terminado e inmutable", caen en el círculo especulativo que las ha caracterizado. Conceptualizan a éste -

solo como un dato a interpretar en función de medias estadísticas, del "rendimiento esperado", o en función de la resolución de su conflictiva inconsciente e instintiva, pero en raras ocasiones lo hacen tomando en cuenta, aparte de su problemática "intima", las condiciones de su existencia cotidiana, los obstáculos objetivos y subjetivos a los que ha de enfrentarse en su diario devenir. De lo anterior se puede desprender la importancia de una concepción del hombre para la Psicología.

Sin embargo, para la gran mayoría, esta premisa es ignorada o tan solo es compensada con la aceptación dogmática de los postulados de algún "teórico" de la Psicología, (en el mejor de los casos porque en otros, los peores, se opta por conceptualizar al hombre con base en juicios "literarios o religiosos", lo que provoca la mitificación o mistificación de éste y su rol social.

Para una minoría esta premisa se resuelve, por una parte, reuniendo varios puntos de vista complementandolos con el propio, lo que conduce a posiciones eclécticas y mecanicistas, esto último como consecuencia de que en la interpretación de fenómenos psíquicos no se llega a la conexión real entre sus condicionantes, por otra parte, se puede intentar una investigación minuciosa de lo que es y ha sido "La Concepción del Hombre" en las distintas épocas del desarrollo del pensamiento humano, en general, y de la Psicología, en particular. (Radhakrishnan, S. y Raju, P.T., 1982; Roguinski, I. 1978; Euber, M. 1981; Schaff, A., 1977).

Esta última opción a pesar de ser la más problemática, en cuanto a trabajo y tiempo, puede llegar a ser la más importante en la formación profesional del psicólogo. Ya que si bien, como lo plantea Alberto Merani (1982a),

"Teóricamente, en sus orígenes, desde la época presocrática, el conocimiento psicológico tuvo por finalidad constituir una antropología concreta. En nuestro siglo ha derivado en la constitución de una ciencia conjetural, -

que se ocupa del estudio del hombre bajo el aspecto de las actividades mentales, afectivas y la conducta; tanto desde el punto de vista general, individual, social y genético, como de sus determinantes externos e internos y los procesos que distinguen la acción de la integración de éstos".

Lo anterior ha venido a provocar que "el hombre se le conceptualiza en forma abstracta ya dejar de lado que la esencia humana "... no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales". (Marx, K. 1974). En el momento en que el hombre sea conceptualizado como producto de estas relaciones sociales se abre la posibilidad de que sea estudiado en su concreción, como hombre concreto.

De aquí se deriva la siguiente pregunta: ¿Quién se va a ocupar del estudio de este Hombre Concreto? Si nos adherimos al planteamiento de Marani, (1982b), en el sentido de que

"La historia de la Psicología se nos presenta como el desarrollo de una antropología, sin las interpretaciones ambiguas que hoy por hoy se suelen dar al término, como una filosofía concreta del hombre".

encontramos que,

"mientras no podamos definir esta psicología por una idea del hombre, situada en el contexto de la filosofía de la ciencia, no se puede impedir a nadie llamarse psicólogo y denominar psicología a lo que haga".

(Idem. p.17).

lo que nos lleva a encontrarnos con éste problema la concierne a la psicología y por lo tanto se debe de ocupar de él.

De la cuestión arriba mencionada se derivan las siguientes afirmaciones:

- Es de suma importancia el análisis de la concepción del hombre, en todas y cada una de las corrientes psicológicas, esto como un intento de ubicación, "en el contexto de la filosofía y de la ciencia", y consolidación de la psicología como ciencia autónoma. Si no se hace esto los epistemólogos van a "continuar interrogándose acerca de los fundamentos del conocimiento psicológico, ninguna interdicción sanciona al que define, motu proprio, su quehacer como psicología, y el historiador de la psicología descubre que se encuentra frente a un problema metodológico fundamental. (...) La psicología aparece en sus páginas como conocimiento suplementario que bien podría integrarse, como postulaba Coste, en la biología y la sociología, o como género literario cuyos significados deben interpretarse como una 'fiction de parler' sobre el hombre y sus problemas". (Idem. p.17). En la medida que sucede esto último el psicólogo seguirá siendo, como en la mayoría de los casos, el ayudante del sociólogo, del psiquiatra, del neurólogo, del fisiólogo y el psicoanálisis, (por medio de sus 'interpretaciones míticas'), seguirá ocupando el lugar que le corresponde a la psicología.

- El análisis debe hacerse con rigor crítico, sin el afán tendencioso de echar abajo determinado punto de vista o de "cambiar el curso de la historia de la psicología" de una forma idealizada. Hacerlo así sería caer en el más burdo de los revisionismos al querer acomodar, de forma obstinada, nuestras "teorías" o conclusiones, acerca del hombre, a la realidad.

- Este, también, deberá hacerse tomando en cuenta los antecedentes históricos del enfoque y, además, las implicaciones que éste encierra en la práctica social concreta, sin pasar por alto la influencia que dicho enfoque pudiera ejercer en el desarrollo posterior de la Psicología.

En el presente trabajo el autor del que nos ocuparemos será Erich Fromm, quien lee esto podrá preguntarse. ¿Por qué Fromm? la respuesta no es tan sencilla, y venos cuando se trata de dar en tan corto espacio, sin embargo intentaremos dar-

lo de la manera más breve y más precisa que nos sea posible.

A pesar de lo que piensan algunos teóricos de la Psicología; Conductistas, Ambientalistas, Lacanianos, Freudianos, Neofreudianos, Freudomarxistas, etc. - la imagen y los postulados teóricos de Erich Fromm ha tenido cierta relevancia en el desarrollo de la psicología a nivel internacional, área capitalista, y a un nivel más particular y directo en México.

A nivel internacional su importancia radica en que ha sido "...el 'primer teórico' que logró una 'visión panorámica' de la relación que pueden existir entre los factores sociales y psicológicos". (Mandolini, J. 1969). Woolberg (1967) considera a Fromm, junto con Harry S. Sullivan y Karen Horney, como uno de los exponentes de la Escuela Culturalista de Psicoanálisis, así mismo, fue miembro de la Escuela de Frankfurt, corriente de pensamiento que tuvo su origen en el 'Institut für Sozialforschung vom Frankfurt' (Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt), en donde participó durante casi una década, 1930-1939, sin embargo a pesar de haber colaborado en algunos trabajos colectivos y haber comenzado a elaborar su esquema caracterológico en el seno del Instituto, existen discrepancias entre considerarlo o no tan importante como M. Horkheimer, T. Adorno, o el mismo Marcuse. (Jay, M. 1974; Ferrater, J. 1980). Posteriormente con este último es con quien más discrepancias va a tener, como consecuencia de la crítica que hace Marcuse a: "el 'neofreudismo revisionista', al que acusa diciendo,

"... los revisionistas han convertido la eliminación de la teoría freudiana en una nueva teoría. ... han elaborado lo obvio, ... hay además la distinción entre bueno y malo, productivo e improductivo, ... que no se deriva de ningún principio teórico, sino simplemente, se toma de la ideología prevaliente". (Marcuse, H. 1965)

La polémica se va a extender durante más de una década llegando al grado de que en "La Vejez del Psicoanalista" (1971), el mismo Marcuse publica los contraargumentos de Fromm, lo curioso de esto es que los dos llegaron a conclusiones semejantes por caminos distintos, aparentemente, ya que mientras Fromm es psicoanalista de formación, con amplia experiencia clínica y poca o ninguna experiencia en la práctica político-social, que trata de acomodar el marxismo a su concepción psicoanalítica "revisada" para lo cual

"...elimina varios puntos fundamentales del marxismo; - que los humanos son seres racionales; que la clase trabajadora podía traer el socialismo y que la socialización de los medios de producción era la esencia del socialismo genuino. En su lugar, Fromm ponía 'las fuerzas irracionales del hombre, que lo hace tener ansia de poder y destructividad'. Además Marx no veía que 'podían traer al mundo una sociedad mejor unas personas que no habían tenido un cambio moral en su interior'. Finalmente no es 'la propiedad de los medios de producción - sino la participación en la dirección y la toma de decisiones' lo que se necesita cuando se logra el 'socialismo comunitario humanista' de Fromm".

(Nabem, J. 1982. p.47)

Por otra parte Marcuse sin experiencia clínica y con una afuera militancia en el Partido Socialdemócrata de Alemania, poseía una formación filosófica más sólida, había estudiado con Husserl y Heidegger, además de demostrar un profundo interés por los escritos del joven Marx, en especial los "Manuscritos de 1844", en los que posteriormente se basó para elaborar su obra "Para una Teoría Crítica de la Sociedad" (1971) trata de acomodar el psicoanálisis al marxismo, adoptando frente al primero una posición ortodoxa y ante el segundo una posición



disidente, según lo ha hecho notar Gomez Jara (1982)

"Marcuse cree lo que sería justo denominar 'la crítica de la revolución'. (...) No es sorprendente que en génesis apunte que Marcuse pone en duda de la plusvalía de Marx la plusrepresión. (...) Así la revolución no se logra por la lucha de la clase obrera (sabemos que Marcuse no la toma en cuenta para nada) sino por la libido y su satisfacción".

(Nahem, J. 1982, p.480)

Por su pretendida "orientación marxista" y por su afinidad a ésta, a Fromm se le considera dentro de la corriente Freudomarxista,

"...que es un movimiento ideológico-crítico-práctico antagonizado por un grupo no organizado de psicoanalistas de la segunda generación que despliega su actividad en el ámbito cultural y político austro-alemán y en menor medida en Francia, entre 1926 y 1933".

(Sudrez, A. 1982)

esta corriente planteaba la cuestión del estudio de los factores 'subjetivos' de los movimientos sociales, para lo cual proponían la "fusión" entre el marxismo (que se ocuparía de los aspectos ideológicos) y el psicoanálisis (que sería el encargado de los aspectos psicológicos) hasta aquí todavía se hablaba de que la psicología debía ser individual. (Vr. gr., Horkheimer, M. 1974).

"La adhesión de los freudomarxistas al psicoanálisis es un principio sin reservas, pero la comprensión y asimilación de sus premisas teóricas y de la índole y alcances de la revolución freudiana son desiguales. Desigual también pero mucho más débil e incompleta, es su asimilación del marxismo, al que acceden en su inmensa mayoría,

dentro del marco interpretativo dominante entonces en la II Internacional: positivista, mecanicista, economicista y voluntarista".

(Gomezjara, F. op. cit. p.35)

Aparte de Fromm, algunos otros teóricos que forman esta corriente de pensamiento son: Wilhelm Reich, Uto Funchel, Paul Federn, Richard Sterba y Georg Simmel, entre otros. Con Wilhelm Reich es con quién guardaba diferencias más marcadas y extremas, principalmente en lo que se refería a la pertinencia de aplicar el psicoanálisis a la interpretación de los fenómenos sociales y a su posición 'apolítica', de ésta última se derivan un par de comentarios críticos:

El primero, en el que Karl Teschitz -seudónimo de Wilhelm Reich- señala:

"Cómo el autor de esta obra (Fromm) llega a combinar, (...), dos métodos de carácter crítico social tan radical como son el psicoanálisis y el marxismo, y mantenerse al mismo tiempo, al margen de toda posición política, de cualquier sugerencia en el orden de las consecuencias prácticas".

(Teschitz, K. 1972, p.275)

El segundo fue emitido por Gomezjara (op. cit. p. 36),

"... a pesar de que Fromm se reconoce a sí mismo dentro de la corriente marxista, concretamente dentro de los postulados de los "Manuscritos económico-filosóficos" y trabaja en un Instituto de estudios marxistas, nunca llega a ser militante partidario, lo que viene a explicar en parte, la continuidad lineal -sin sobresaltos- de su obra. Alejado de los desafíos y requerimientos que plantea la lucha de clases, sobre todo las exigencias autoritarias de los partidos estalinizados, la carea de Fromm

carece de los vaivenes que los acontecimientos cotidianos -reales e hipertrofiados- infligen a la elaboración intelectual".

No obstante todo lo anterior, hay que destacar que Fromm, junto con Reich, es de los primeros teóricos que no sólo proponen la existencia de un carácter social, sino que también trabajó en la investigación empírica para desarrollar esa noción (Fromm, E. 1982b).

En un intento por "recatar sus aportaciones", dentro de esta misma facultad, se ha elaborado un trabajo-resumen por parte de un grupo de seguidores de la teoría Frommiana, "Aportaciones del Dr. Erich Fromm a la Psicología Humanista" (Barracón, M. y Iáñez, J.G. 1983), pero desgraciadamente no aporta mucho en cuanto al estudio crítico de su obra, ya que es una recopilación de resúmenes y citas textuales de algunas de sus obras, en lo que no se puede negar que contribuye es en la economía de tiempo de todos aquellos que necesitan tener una visión "en forma práctica de su pensamiento" y no dispongan de los recursos necesarios para consultar las fuentes originales. Otra obra de carácter más crítico es la de Florentina Moreno, "Hombre y Sociedad en el pensamiento de Fromm" (1983) esta obra aparte de ser más crítica y más elaborada, viene a dejar una de las interrogantes que las autoras antes mencionadas se plantean y es en lo referente a la justificación que ellas hacen de su trabajo "... por no existir a la fecha un trabajo de este tipo en México, y posiblemente tampoco en el extranjero", (idem, p.1), la profesora Moreno no solo muestra que anteriormente a nivel mundial se han hecho trabajos de este tipo, particularmente en E.U., España y Argentina, sino que incluso en México, (Millan, S. et. al. 1981) se han hecho intentos en la misma dirección, además para un lector observador será muy fácil darse cuenta que la biografía que los susodichos elaboraron de Erich Fromm es una recopilación de citas textuales de algunos ensayos contenidos en la obra antes citada.

Para hablar de la importancia de alguien en un momento y lugar determinado, ¿Quién mejor que los seguidores de ese alguien? Así tenemos que Jorge Derbez (Millan, S. op. cit. pp.27-53); entre otras cosas nos dice que en lo que se refiere a la estancia de Fromm en México (1949-1973), ésta marca un cambio en la dirección de la Psiquiatría, la medicina, el Psicoanálisis y la Psicología en México.

En la Psiquiatría, porque dentro de la primera generación de especialización en la U.N.A.M., él fué quien implementó el seminario sobre "Dinámica del Inconsciente", con base en los manuscritos de "El lenguaje Olvidado". En medicina implementó en forma indirecta, lo que se llamó "La reforma humanista del plan de estudios de la Facultad de Medicina". De manera indirecta porque si bien la "reforma" la implantó Raoul Fournier -que en esa época era Director de dicha Facultad-, éste fue influenciado por Fromm, ya que en esa misma época Fournier era su anfitrión -esto viene a comprobar la tesis de que la orientación de la educación siempre va a responder a los intereses del grupo en el poder. En lo referente al Psicoanálisis, es innegable que su presencia y trabajo fueron determinantes en la consolidación de éste en nuestro país, ya que él formó el primer grupo de analistas terapéuticos que se titulaba en México. También promovió la creación del I.M.P.A.C. (Instituto Mexicano de Psicoanálisis A.C.) y la F.I.S.P. (Federación Internacional de Sociedades Psicoanalíticas), por medio de la cual se promovió el intercambio en otras asociaciones de Europa y Norteamérica -cosa que acepte o no, influyó en la práctica de la Psicología en México-, lo que facilitó el acceso a información más actualizada y el contacto con los teóricos (de los países católicos) más importantes de esa época (Ey, Tillich, Ackerman, Pichón, etc.).

En lo referente a la Psicología, debido a su influencia, en México se comienza a conocer lo que con el tiempo en los años habría de llamarse "Psicología Humanista", movimiento que al principio se difundió por los Drs. Guillermo Dávila

la, Julián McGrezor y Raymond Macías. Así mismo comienzan a implementarse en 1956 los "Departamentos de Psicopedagogía" (en el I.P.N.), con una clara orientación Psicoanalítica. Actualmente también se puede hacer notar la predominancia, (forzada), de sus obras en algunas materias que se imparten, particularmente, en el área de Psicología Clínica.

De todo lo hasta aquí expuesto es que se ha derivado la inquietud por elaborar este trabajo, ya que en la mayoría de las veces, en que se revisa a Fromm se hace de manera estática, In cuestionable y, lo peor, dogmática. Esta inquietud se ahondó más cuando, al hacer la revisión bibliográfica acerca del tema, nos encontramos con que los trabajos que con respecto a Fromm se han elaborado han girado en torno a las siguientes tendencias:

Autores que se han dedicado a resaltar sus fundamentos filosóficos, sus aportaciones, a mitificar su vida, pero que en muy raras ocasiones cuestionan sus construcciones teóricas. (Landis y Tauber, 1976; Millán, S. 1981; Moreno, F. 1983; Mandolini, J. 1969; Tadeo y Barraza, 1983).

Los hay también en el terreno de la crítica tenaz y punitiva, con cierto resentimiento en algunos casos, en ocasiones es directa y en otras parece quedar implícita (Caruso, I.A., 1980; Horkheimer, M. 1974; Marcuse, H. 1965, 1971; -- Reich, W. 1971, 1973; Suarez, A. 1982). Una última posición donde lo que más se le critica es su fallido intento de "fusión" entre Freud y Marx, así como la posibilidad de validez de algunos de sus postulados como pueden ser: su humanismo socialista, su socialismo comunitario, su "marxismo", etc. (Althusser, L. 1980; Hoffman, J. 1977; Nahen, J. 1982; Schaff, A. 1978; Séve, L. 1973; Yaroshevsky, N. G. 1963).

Como podemos ver cuando hablamos de Fromm, lo han exaltado, lo han mitificado, lo han satanizado, lo han distorsionado, lo han criticado desde posiciones más serias (dentro de la Psicología, la Sociología y la Filosofía principalmente) pero en la mayoría de las veces se da por sobreentendido el carácter idealista

de su teoría "Sociopsicoanalítica" y de su "Concepción del Hombre"; la finalidad de este trabajo será tratar de profundizar un poco más en este último aspecto.

"Fromm a diferencia de otros autores, no necesita que se le interprete, se le traduzca o se le haga comprensible. Dijo lo que quería decir, de modo claro y perfectamente inteligible. Su pensamiento coherente, bien integrado y sistemático, es susceptible de ser comprendido por cualquiera que tenga cierta cultura; no se precisa que sea un especialista o un experto en psicología, filosofía o ciencias sociales. De ahí que la idea de un trabajo que intente una aclaración, innato, es absurda".

(Millán, S. op.cit. p. 185)

Con estas palabras comienza sus reflexiones sobre algunos aspectos de la obra de Fromm, uno de sus discípulos, Amiceo Arizóni, es muy probable que tenga razón; en lo referente al lenguaje empleado por Fromm, y a diferencia de otros teóricos del psicoanálisis, éste es menos rebuscado y, en efecto, puede ser entendido por "cualquiera que tenga cierta cultura"; así mismo es absurdo querer hacer un trabajo para "aclarar" algunas cuestiones de su pensamiento, ya que sus trabajos reflejan su estilo de pensamiento y su modo de conceptualizar el hombre y la sociedad. Lo que sí se puede hacer es un trabajo que trate de incidir en las implicaciones sociales de dicho pensamiento.

El hecho de que "no se precisa ser experto en psicología, filosofía o ciencias sociales", comienza a complicar las cosas porque el tener "cierta cultura" ¿le permite darse cuenta de que el psicoanálisis, por sí mismo, no constituye toda la ciencia psicológica? ¿De que existe un gran problema teórico-práctico, cuando en filosofía se oscila entre un modo idealista y otro materialista de pensamiento? ¿De las limitaciones que encierra un "método" que pretende statu-

diar y explicar aspectos de la realidad social, haciendo reduccionismo psicológico y, por tanto, tomando una posición ahístorica.

Si uno está interesado en cualquiera de las disciplinas mencionadas anteriormente, podrá darse cuenta de que lo anterior, no sólo puede encontrar eco en las personas lectoras de "Best-Sellers", que lo mismo leen "El vendedor más grande del mundo" de O.G. Mandino, "The Scientology" de L.R. Hubbard o "La Revolución de la Esperanza" de Fromm, para tratar de encontrar el cambio interno, "...para llegar hacerse más responsables y capaces de construir un mundo mejor". (Vogdrow, A. 1977, p. 222 ss.). Los hay también quienes sin ser personas con "cierta cultura", ni lectores de "Best-Sellers" sino que por el contrario se consideraran "especialistas" o expertos en psicología, filosofía o ciencias sociales", declaran cosas como las siguientes:

"Si hubiera de escogerse una sola obra que pudiera traer de vuelta al hombre a el mismo, este libro -Anatomía de la Destructividad Humana- podría calificar para tal milagro".

(Millán, S. op. cit., citando palabras textuales de LeVís Nunford, p. 32)

Ante esto se hace patente la necesidad de elaborar un análisis de los aspectos, a nuestro modo de ver, más importantes en la concepción frommiana del hombre, para la cual existen dos opciones inmediatas; Marxismo y Psicoanálisis. Estas posiciones se presentan en forma inmediata porque el pensamiento de Fromm se estructura principalmente, en torno a ellas.

Pensamos que la primera es más viable, ya que hacerlo por el lado del psicoanálisis sería muy limitante y nos conduciría a especulaciones sin fin. Además de que nos meteríamos a terrenos que, a menos que uno sea psicoanalista o "Psicólogo con orientación psicoanalítica", son prohibidos para todos aquellos que no entendemos (o no queremos entender) la "cientificidad del Psicoanalista".

También nos buscaríamos problema con un grupo numeroso de compañeros del "ámbito" (clínico), por lo que será mejor que los aspectos psicoanalíticos de la teoría de Fromm queden de taren para los "pre-historiadores de la Psicología", los "Freudianos" o para los "psicoanalistas" (Vr. Gr. Announ, P.L. 1982)

Hacer un análisis desde la perspectiva marxista es más enriquecedor, aunque también más arduo, porque permite ubicar al objeto de análisis en una relación objetiva y directa con sus determinantes externos, esto permitirá enmarcar el contexto en el que se desarrolla la concepción frommiana del hombre. Otro punto en favor de esta elección es que el mismo Fromm, junto con otros teóricos occidentales como son: S. Bernfeld, O. Fenichel, W. Reich, G. Politzer, por nombrar algunos, reconoce la importancia del marxismo para la construcción de una "Teoría Científica de la Psicología", en algunos de sus trabajos enfatiza principalmente que:

-Marx es una figura de significación histórica, con la que Freud no puede compararse. (Fromm, E. 1981b)

-Que los fundamentos de una Psicología, se encuentran contenidos en los escritos de Marx. (Fromm, E. 1971b; 1971c; 1982b; 1975c; 1979b.)

El problema en Fromm no fue haberse remitido a Marx, sino haber ignorado algunas premisas fundamentales. (oposición materialismo-idealismo, lucha de clases, que el marxismo no es una antropología, etc.), y malinterpretar otras para tratar de acomodarlo al "marxismo" a su sistema psicoanalítico, actualizado y sin aparente contradicción. Malinterpretó la relación Psicología-Marxismo, ya que si bien en los escritos de Marx se encuentran implícitos o explícitos los fundamentos para una teoría psicológica, ésta no estaba acabada, sino solamente esbozada y había que desarrollarla con base en el materialismo histórico y no solamente intentar acomodarlo al marxismo (distorsionando) a una "teoría" ya establecida, como lo era el psicoanálisis. (Concretamente este ha sido el caso de Fromm y Reich, por otros. También ha habido intentos reivindicatorios,

en donde se quiere reivindicar tanto al marxismo como al psicoanálisis para ac-  
modarlos en una "teoría coherente y revolucionaria", tal es el caso de Marcuse  
y Michael Schneider. (1979)

De lo anteriormente expuesto se deriva la Hipótesis General de este trabajo,  
misma que trataremos de comprobar conforme lo vayamos desarrollando.

"Fromm ante la imposibilidad de llegar a la fusión entre  
el pensamiento de Marx y Freud, desarrolla una teoría que  
lejos de aportar una salida fundamentada en la realidad  
objetiva de la problemática humana, plantea una salida  
idealista y en ciertos momentos plagada de mispicismo.  
Todo esto lo lleva a elaborar una concepción del hombre  
en la que éste aparece más determinado por aspectos psi-  
quicos que por aspectos sociohistóricos".

Para abordar el problema utilizaremos el método de análisis y síntesis de los  
conceptos más importantes de Fromm, que para este trabajo creemos necesarios. -  
para después cotejarlos con conceptos y categorías tanto de Marx y Engels como  
de otros autores marxistas.

## SOBRE LOS ANTECEDENTES

Aunque posee toda una tradición histórica la psicología comienza a concretarse como disciplina científica a fines del siglo pasado y en los comienzos del presente, época en la cual, junto con el desarrollo científico-técnico, se va haciendo patente la necesidad de reconsiderar el objeto y el método de la psicología debido a las limitaciones de la psicología empírica. Ante esta necesidad van a surgir distintas corrientes de pensamiento psicológico: la reflexología, la reactivología, el conductismo, el genicismo, el freudismo, etc.

Dentro de este estado de cosas sin duda alguna la corriente que más discusiones y discrepancias ha causado hasta hoy es el freudismo, ya que éste no solamente proponía una nueva interpretación de los fenómenos psíquicos, mediante un método terapéutico estructurado en una forma coherente con su esquema teórico, también proponía una nueva forma de interpretar al hombre y su mundo, aspecto que conforme se fue desarrollando la teoría tomó un lugar preponderante relegando a segundo término el aspecto terapéutico.

Sigmund Freud plantaba la creación de una "psicología dinámica" a partir de las influencias que en él habían ejercido Ernst Brücke, creador de la fisiología dinámica; Jean Charcot, creador del tratamiento hipnótico en la histeria; Joseph Breuer, creador de la técnica catártica; Charles Darwin, que a partir de su teoría de la evolución proponía el estudio del hombre desde perspectivas naturalistas; también recupera, en cierta forma, las influencias de los estudios psicofísicos de Weber y Fechner.

Freud creó un nuevo método, para estudiar las transformaciones e intercambio de energía de la personalidad, para lo cual se apoyaba en un primer esquema que dividía a la psique en tres niveles:

INCONSCIENTE: Que es la sede de la energía instintiva, sexual, que se manifiesta en la conducta humana.

## CAPÍTULO II

" LOS ANTECEDENTES Y DESARROLLO DE LA OBRA DE FREUD,

EN RELACION CON OTRAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO "

**PRECONSCIENTE:** Que acumula el contenido psíquico que no es consciente, pero que en un momento determinado se pugna de hacer consciente.

**CONCIENCIA:** Que se halla en antagonismo con los contenidos inconscientes, los que se tienen que reprimir dada su orientación sexual.

"Este esquema se aplicó a la explicación de hechos clínicos: síntomas de histeria, olvido de acontecimientos traumáticos, etc. Luego se recurrió a él para explicar algunas manifestaciones corrientes de la vida psíquica: sueños, lagunas, errores de escritura y de memoria, chistes, etc."

(Voroshevsky, M.G., 198). p.208).

Asimismo enunció su teoría del desarrollo psicosexual en donde el eje en el que gira todo el desarrollo es el complejo de Edipo, en la obra en donde da a conocer esta teoría, "Tres ensayos para una teoría sexual", se muestra en forma abierta su tendencia pansexualista. Esta teoría, aunque muestra cierta coherencia interna, no fue enunciada con base en hechos comprobables, sino que es producto de una serie de reflexiones que lo único que demotan es una tendencia a la especulación, sexualizada, en torno a la interpretación de los mitos.

Este esquema lo siguió desarrollando hasta principios de los años 20's, época en la cual el impacto de la Primera Guerra Mundial y los cambios sociopolíticos resultantes ya no podían ser explicados por este esquema de pensamiento.

Ante esto Freud se ve en la necesidad de reformular su teoría, en lo que ha dado en llamarse la "segunda tópica" Freud ya no habla de los niveles antes citados, ahora va a hablar de "tres componentes fundamentales" del aparato psíquico:

**ELLO:** También conocido como ID; "La función del ello es encargarse de la descarga de cantidades de excitación (energía o tensión)

que se liberan en el organismo mediante estímulos internos o externos" (Hall, C.S., 1978, p.25), de esta función se deriva el principio del placer, según el psicoanálisis esta instancia no guarda contacto con la realidad exterior.

**YO:** Al que también se conoce como EGO, es la instancia encargada de establecer el contacto con el mundo exterior y se rige por el principio de realidad. "El Yo es, ante todo, un ser copóreo y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie".

(Freud, S. "El Yo y el Ello", O.C., t.III, p.2709).

**SUPER YO:** También llamado SUPER EGO, "La tercera institución fundamental de la personalidad, el super yo, es la parte moral o judicial de la personalidad. Representa lo ideal más bien que lo real y pugna por la perfección antes que por el placer o la realidad" (Hall, C.S., op cit.). Este va a desarrollar una labor censora.

Aparte de los instintos sexuales y de autoconservación Freud "descubre" un tercero, el "instinto de muerte", por medio del cual va a estructurar una visión fatalista del hombre, ya que a partir de dicho instinto la agresión ya no será vista como un producto sociocultural, sino como algo inherente al individuo humano.

Este esquema tiene un trasfondo tensional, debido a la relación siempre conflictiva entre Ello-Yo-Super Yo y la realidad exterior, además los niveles a los que hacía mención no corresponden a la realidad ya que; el ello, que pretendía representar el nivel biológico se reducía a la energía libidinal y se le asignaba de la relación con el "mundo exterior"; el super yo, que consti-

tuye, según Freud, el aspecto social de la personalidad se reduce a un origen y existencia puramente sexual y conflictivo, el conflicto en la relación paterna como consecuencia de la conflictiva edípica, lo que viene a dejar de lado todo el aspecto sociohistórico y cultural de las normas morales. La peor parte en toda esta maraña teórica se la lleva el Yo, ya que solamente aparece como el botón mediador entre las tendencias inconscientes, el principio de realidad y el super yo, lo que nos pone ante una concepción del yo que niega la posible autonomía y la capacidad reflexiva de éste. Lo anterior nos lo deja en claro el mismo Freud cuando en "El Yo y el Ello" nos dice:

"El yo progresa desde la percepción de los instintos hasta su dominio, y desde la obediencia a los instintos hasta su coerción. (...) por otra parte el yo aparece sometido a tres distintos peligros, con sus respectivos tipos de angustia: el mundo exterior, la libido del yo y el rigor del superyo."

(Freud, S. op. cit. pp. 2726-2728).

A grandes rasgos este es el esquema del psicoanálisis, mismo que habiendo tenido su origen como método terapéutico dió el salto a teoría filosófica, o como diría acertadamente Merani:

"El psicoanálisis, doctrina que describe un lado de la vida psíquica, se transforma así en interpretación y explicación por excelencia de toda la vida psíquica, en la psicología por excelencia; más aún, es una metapsicología: una filosofía y praxis del existir."

(Merani, A. 1982b, p. 600)

La inconsistencia del freudismo se ha visto más directamente en los intentos por actualizarlo, por la mayoría de los seguidores de Freud, como serían

como serían los intentos de C.G. Jung, A. Adler, S. Stekel, O. Fenichel, A. Freud, etc., lo que ha dado pie a la aseveración de Tarashevsky en el siguiente sentido:

"A menudo los defectos de una teoría, la debilidad de su potencial ideológico, se ponen de manifiesto con toda evidencia cuando sus partidarios procuran llenar las lagunas de la variante inicial, 'clásica', con nuevas representaciones con el fin de poner dicha variante en consonancia con los progresos del saber y con las exigencias de la época".

(Op. cit. p. 217)

Lo anterior es fácil de comprobar si consideramos que ante el avance científico-técnico y los cambios sociales que éste acarrea, el freudismo no podía permanecer inmutable, por lo que a fines de los años veinte y principios de los treinta comienza a conocerse un movimiento, constituido por psicoanalistas de la "segunda generación", que por razones "prácticas" van a desarrollar un "nuevo enfoque" del freudismo principalmente en los E.U. y Alemania. Dicha corriente se conoce en la actualidad como neofreudismo.

En círculos psicoanalíticos se ha dicho que el neofreudismo surge como "Proceso natural" del desarrollo del psicoanálisis, pero en realidad parece ser otro el motivo. En la época en la que comienza a conocerse esta corriente se presentan nuevos cambios económicos, sociales, políticos, culturales, etc., ante los cuales las explicaciones "ortodoxas", no ofrecen respuestas convincentes a la problemática inmediata, por lo que había que "actualizar" la teoría.

Además los descubrimientos antropológicos de la época van a demostrar lo absurdo que resulta la pretendida universalidad de algunos supuestos freudianos



(instinto de muerte, pulsiones sexuales, fases del desarrollo psicosexual y el complejo de Edipo).

En Europa se presentaba una conexión total como consecuencia del fascismo y los movimientos de masas que este provocó, por lo que ya no era posible explicar mediante los postulados psicoanalíticos la fuente de los conflictos humanos y, mucho menos, los cambios sociales cuando se advertía que la irracionalidad no era consecuencia de instintos sexuales reprimidos, sino que respondía en gran parte a los intereses económicos que se encontraban en juego y que para su conquista en Europa y particularmente en Italia y la zona austroalemana se imponía un régimen de terror, de persecución y de prohibición y quemar de obras de autores no arjos. Bajo este estado de cosas muchos psicoanalistas tienen que abandonar sus lugares de origen, al menos los que contaban con relaciones en el exterior, la opción más viable y segura eran los E.U. ya que en la URSS el psicoanálisis había sido prescrito por anticientífico.

El nuevo éxodo de los psicoanalistas a la "tierra prometida" marcaría en forma determinante un nuevo rumbo en la orientación del psicoanálisis ya que en los E.U., lo mismo que en Europa, se presentaban fenómenos sociales (conmoción económica, huelgas, movimientos reformistas y antiracistas, etc.) cuyas cuestiones subjetivas era necesario explicar por otro medio que no fuera el conductismo o el neoconductismo, debido a que estos aparte de ya no responder a los intereses de la sociedad industrial tampoco aportaba mucho al conocimiento y explicación de la vida interior de los individuos que la formaban.

"El condicionamiento no bastaba para tomar ese reducto - el de la conciencia y la vida individual-, el usufructo del individuo tenía un límite que estaba representado por la conciencia. Tomar por asalto ese baluarte, desmantelarlo por la propaganda, las relaciones públicas y

las comunicaciones, hacer que el hombre además de conducirse como apéndice, pensara como tal, que la conciencia crítica dejara de funcionar, era un anhelo que en el psicoanálisis encontró su instrumento." (Idea.)

Con esto el psicoanálisis se constituía como la opción salvadora del sistema imperialista en formación, ya que aparte de ser una mercancía muy atractiva (su pansexualismo era aplicable lo mismo a las artes que a la interpretación y manejo social), aportaba la explicación "científica" de los conflictos humanos, que más que ser reacciones por la creciente inseguridad provocada por la situación socioeconómica de la época, eran provocados por "el fracaso en la representación de tendencias instintivas inconscientes". Con esto el psicoanálisis cumplía dos objetivos, el primero, dar un paliativo a la crisis socioeconómica, haciendo que sus efectos fueran explicados con base en supuestos "conflictos individuales internos", volcando a la gente al análisis del sí mismo, para evitar el cuestionamiento de las causas reales que determinaban sus condiciones de vida, el segundo, en íntima relación con el primero aseguraba el no cuestionamiento del sistema por medio de la afirmación de que la inestabilidad social se debía a factores "libidinales inconscientes" que eran reprimidos por la misma sociedad (y por tanto la revolución debía ser psicosexual y no social), y que dicha inestabilidad no respondía a cuestiones tales como la repartición de los mercados a partir de la primera guerra mundial, los desastrosos intentos por superar la fase depresiva del ciclo económico, a costa de la clase trabajadora, la desintegración del sistema colonial o al fomento del armamentismo, "... y otros gastos improductivos, sobre todo a preparar la segunda guerra mundial como única salida a la crisis, la que se acentuó en 1920-21, 1929-33 y 1937-38 como nunca antes." (Aguilar, A. 1979 p. 118., este último aspecto, la guerra, se explicaba por la existencia de un "instinto de muerte" en el caso de los or-

totalmente o por la "necesidad de autocastigo" o "tendencias sadomasoquistas", en el caso de los neofreudianos.

Este es el estado de cosas en el que se va a desarrollar el neofreudismo cuyos principales exponentes son Karen Horner, Harry Stack Sullivan y Erich Fromm, con ellos el psicoanálisis va ir tomando tendencias socializadoras en distintos grados.

En lo referente al origen de esta corriente Boshvich (1981), nos dice lo siguiente:

"Algunos Psicólogos (Hall / Lacey) ven la causa de que el neofreudismo contemporáneo hiciera una tentativa de incorporar al psicoanálisis el enfoque social de los conflictos humanos en la influencia que sobre él han ejercido las ciencias sociales en rápido desarrollo y en particular la psicología.

"Otros (...) se inclinan a examinar este viraje como un tributo a la moda, como una concesión a la opinión social, y sobre esta base niega la realidad de tal viraje; ellos examinan las posiciones de los neofreudianos acerca del condicionamiento social de la Psiquis como una simple declaración, que no aporta nada a la comprensión de la naturaleza social de la personalidad humana.

"Es evidente que ambas circunstancias - el desarrollo de psicología social y las exigencias de la opinión social - han influido realmente sobre el neofreudismo, pero no han sido determinantes.

"Fueron fundamentalmente los hechos (clínicos) los que obligaron a los psicoanalistas contemporáneos a dirigirse nueva-

mente al análisis de las 'relaciones interpersonales' y a reconocer la importancia del medio social".

(Idem, pp. 58-59)

Esta autora también señala que la comprensión que los neofreudianos tuvieron de los conflictos del hombre consigo mismo, con sus aspiraciones, con la sobrevaloración o subvaloración de su personalidad surgieron las concepciones de la personalidad más interesantes y más ricas del psicoanálisis.

Las consideraciones anteriores nos llevan necesariamente, a hacer notar las innovaciones que el neofreudismo le hacía al psicoanálisis ortodoxo, y que eran principalmente: la importancia otorgada al medio social y no a la "libido", el considerar que la agresividad humana no es producida por un "instinto de muerte" si no por factores sociales que condicionan la deformación de las relaciones humanas, pero aun a pesar de esto, que de hecho es importante, los neofreudianos aunque desechan algunos postulados ortodoxos (instintos, desarrollo psicosexual, complejo de Edipo), caían en el mismo error que Freud, al creer que las fuerzas que motivan la actividad del hombre eran inconscientes, relegaban la conciencia a segundo término.

"... Al negarse por completo o en parte a reconocer el papel dominante de la libido, comenzaron a buscar un sustituto social a dichas inclinaciones (instintivas). En lugar de comprender la especificidad de las necesidades humanas y cómo bajo de influencia de la sociedad las propias necesidades varían y se desarrollan, los psicoanalistas contemporáneos bajaron las necesidades humanas a la categoría de formaciones híbridas - sociales por su origen, pero instintivas por el carácter de su existencia y por el modo de acción. Por esto precisamente es que no pudieron llevar hasta sus últimas con-

secuencias la tesis propuesta por ellos acerca de la influencia determinante del medio social sobre el hombre" (Bozhovitch, op. cit. p.64).

Lo anterior constituye, en parte, el obstáculo que los neofreudianos no pudieron salvar y que condenó a sus trabajos a quedar como meros intentos para la construcción de teoría de psicosocial que fuera consecuente con la realidad objetiva y los hechos históricos.

El neofreudismo resultó ser en esencia una determinada concepción del contexto psicosocial en el que vive la persona y no una teoría nueva por sus principios sobre su conducta. La estructura de sus motivaciones y su dinámica, fue solamente el intento de adaptar el psicoanálisis a los requerimientos de la sociedad de consumo.

Dentro de este movimiento se va a destacar la obra de Erich Fromm, misma que se distingue por ser la más elaborada en lo referente a la relación individuo-sociedad, por la investigación empírica realizada para comprobar sus posiciones teóricas, por su énfasis en el estudio del carácter social, la situación humana y por proponer alternativas para la solución de la problemática humana, alternativas que en algunos momentos resultan ingenuas y superficiales, debido principalmente a que no toman en cuenta, con la debida importancia, los factores históricos y socioeconómicos, que en la determinación de dicha problemática juegan un papel primordial junto con los factores psicológicos.

Pero ¿Quién era Fromm? ¿Qué lo llevó a desarrollar su enfoque "sociopsicoanalítico"? ¿Cómo lo desarrolló? ¿Cuáles son las coincidencias y discrepancias con las que se encuentra? ¿Cuáles son los fines que persigue? Son algunas de las interrogantes que trataremos de abordar.

Proveniente de una familia judía ortodoxa (no asimilada) Fromm nació en Francfort del Meno el 23 de marzo de 1900, siendo hijo único su infancia y su juventud van a transcurrir dentro de una formación religiosa muy rígida, cosa que, aunque posteriormente niegue, va a determinar la dirección de su pensamiento. Aunado a la ortodoxia en su formación religiosa Fromm va a crecer en el seno de una sociedad en la cual las manifestaciones de antisemitismo no eran del todo extrañas, sobre todo cuando se trataba de judíos "no asimilados".

Lo anterior provocará en Fromm lo que el mismo llamará más tarde un "alijamiento emocional". Debido a lo cual su soledad la va a volcar en "el estudio de los libros sagrados" y en las promesas de éstos de una paz y hermandad universales.

"Probablemente la razón inmediata para estar nosotros en la idea de la paz y el internacionalismo radique en la situación en que me encontraba: un niño judío en un ambiente cristiano, viviendo episodios transitorios de anti-semitismo, pero, más importantes aún, una sensación de extrañamiento y sentimiento de casta quizá mucho más, debido a que tenía un deseo apremiante de trascender el alijamiento emocional de un muchacho voluntario y aislado; ¿Que podía ser más emocionante y hermoso para mí que la visión profética de paz y hermandad universales?" (Fromm, E. 1971b, p.13)

Con el advenimiento de la Primera Guerra Mundial, 1914, el panorama mundial se le empieza a complicar, con el fin de la llamada "paz armada" (1871-1914) y debido a los intereses expansionistas de Alemania, Francia e Inglaterra, se desataba una guerra que duraría más de cuatro años, cosa que despertaría en Fromm un interés por la irracionalidad, por explicarse "por qué los hombres

Los hombres que luchaban permitiesen ser asesinados sin más propósito que ganar un palmo de terreno y alagar la vanidad de unos cuantos jefes.

Aunque Fromm proponía que la guerra era "resultado de determinados acontecimientos sociales y políticos que respondían a sus propias leyes" y que si se conocían tales leyes podrían evitarse y comprenderse, la influencia de su formación socialista no le permitía ver que la causa de la irracionalidad: "el deseo de fama", el "halago de la vanidad" y el "permitir ser asesinado" no era inherente al hombre, sino que era producto de un manejo que respondía a intereses económicos y políticos. En su intento por explicar la irracionalidad y las leyes de la sociedad Fromm va a recurrir a Freud y a Marx, respectivamente; al primero porque va a constituir la opción más directa, y más de moda, para buscar la explicación de los factores subjetivos de los individuos y de la sociedad, al segundo porque en sus escritos enunciaba las leyes del desarrollo social. A partir de aquí, y durante el desarrollo posterior de su obra, Fromm tratará de llegar a una "síntesis" del pensamiento de estos dos autores; aún a pesar de la contraposición existente entre materialismo mecanicista-materialismo histórico.

Debe hacer notar que, además de lo anterior, en la década de los años veinte se presentaban condiciones históricas que si no eran tratadas de una forma objetiva podían provocar, como fue en efecto, tendencias reformistas y revisionistas al interior del movimiento marxista internacional, algunas de estas condiciones fueron:

1.- a pesar del triunfo de la revolución bolchevique en la URSS y de que ésta se constituyera en la esperanza de un cambio socialista en Europa, esta aspiración se vio debilitada por una guerra civil interna (1918-1922), una intervención extranjera y el bloqueo imperialista que padecieron los soviéticos.

Lo anterior condicionó que, fuera de la Unión Soviética, el movimiento marxista frenara su obra crítica, a excepción de Lukács, Korsch y Gramsci, lo que a su vez provocó que en los años posteriores se presentaran tendencias a la "revisión" y "complementación" del pensamiento marxista, cosa que se vio agravada con las medidas adoptadas por Stalin a partir de su acceso a la dirección del PCUS en 1927.

En síntesis, con el aislamiento de la URSS del resto de Europa, el capitalismo demostraba su poderío y, al mismo tiempo, condenaba a los grupos marxistas centro-europeos a desaparecer o bien, lo peor, al reformismo.

En 1920 Fromm junto con Leo Löwenthal, Martin Buber, Franz Rosenzweig y Ernst Simon funda la "Freies Jüdisches Lehrhaus" "Casa de la libre enseñanza judía", con la intención de estudiar la doctrina judía en torno al rabí Nahemai A. Nobel. Posteriormente, en 1923, va a ingresar al Instituto Psicoanalítico de Berlín, aquí estudiará psicoanálisis bajo la dirección de Teodor Reik, quien lo va a influenciar para que posteriormente elabore su obra "El Dogma de Cristo", siendo analizado por Hans Sachs Fromm por "los atributos exteriores de su ortodoxia", sin embargo a lo largo de su obra se manifestará una actitud de religiosidad o como Martin Jay lo ha llamado "una vaga trascendencia sin Dios", así como un moralismo y un naturalismo creciente, "comprometido con el rescate de los valores humanos".

Por esta época también se daba un movimiento irracional al interior del movimiento psicoanalítico alemán, como consecuencia de esto y por sugerencia de Max Wertheimer, Karl Landauer va a fundar el 16 de febrero de 1929 el "Instituto Psicoanalítico de Frankfurt", que era una rama de la recién formada organización del grupo de estudios psicoanalíticos de Alemania del sur, Heidelberg, a este instituto que era el primero de su tipo en vincularse con una universidad alemana fueron invitados Fromm, Heinrich, Meng y Frieda Fromm-Reichman (con quien se había casado el 16 de junio de 1925). Aquí se va a establecer el primer antecedente di-

recto de su obra posterior; dicta su primer curso titulado "Die Anwendung der Psychoanalyse auf Soziologie und Religionswissenschaft" (la aplicación del psicoanálisis a la sociología y la ciencia de la religión). En esta misma época (1929) el mundo capitalista sufría una de las más graves crisis económicas de su historia y las contradicciones sociales, aunque se intentaba, no podían ser explicadas por la conflictiva épica de la gente, ante esto el psicoanálisis necesitaba "actualizarse", adoptar una terminología más socializada, más acorde con los problemas que se manifestaban, máxime que se le consideraba, según los marxistas occidentales, la teoría psicológica que podría explicar los aspectos "subjetivos de la revolución", era el momento oportuno para intentar una "fusión" entre el pensamiento de Freud y Marx. Oportuno porque tomaba como base "los aspectos olvidados por Freud y Marx" para explicar por ejemplo el fascismo, también porque por medio de éste se adoptaba una "posición crítica" ante la creciente "Stalinización Soviética" y se daría una "explicación veraz y científica a los fenómenos del autoritarismo".

En cierta forma hacer esto garantizaba cierta comodidad ya que, por un lado se hacía una crítica, a distancia, del "absolutismo soviético" y también del fascismo, este último al bien se había consolidado en Italia (1926), en Alemania no era muy "probable" en 1929, por otro lado esta "crítica" se hacía sin ninguna exigencia partidista ya que a excepción de Reich que era miembro del Partido Comunista Alemán, del que fué expulsado posteriormente, Fromm y los otros freudomarxistas eran "apolíticos" complementándose éste con la oposición al "pavlovismo ortodoxo y antimarxista", que servía :

"para provocar un 'reforzamiento' de la represión sexual y del puritanismo".

(Gómezjara, op. cit. citando a Pacheco Reyes p. 41)

Así tenemos que Fromm va a comenzar a desarrollar una "teoría radical" que va a tener las características que esa época va a infringir a su marxismo; el revi-

sionismo, como consecuencia de la separación entre teoría y práctica.

#### EL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE FRANKFURT Y LAS PRIMERAS CONTRIBUCIONES.

Dentro de lo que pudiéramos llamar (en forma arbitraria) la primera etapa del pensamiento de Fromm (1920-1939), se va a destacar su trabajo en el "Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt" (1931-39), este instituto se creó en 1922 como consecuencia de la renouata a la invitación que se hizo a los teóricos marxistas más destacados de la época, para la celebración de la "Erste Marxistische Arbeitswoche" (primera semana de trabajo marxista).

Esencialmente lo que se buscaba con la creación del instituto era la independencia financiera e intelectual y la ausencia de todo compromiso con grupos políticos. La independencia financiera se logró con el apoyo por parte de la universidad de Frankfurt y la ayuda económica del padre de Felix Weil, Hermann Weil, (a este último se le argumentaba que la creación del instituto respondía a la necesidad de estudiar el antisemitismo en Alemania, cosa que solamente podrán hacer en la década de los 40's en E.U., bajo el financiamiento de la "American Jewish Comitee").

A pesar de la intención de mantener al Instituto, como lo denomina Jay, al margen de cuestiones partidarias se aceptó el trabajo "apolítico" de algunos miembros que alguna vez tuvieron lazos con el partido comunista, como en el caso de Karl August Wittfogel, Franz Borkenau y Julian Gouperz, así mismo en los inicios se aceptaron las colaboraciones de militantes como: Georg Lukacs (dirigente del PC húngaro), Henryk Grossman (miembro del PC polaco), Karl Korah (miembro y diputado del PC alemán) y Konstantin Zetkin (hijo de Clara Zetkin, dirigente socialista).

En su primera etapa 1923-1930, el Instituto hizo lo que se considera su aportación al marxismo; su director Carl Grünberg colaboró con el Instituto Marx-Engels

de Moscú (dirigido por Riazanov), enviando material de archivo para la elaboración de los "Marx-Engels Gesamtausgabe" (MEGA), que es la primera edición científica de la obra de Marx y Engels, también patrocinó la obra más importante de esos años sobre teoría económica marxista, "La ley de acumulación y del derrumbe del sistema capitalista" de Grossman. Esta era producto de una serie de conferencias dictadas entre 1926-27 en el Institut, y que fue publicada en la época de la gran depresión (1929).

La orientación en el estudio de la estructura económica de la sociedad va a verse interrumpida con la renuncia de Grünberg a la dirección del Institut. En julio de 1930, después de la dirección interina de Friedrich Pollock, Max Horkheimer asumió la dirección del Institut y con esto se marcaba un viraje en la orientación de éste; ahora el interés se desplazaba al estudio de la "superestructura cultural de la sociedad", al estudio de la historia de la filosofía social y al trabajo empírico que "enriqueciera y suplementara" una teoría materialista "sustitutiva" de la filosofía social tradicional, para apoyar esto Horkheimer anunció como primer trabajo del Institut bajo su dirección:

"... un estudio de las actitudes de los obreros y empleados frente a una diversidad de cuestiones en Alemania y el resto de la Europa desarrollada. Sus métodos incluirían el empleo de estadísticas públicas y cuestionarios respaldados por una interpretación económica, psicológica y sociológica de los datos".  
(idem, p.39)

Para esto se necesitaba la colaboración de algunos psicoanalistas para la elaboración de la interpretación psicológica. Por mediación de Leo Löwenthal, con quien ya había tenido contacto en 1916 y 1920 debido a su ortodoxia judía, Fromm ingresó al Institut, junto con Karl Landauer y Heinrich Meng.  
Desde el principio Fromm se va a distinguir de los otros por su interés en las

"cuestiones sociales del psicoanálisis", Landauer y Meng se enfocaban más a aspectos de higiene mental, esto provocó que Horkheimer se inclinara más por Fromm. El primer trabajo asignado a Fromm fue la dirección de un estudio sobre "La mentalidad de los trabajadores de la república de Weimar", con este trabajo se pretendía el análisis de los "factores subjetivos" de la renuencia del proletariado y la persistencia de formas sociales, cuando su necesidad objetiva había pasado. Dicho trabajo consistió en cuestionarios (de tres mil se recuperaron setecientos), en los que se abordan temas; la educación de los niños, la racionalización de la industria, la posibilidad de evitar una nueva guerra y la ubicación del poder del Estado. Este cuestionario se "interpretó" por medio de la técnica del psicoanálisis:

"... asociación libre y mediante el análisis de palabras 'clave' o conductas recurrentes, se buscaba el acceso a la realidad oculta, bajo el contenido manifiesto de las respuestas."  
(idem, p.199)

Aunque Fromm se basó en un cuestionario elaborado por Adolf Levenstein en una carta que le envía a Jay niega la importancia de este modelo. Los resultados que se obtuvieron eran los siguientes:

- el 10% presentaban rasgos de carácter autoritario;
- el 15% mostraba compromiso psicológico con objetivos antiautoritarios, y
- la gran mayoría era "altamente ambivalente".

En general, las entrevistas descubrieron una amplia discrepancia entre las creencias declaradas y los rasgos de personalidad, esto fue una de las razones por las que Horkheimer nunca aceptó la publicación de este trabajo, ya que sus conclusiones no podían generalizarse. Aparte de esta "contribución empírica" Fromm publicó una serie de artículos en "Zeitschrift für Sozialforschung" [ZfS (revista para la investigación social)]. Dada la importancia de estos artículos para el desarrollo

posterior de su pensamiento procederemos a citarlos, pero antes haremos mención a los artículos previos a la aparición de la ZIS:

"Psicoanálisis y Política publicado en 1931 y que según Jay "causó una discusión considerable en círculos psicoanalíticos".

La evolución del dogma de Cristo (Fromm, E. 1970), publicado originalmente en Viena en 1931, este ensayo se caracteriza principalmente por cuatro cuestiones:

- 1) Es su tentativa (aquel más atrevida de "socialmentar" a Freud con Marx, mediante un "análisis materialista del desarrollo histórico del dogma de Cristo".
- 2) Su adhesión al psicoanálisis ortodoxo y como consecuencia de esto su interpretación instintivista de la sociedad a la que le asigna un papel "representor". Debido al énfasis que pone en la "relación" con la autoridad, como consecuencia del conflicto edípico, al hacer el análisis de los cambios que ha sufrido la idea de Dios y la "hostilidad" de los cristianos hacia éste, dice que es consecuencia de la "hostilidad a la autoridad" que era sublimada de manera socialmente inofensiva. También propone que "la figura de Jesús sufre" se originó principalmente en "la necesidad de identificación" de las masas "sufrientes" lo que las hizo "pasivas y masoquistamente obedientes", así a pesar de tomar en cuenta factores socio-económicos e históricos, Fromm tiende a psicologizar el problema cuando afirma que:

"El este desarrollo hubiera tenido lugar en un individuo aislado, indicaría una enfermedad psíquica. Tiene embargo lugar a través de un período de siglos, y afecta no a la entera estructura psíquica de los individuos sino sólo a un segmento común a todos; no es expresión de una perturbación patológica sino más bien de adaptación a la situación social dada".

(Idem, p.104)

Con lo anterior Fromm ponía las bases para lo que posteriormente va a desarrollar con el nombre de "defecto socialmente modelado".

- 4) El reflejo de su formación religiosa y de su "fe mesiánica", que contradice la pretendida superación de su religiosidad, esto va a constituir uno de los motivos de su posterior alejamiento del Instituto.

Los trabajos que a continuación se citan fueron publicados originalmente en la ZIS, primero en Alemania y a partir del ascenso del nazismo en Francia.

"Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie", ZIS, I, 1/2, 1932; "Sobre el método y función de una psicología social analítica" (Fromm, E. 1970, pp. 166-200).

En este artículo Fromm trata de explicar por qué es, "al igual que el marxismo", de esencia materialista y por lo tanto debe de ubicarse "dentro de las ciencias naturales". Propone que el psicoanálisis "complemente al marxismo" ya que mediante su descubrimiento de que los instintos son la fuerza matriz del individuo tomando en cuenta que la sociedad está constituida por individuos, se completa en una psicología social que pueda constituir el eslabón faltante entre la "base socioeconómica y la superestructura ideológica".

Crítica a los psicoanalistas de no haber estudiado a fondo el papel de la familia como agente social y también los acusa de su tendencia a analogizar, con sus interpretaciones clínicas individuales, en lugar de analizar los fenómenos sociales. Haciendo una crítica a las interpretaciones que de Marx y su "psicología" hacen Russell, Hendrik de Man y Bernsteiz y partiendo de una serie de citas aisladas de los Manuscritos, la Ideología Alemana y el Capital, afirma que debido a que el psicoanálisis "ubica el aparato instintivo del hombre entre los factores que modifican el proceso social", este puede ayudar a un conocimiento más amplio de la "Naturalidad del Hombre", ya que por falta de una psicología "satisfactoria" Marx y Engels no pudieron explicar "cómo" la base material, se refleja en la cabeza y el corazón del hombre.

Afirma también que el psicoanálisis puede explicar el proceso de producción de una ideología "por medio de el estudio de la intensidad de la estructura libidinal de una sociedad", con ésto Fromm hace depender el proceso social de la "estructura libidinal", tanto que propone que si su usa el psicoanálisis para el estudio de la sociedad, ésto producirá un "refinamiento del método" (del materialismo histórico) lo que redundará en

"Un conocimiento más amplio de las fuerzas que operan en el proceso social y una mayor certeza en lo referente a entender el curso de la historia y a predecir los futuros sucesos históricos."

(idem, p.194)

En su siguiente artículo, titulado:

"Die Psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", ZfS, I, 1, 1932: "La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social" (idem, pp. 201-233).

Haciendo un recuento de la teoría del desarrollo psicosexual de Carl Abraham y Ernest Jones y aclarando que ésta debe "modificar" muchos puntos importantes e "introducir" muchos nuevos, Fromm propone el estudio del desarrollo del carácter y su base libidinal, muestra preferencia por el tipo "genital", al que asocia con "independencia, libertad y amabilidad", argumenta que tal estudio servirá para "explicar la función dinámica de fuerzas productivas" de dicha caracterología en la sociedad y que:

"También puede servir como punto de partida para una psicología social, que muestra cómo los rasgos de carácter comunes a la mayoría de los miembros de una sociedad son condicionados por la naturaleza intuitiva de ésta."

(idem, p.219)

Propone que la influencia social en la formación del carácter va más allá de la infancia, ya que su desarrollo implica, también, la adaptación de la estructura de la libido a una estructura social dada, en un intento por ejemplificar la aplicación de la caracterología freudiana a un "problema sociológico concreto" como es "el espíritu del capitalismo", concluye que los rasgos principales del "espíritu burgués capitalista" son:

- 1) La limitación del placer como fin en sí mismo (principalmente el placer sexual), por parte de la sociedad.
- 2) El retroceso respecto del amor, aduciendo que se pone más énfasis en el reunir, anexionar y poseer, cómo fines en sí mismos.
- 3) El acento en el "cumplimiento del deber", como valor más elevado.
- 4) El acento en el espíritu de orden y la exclusión de la compasión al prójimo, así como la intensificación de "la libido anal".

Al afirmar lo anterior Fromm está ignorando la importancia de los factores históricos, o al menos les resta importancia, así mismo asume la posición de la ortodoxia freudiana, en la que a la sociedad se la concibe como opuesta al individuo por su esencia represora, así mismo Fromm va a caer en el error de anglosajizar el desarrollo histórico de la sociedad con el desarrollo psicosexual propuesto por Freud.

Por esta misma época (1932) Fromm fue invitado por Karen Horney a impartir conferencias sobre psicoanálisis en el "Instituto Psicoanalítico de Chicago", aquel aceptó la invitación, que en principio era temporal, pero con el ascenso de Hitler al poder decide no regresar a Alemania, debido a lo anterior Fromm va a establecerse en Nueva York en 1934 y desde ahí va a lograr desarrollando su obra y colaborando con el Institut, que también ya se encontraba establecido en Nueva York, el artículo con el que Fromm continuará su colaboración será "Die Sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechts theorie", ZfS, III, 2, 1934;



"La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social".

(Fromm, E. 1971c, pp.129-165)

Jay (op. cit. p.165) hace notar que este artículo es consecuencia de el interés que en los años veinte despertó la obra de Johan Jacob Bachofen, antropólogo suizo del s.XIX, y de la "reconsideración" que de ésta se estaba dando en los círculos psicoanalíticos.

Haciendo un esbozo de estos trabajos Fromm intenta explicar por qué fueron acogidos tanto en los círculos burgueses como en los socialistas, para lo cual intenta hacer una crítica que entre otras cosas contempla el hecho de que las principales razones, por las que Bachofen "conquistó simpatías" en el campo conservador son:

1) El énfasis que ponía en las diferencias entre sexos, ya que éste "... ofrecía una fuerte atracción para los defensores del dominio de clase masculino jerárquico." (idem. p.139).

2) Que éste era resultado directo de la consolidación de la sociedad burguesa y de su nostalgia por el pasado.

Por el contrario, Fromm consideraba que las causas de que atrajera a los socialistas eran:

1) Que guardaba "su distancia emocional e ideológica respecto de la sociedad burguesa" y demostraba la relatividad de ésta.

2) Porque en la teoría de Bachofen sobre la sociedad matriarcal se manifiesta la preocupación por el bienestar material y la felicidad terrenal del hombre, hay democracia, la sexualidad no era presa del menosprecio cristiano y no hay propiedad privada.

3) Porque atacaba a la "moral que desprecia y reduce el valor del placer sexual" Fromm planteaba que la aceptación de ésta por los socialistas se debía a que si la sexualidad fuese permitida, esto conduciría necesariamente a crecientes exi-

gencias de satisfacción y felicidad "en otras zonas de la vida", en ésta se semeja a Reich y a Rohéim, que proponían la liberación sexual como pretexto para el cambio social.

4) Después de hacer una distinción entre los complejos "patricéntrico" y "matricéntrico", hace la aseveración de que "La base psíquica del programa social marxista fué predominantemente el complejo matricéntrico" (idem. p.164).

5) El capitalismo era claramente patriarcal, aunque paradójicamente había creado las bases para un "retorno" a una cultura "verdaderamente matriarcal".

Fromm concluye que el socialismo preserva la promesa de ese retorno. Así tenemos que, mediante una reconsideración de la obra de Bachofen, incluyéndole cuestiones sexuales y religiosas, Fromm va a comenzar a esbozar su particular punto de vista del socialismo.

El siguiente artículo de Fromm será:

"Die gesellschaftliche Zedingungheit der Psychoanalytischen Therapie", ZfS, IV, 3, 1933; "Las limitaciones sociales de la terapia psicoanalítica" (Jay, II, op. cit. pp.169ss).

En este artículo Fromm va a formular las causas de su desilusión hacia el freudismo:

1) "Freud, ... era un prisionero de la moralidad burguesa y de los valores patriarcales. El énfasis del psicoanálisis sobre las experiencias infantiles, ... servía para desviar la atención de la persona del análisis mismo. En un caso en que el analista compartiera no críticamente los valores de la sociedad y en el que los deseos y necesidades del paciente fueran contrarios a esos valores, el analista tendía a estimular la resistencia del paciente". (idem. p.169).

2) "Freud era un tipo patriarcal clásico, autoritario tanto con los estudiantes como con los pacientes. Como alternativas superiores a Freud, Fromm señala a Georg Groddeck y Sándor Ferenczi quienes en contraste con la "tolerancia inhumana", autoritaria, patricéntrica de Freud, ofrecían una terapia que iba más

alís del mismo objetivo de un ajuste a las inhumanidades morales de la sociedad contemporánea". (Idem, pp.169-170).

En 1936 apareció en París, después de cinco años de trabajo, la edición colectiva de los "Studien über Autorität und Familie" (Estudios sobre Autoridad y Familia), con esto se materializaba el intento del Institut de "hacer investigación empírica para el enriquecimiento, modificación y apoyo (aunque nunca verificación) de sus hipótesis especulativas", tal como Horkheimer lo declaró el día que tomó la dirección del Institut. Toda la información, como señala Jay (op. cit. p.211), se reunió en Europa por conducto de Andries Sternheim, director de la filial del Institut en Ginebra.

A frente le fue asignada la segunda parte de los Studien, que consistía en estudios empíricos y el "análisis psicológico" de la autoridad. Luv nos dice que en el análisis que hace Fromm se comienza a notar el cambio que se estaba dando en su orientación ortodoxa y su giro hacia un enfoque que va tomando encuesta, cada vez más, los factores sociales y se nota cierta ambivalencia hacia Freud, ya que aunque "Comenzaba por reconocer que la teoría de la psicología de las masas y del superyo de Freud eran el mejor punto de partida para un análisis psicológico general de la autoridad. Puntualizando esto sin embargo, Fromm rápidamente pasaba a señalar las limitaciones que advertía en la teoría psicoanalítica". (Idem, p. 214).

Entre otras señalaba que, Freud al analizar la "identificación" solamente se baso en el "complejo de Edipo" sin tomar en cuenta factores socioeconómicos, que también afectaban la relación de autoridad. Fromm también manifiesta su desacuerdo con la noción freudiana de que la "pérdida del yo" era la causa de que la gente se sometiera a la autoridad. Tampoco estaba dispuesto a aceptar un impulso innato a la subordinación, como postulaban McDougall o Vierkandt. Para él la causa era histórica y psicosexual, el sentido freudiano, Fromm veía

el carácter sadomasoquista en el núcleo de la personalidad autoritaria, además coincidía con Freud cuando afirmaba que sadismo y masoquismo eran "parte de un síndrome unificado de carácter", y que su aparición era más probable en sociedades autoritarias basadas en la jerarquía y la dependencia, de lo anterior Fromm va a enunciar una noción característica de su pensamiento de su tiempo, no solamente de la psicología analítica sino de las filosofías existencialistas, y que es, a saber, la tendencia a "derivar en forma negativa" de la supuesta liberación del individuo de su ansiedad "los placeres de la inferioridad".

Fromm concluye que existen dos tipos de reacción a la autoridad:

**Rebeliones** : que solamente eran el reemplazamiento de una "autoridad irracional por otra, este tipo de reacción es autodivertida, ya que el individuo por medio de estas, simplemente buscaba una nueva autoridad irracional a la cual amar".

**Revoluciones**: Eran el autentico cambio, pero que sin embargo eran menos frecuentes ya que se necesitaba un "verdadero "yo fuerte", para "resistir" a la autoridad "sadomasoquista irracional".

Con este trabajo Fromm daba una "nota optimista" al buscar reconciliar un "fuerte yo individual, una sexualidad genital heterosexual madura y una sociedad democrática, racional". Con esto las bases de la utopía se habian asentado.

Aunque las conclusiones a las que llegaban no solamente Fromm, sino los demás coautores de los Studien, en esa época eran poca discutidas, se necesitaba darle mayor peso a éstas, para lo cual se hizo un informe sobre la actividad empírica del Institut.

"Aunque fueran una fuente de retroceso y modificación, estas investigaciones nunca fueron realmente la justi-

función esencial para las especulaciones teóricas del Institut."

(Idem. p. 219)

A pesar del optimismo de Fromm sobre la validez de sus estudios Horkheimer reconocía que eran relativos debido a la inesperienza en ese campo y a las dificultades para responder a los cuestionarios, este trabajo tuvo más de experimento que de investigación empírica.

"No se consideró que los cuestionarios fueran bastante numerosos, (Horkheimer citando el trabajo de Fromm con los obreros alemanes), como para ser estadísticamente concluyentes. Estaban destinados sólo a mantenernos en contacto con los hechos de la vida cotidiana y a servir básicamente como material para conclusiones tipológicas" (Horkheimer citado por Jay, op. cit. p. 219)

Esto va a influir en la separación de Fromm del Institut. Después de esta colaboración, Fromm solamente va a escribir un artículo más titulado: "Zum Gefühl der Ohnmacht"; ZfS, VI, 1, 1937; "Sobre el sentimiento de impotencia" en este artículo Fromm "explora las consecuencias y causas del reciente sentimiento de impotencia", también parece ver que desarrolla su noción de los "síntomas de pasividad masoquista" y se enfoca a los aspectos "existencializados" de esta cuestión.

#### EL ROMPIMIENTO CON EL IISF

En 1939 Fromm se separa definitivamente del Institut, esta separación ya se había dejado ver en las diferencias teóricas y personales, principalmente el aspecto religioso, que se manifestaron entre Fromm y los otros miembros del Institut y condicionaron el alejamiento personal de éste con Horkheimer.

A pesar de que en alguna ocasión Horkheimer había mostrado interés por la "re-

visión" de los conceptos de Freud, hecha por Fromm, como por ejemplo: la actitud hacia el instinto de muerte, la posibilidad de "fusión", entre marxismo y psicoanálisis para explicar la realidad social y su "subjectividad", tal como el mismo Horkheimer lo había planteado en 1932 en su artículo "Historia y Psicología", en los últimos años de la década de los 30 la distinción entre patriarcalo y matriarcalo, por ejemplo, no era plenamente aceptada por los otros miembros del Institut así como tampoco fue aceptada su noción del Freud representante del pensamiento patriarcal.

En una entrevista que tuvo Fromm con Martin Jay en Nueva York (Dic. 1968).

"Al recordar la ruptura Fromm la recuerda como provocada por el hecho de que Horkheimer hubiera descubierto un "Freud más revolucionario".

(Idem. p. 175)

Así mismo Horkheimer pensaba que como Freud hablaba de sexualidad era más materialista que Fromm, este juicio lo comparte con Robinson, quien en su libro "La Izquierda Freudiana", argumenta que Fromm no es "radical" porque a diferencia de Reich, Fromm y Marcuse, no toma en cuenta los factores sexuales en el desarrollo de su teoría. Esto ejerció un gran peso, si tomamos en cuenta que para esta época (1939) se estaba dando un retorno, en el seno del Institut, a la ortodoxia freudiana lo que provocó una serie de críticas al revisionismo freudiano, (no tomar en cuenta las experiencias infantiles para explicar el carácter, su creciente moralismo, etc.)

Para Jay, esta primacía de Freud sobre "las ilusiones armonizadoras de los revisionistas", radica en el hecho de que en esa época las contradicciones sociales parecían insalvables y "las antinomias del pensamiento de Freud, aparecían como el baluarte necesario" para superarlas.

De esta forma se cerraba una etapa del desarrollo del pensamiento de Fromm,

en adelante lo único que lo va a unir al Instituto es su marginalidad política sus vanos esfuerzos por conciliar a Freud con Marx y su origen judío, que acepta o no va a estar presente a lo largo de toda su obra en una forma, aparentemente, disfrazada de "no tefano". Ahora Fromm se dedicará a la actividad académica y, paralelamente a esto, se orientará a la práctica privada del psicoanálisis y a la elaboración de su obra. No obstante la ruptura y el distanciamiento, la crítica a Fromm va a continuar, por parte de los frankfurtianos, - hasta fines de la década de los años 60.

En 1941 aparecerá su obra "The Fear of Freedom" (El Miedo a la Libertad; - Buenos Aires, Paidós, 1977a).

Esta obra es la que le abrirá las puertas para "conquistar" la opinión e intereses de teóricos y lectores de los Estados Unidos, ya que en sus páginas se pronunciaba en contra del "autoritarismo fascista" que era precisamente lo que Hitler y sus aliados iban a combatir, en nombre de la "libertad y la democracia". Fromm se aboca a hacer un "análisis" desde una doble perspectiva, existencial-social, de las causas por las cuales "el hombre moderno no ha conquistado la libertad en un sentido positivo" (idem. p. 24), planteando la existencia de un "deseo innato de libertad" y, en oposición a éste, un "anhelo instintivo de sujeción".

"La naturaleza humana no es la suma total de impulsos - innatos fijados por la biología, ni tampoco la sombra - sin vida de formas culturales a las cuales se adapta de una manera uniforme y fáctil; es el producto de la evolución humana, pero posee también ciertos mecanismos y leyes que le son inherentes. Hay ciertos factores de la naturaleza del hombre que aparecen fijos e inmutables, la necesidad de satisfacer los impulsos biológicos y la

"necesidad de evitar el aislamiento y la soledad moral". (idem. p. 48)

Esta hipótesis la va a tratar de justificar a lo largo de su trabajo de una manera muy peculiar. El hombre, según Fromm, evoluciona de un estado de "unidad indiferenciada con la naturaleza" hasta otro en el cual el hombre tiene "Conciencia de sí mismo", al momento de recuperarse los vínculos primarios - "que otorgaban significados a la vida", esto lo provoca sentimientos de inseguridad, soledad, aislamiento y el mundo "exterior" le inspira un "miedo profundo".

Como pierda la "sincronización" entre la "individuación" y el "creciente - del yo" la angustia que esto le provoca lo concita a mecanismos psíquicos de evasión, por medio de los cuales trata de superar "la duda fundamental" en -- torno a su existencia. Estos mecanismos son:

Autoritarismo: que es una forma de buscar vínculos secundarios, por medio de la sumisión (masoquismo) y la dominación (sadismo), estas formas llevan al renunciamiento de la libertad, pero "ayudan al individuo a evaluar la sensación de soledad e impotencia"

También generan lo que llamaré "carácter autoritario, que es la estructura de carácter que constituye la base humana" del fascismo, éste tipo de carácter no es revolucionario, Fromm prefiere llamarlo "rebeldía".

Otro mecanismo de evasión de la destructividad; que es una

"tendencia que se halla constantemente en potencia dentro del individuo, el cual, por decirlo así, está aprovechando la oportunidad de exteriorizarla"

(idem. p. 218)

Parece ser que, según Fromm, esta "tendencia a la destructividad" es característica de "todos los hombres", sólo que en algunos casos se manifiesta de "manera positiva" y en otros de "manera negativa", ésta es originada por el -

aislamiento, la impotencia, la angustia y la frustración de la vida, en palabras de Fromm, "es producto de la vida no vivida".

Con esta noción Fromm sustituye el "instinto de muerte" de Freud, completándolo con aspectos existenciales y de la "realidad social".

El Conformismo Automático, es el otro mecanismo evasivo mediante éste el individuo "deja de ser él mismo y se transforma en autómatas, idéntico a los millones de otros autómatas que lo circundan, ya no tiene por qué sentirse solo y angustiado" (Idem, p. 224).

Esto compensa la "necesidad de aprobación que es 'habitual' en el hombre moderno".

Pese a todo lo anterior, Fromm plantea la posibilidad de superar toda esa "dicotomía básica" (libertad-soledad), para esto plantea la existencia de una "libertad positiva" que hará que el hombre sea

"libre, sin hallarse solo; crítico, sin henchirse de dudas; independiente, sin dejar de formar parte integrante de la humanidad"

Idem, p. 301)

Pero esto solo se consigue por medio de la "realización del yo" que conduce a la "actividad espontánea", que a su vez resulta de "la propia y libre voluntad". El componente "fundamental" de ésta es el amor, "que surge de la necesidad de superar la separación", también el trabajo y la "acción espontánea". La libertad positiva afirma al hombre ya que, "no existe un poder superior al del 'yo individual'", porque, "el hombre representa el centro y el fin de la vida" (Idem, p. 309).

En las distinciones que Fromm hace de "ideal verdadero-ideal ficticio" parece desplazarse dentro de una concepción maniqueísta, ya que, o todo es bueno (libertad-elicidad), o todo es malo (compulsivo e irracional), para evitar --

caer, por medio de éste, en el "anarquismo (egoísmo y destructividad)".

Fromm propone que, la salida es el desarrollo de la "individualidad" dentro de un "socialismo democrático", en donde no sólo se socializan los medios de producción, sino también se elimina la burocratización que, "como en Rusia", "impide el desarrollo de la libertad y el individualismo" (Idem, p. 319). Esta "burocratización", según Fromm, es producto, no de la dialéctica que se genera en la coexistencia de dos sistemas opuestos, Capitalismo-Socialismo ni por los vicios generados debido a la lucha por el poder y el control estatal, sino por "la falta de fe en los hombres y en su capacidad de cuidar sus propios intereses reales en tanto seres humanos" (Idem, p. 320).

Aunque toma en cuenta factores económicos, sociales, políticos e históricos, Fromm psicologiza la situación y cae en el "filantropismo", la prueba de esto la da él mismo, cuando al afirmar que, si se da un cambio social el hombre superará aquello que lo lleva hacia "la soledad, la desesperación y la impotencia", ya que

"Actualmente el hombre 'no sufre por la pobreza' como por el hecho de haberse vuelto un engranaje dentro de una máquina, inmensa, de haberse transformado en un autómatas, de haber vaciado su vida y haberle hecho perder su sentido."

(Idem, p. 321)

Con esto Fromm trata de justificar su esquema, "existencializado", como condición "non plus ultra" para la solución del "problema humano".

Fromm concluye su obra con un apéndice en donde comienza a desarrollar su noción de carácter social, dado que la intención de este trabajo no es profundizar, por ahora, en este aspecto, citaré lo que considero lo más importante:

1) Fromm analogiza el "análisis individual" con el "análisis de la sociedad",

"La clave para conocer el espíritu de una cultura es el análisis de las ideas de origen emocional!"

(idem, p. 325.)

- 2) Para su "análisis" es más importante el carácter social de un grupo, que la visión del mundo que éste pueda tener en un momento histórico determinado, no obstante hace notar que los aspectos psicológicos son condicionados históricamente.

En términos generales, en ésta obra se puede apreciar que Fromm oscila, principalmente, en torno a tres posturas filosóficas:

- El freudismo: respecto al cual vacilando una posición cada vez más disidente y reformista cuestión que, aunque en escritos anteriores se había manifestado aquí se corrobora con sus interpretaciones "menos ortodoxas". Acusa a Freud de estrechez cultural.
- El existencialismo; al que no se maneja en una forma rígida, sino que al contrario, da la impresión de que Fromm hace el intento de superarlo (con posturas no tan "fatalistas") pero a pesar de esto, se ve influenciado por el "voluntarismo" Nietzscheano (concepción de sumisión, ansias de poder, etc.).
- El Marxismo: aquí es muy curioso el manejo que hace de los postulados marxistas, ya que aunque su "interpretación" de el trabajo es muy idéntica (denunciado) al análisis que de éste hace Marx en los "Manuscritos Económicos Filosóficos de 1944", solamente cita a este autor de modo marginal en una o dos ocasiones a lo largo de todo su trabajo.

Todo lo anterior también provoca una contraposición entre la postura interpretativa de "El Deseo de Cristo" (Libido sexual) y la que ahora mantenía (erga de "superar" la teoría de la libido, pero retiene sus descripciones clínicas)

A partir de ésta obra Fromm irá desarrollando toda su teoría (elaborando los

postulados más importantes), paralelamente a éste participa como miembro de la "New School for Social Research", grupo por el cual la "Escuela de Frankfurt" guardaba ciertas discrepancias por la interpretación que del marxismo hacían los primeros, así mismo en 1942 confundará, junto con H. S. Sullivan el "Instituto William Alanson White" en torno al cual se agruparán los psicoanalistas "culturalistas" para la reconsideración de la teoría freudiana.

Aunque en trabajos posteriores Fromm hará referencia, a los trabajos de Sullivan, nunca va a declarar abiertamente la influencia que dicho autor ejerció en la elaboración de su obra posterior. Lo anterior parece ser una constante en Fromm, por ejemplo Florentina Moreno (1982), hace referencia a una obra de Luigi de Marchi en la cual acusa a Fromm de "oportunistas" por el hecho de reportar algunos conceptos de Reich y no reportarlo en ninguno de sus ensayos.

En 1947 aparecerá una obra bajo el título de "Mar for Himself" ('El hombre por sí mismo' o como apareció en México 'Ética y Psicoanálisis', 1980a). En ésta Fromm se ocupará de abordar "el problema moral del hombre moderno". Éste, según Fromm, se deriva del hecho de que a medida de que se acrecienta el "poder" del hombre sobre la materia éste se siente impotente en su vida individual y social, lo que le va creando una "duda" sobre su autonomía que lo conduce a una "confusión moral", ya que no es guiado por la "revelación" ni la "razón".

Fromm plantea que para superar lo anterior hay que guiarse hacia un retorno a la "Ética Humanista", por medio de la cual se "contempla al hombre en su integridad (física-espiritual)", donde, "el hombre es para y por sí mismo".

Para Fromm la fuente de una "conducta ética" se encuentra en la "Naturaleza Humana", ya que los normas morales se basan en las cualidades inherentes al hombre y que su violación origina una disintegración mental y emocional, los valores supremos de la "Ética Humanista" son "el amor por uno mismo" y "la afirmación del verdadero yo humano". Así mismo le reprocha al psicoanálisis ha-

ber divorciado a la psicología de los problemas de la filosofía y la ética (111)?

Va a distinguir dos tipos de ética: "La Humanista", que es creada por el hombre mismo, y la "Autoritaria", creada por la "autoridad", que "establece lo que es bueno para el hombre y prescribe las leyes y normas de conducta" (Idem, p. 20), la "Ética Humanista", según Fromm, es la "Ciencia aplicada del arte de vivir" y se basa en la ciencia del hombre teórica" (Idem, p. 32), sin embargo se lamenta de que en la sociedad moderna el vivir ya no se practique como un 'arte' y que como consecuencia no se cumpla con el fin de la vida que es "el despliegue de sus poderes de acuerdo con las leyes de la naturaleza" (Idem, p. 32) Para lograr esto propone que el hombre desarrolle su individualidad y llegue a ser sí mismo, "lo bueno y la virtud" en contraste con "lo malo y el vicio" son los principios para la "Ética Humanista" objetivista.

Aunque plantea que el objeto de la "ciencia del Hombre" es la "Naturaleza Humana" y reconoce que su método consiste en "observar" las reacciones del hombre frente a diversas condiciones "individuales y sociales", para hacer inferencias acerca de la naturaleza del hombre a partir de la observación de tales reacciones, solamente le atribuye esta tarea a la Antropología, la Historia y la Psicología, haciendo a un lado a otras disciplinas (Sociología, Economía, Biología, etc.).

Para Fromm el desarrollo de la ética depende de el de la psicología "como ciencia teórica" (especulativa?), para él este tipo de "psicología" es el psicoanálisis, aunque reconoce las "aportaciones" del psicoanálisis a la ética, le reprocha a Freud su "relativismo" en lo que se refiere a "la validez de los juicios de valor" al momento de juzgar la motivación.

También en esta obra va a desarrollar su noción de "Naturaleza Humana" que ya había esbozado en "El miedo a la Libertad" y desarrolla su "caracterología", con base en la de Freud, pero con "modificaciones" en lo que se refiere a las

categorías sexuales de éste.

Haciendo una clasificación que tomará en cuenta aspectos de "adaptación" al mundo y relaciones interpersonales, mediante los procesos de "socioabilización y asimilación", estructura dos "orientaciones de carácter": "productiva e improductiva" en las que quedan comprendidos los siguientes tipos: Receptivo; que es equivalente al oral de Freud. Explotador; que sería como el oral sádico.

El acumulativo; similar al anal y un nuevo tipo de carácter.

El mercantil; "Característico de la Era Moderna", este tipo estará determinado según Fromm, por las leyes que rigen el mercado, de ahí su denominación.

Fromm hará también una revisión de los "problemas" con los que se encuentra la "Ética Humanista" y una vez que hace la revisión amplia de ellos, pasará a concluir que la solución al problema moral de la actualidad depende de, el valor que tenga el hombre para ser él mismo y de ser para sí mismo.

De todo lo anterior tenemos a un Fromm muy poético que, dentro de su afán moralista idealista, va a prejuiciar, los valores morales solamente en función de lo que implican ellos mismos, sin hacer una análisis a fondo del contexto socio-histórico en el que se desarrollan, lo que lo conduce irremediablemente a una actitud voluntarista con respecto al papel histórico del hombre y las relaciones sociales juegan en la determinación de dichos valores. Tomando en cuenta la época en que es escrito y publicado este trabajo es explicable la crítica al idealismo frommiano que hace Marcuse (1981),

"Para los revisionistas, el hecho brutal de la represión social se ha transformado en un 'problema moral' - como ha pasado en la filosofía conformista de todas las épocas. Y mientras el dato clínico de la neurosis llega a ser -- 'en último análisis, un síntoma de fracaso moral', la --

'cura psicoanalítica del espíritu' se convierte en educación de acuerdo a una actitud 'religiosa'.

(p. 271)

Aunque tal como lo cita Marcuse, Fromm espiritualiza la libertad, la felicidad y, algo que no menciona, el trabajo y su discurso en momentos parece un "sermón" más que un análisis, también descuida un problema que puede ser fundamental no sólo para la psicología sino para la filosofía y las ciencias en general, y es ubicar, de acuerdo con lo dicho por Fromm, a la valorización ética es la finalidad de la psicología. La respuesta a esta cuestión nos desviaría de la finalidad de este trabajo, pero siempre es bueno hacer notar este tipo de cuestiones que pudieran dar pie a orientar la crítica en otro sentido. Solamente cabría hacer notar que de aquí se deriva la crítica que se le ha hecho acerca de su "vaya religiosidad" y de enunciar un esquema de pensamiento - "muy conformista y voluntarista" además de que tiende hacia un anarquismo, producto de un individualismo desmedido.

en 1949-50, Fromm se encuentra en México, como consecuencia de que su estado de salud así lo requería, es en esta época cuando entra en contacto con un grupo de psiquiatras "sedentarios" (tal como los denominó Santiago Ramírez), y mediante algunas gestiones de éstos Fromm se quedará en nuestro país. (Los portaneros de todo esto se encuentran citados en Millán. S. op. cit. pp.27-33).

Por esta misma época el "Institut", curiosamente, también regresa a Alemania, con el esto Fromm podría decirse que toma un respiro teórico, respiro que se veía interrumpido a mediados de los 50 con los trabajos de otro "radical", Marcuse, que continuará la discusión teórica que se había iniciado con Horkheimer y Adorno, en adelante Fromm, se verá posteriormente se plegará e identificará cada vez más con el "liberalismo" y la socialdemocracia americanos.

En esta época también aparecerá su obra "Psychoanalysis and Religion" ('Psico-

análisis y Religión'. Buenos Aires, Psique, 1980b). En esta obra, tal y como el mismo lo reconoce, trata de elaborar algunas cuestiones que ya había anticipado en 'Ética y Psicoanálisis' sólo que aquí se dedicará a elaborar los aspectos religiosos en su relación con el psicoanálisis.

Partiendo de una posición intermedia, entre los "psicoanalistas que son religiosos practicantes" y los "que consideran el interés por la religión como un síntoma de problemas emocionales por resolver" Fromm trata de clarificar la relación que existe entre psicoanálisis y religión, mientras por un lado se muestra optimista en lo referente a los beneficios del adelanto científico como facilitador de la "unificación de la raza humana", por otro se muestra alarmado ante la cuestión de que nuestra vida

"No es una vida de fraternidad, de felicidad, de satisfacción, sino de caos espiritual y de desconcierto peligrosamente cercano a un estado de locura: (...) se ha perdido el contacto con la 'realidad interior' y 'el pensamiento está divorciado del afecto'".

(idem.p. 12)

Haciendo un "análisis psicohistórico" del desarrollo de este problema y conduciendo al lector a un callejón cuya salida es la justificación del "anhelo de la dicha, la verdad, la justicia, el amor y un objeto de devoción" Fromm se lamenta "de que

"Se ha abandonado la tradición en la cual la psicología era un 'estudio del alma, dedicado a la 'virtud' y 'felicidad' del hombre".

(idem. p.16)

Sus dice que sólo después de Kierkegaard y Nietzsche, Freud y "algunos sacerdotes" se han ocupado de retomar esto. Partiendo de lo anterior y de la noción



de que el analista como "médico del alma" le interesa "curarlo". trata de establecer los puntos comunes entre psicoanálisis y religión, que para él son: "el amor y la verdad".

Al hacer su análisis para "corregir" las interpretaciones "simplistas y falaces" que de Freud y Jung "se han hecho", Fromm descubre que los ideales de Freud (conocimiento, amor fraternal, etc.) "constituyen el núcleo de todas las grandes religiones en que se basan las culturas orientales y occidentales". A Jung lo acusa de "relativista con respecto a la verdad" y dice que el concepto de Jung acerca de la religión entrosca con el budismo, el judaísmo y el cristianismo.

Concluye que:

"Freud se opone a la religión en nombre de la ética, actitud que podría llamarse religiosa". Por otra parte, Jung reduce la religión a un fenómeno psicológico y 'el inconciente' a un fenómeno religioso"

(Idem. p. 35)

Religión, para Fromm, es "cualquier sistema de pensamiento y acción, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción". partiendo de aquí trató de justificar, por un lado, la existencia de un "marco de orientación y devoción" que, según él, está "arraigado en las condiciones de la existencia humana", noción que ya había sido enunciada en su obra anterior.

También distingue entre "Religión Autoritaria" y "Religión Humanista", la primera es un esquema paralelo a lo que él entiende por "autoridad irracional" y la segunda a la "autoridad racional". Como es de esperarse se inclina hacia la "Religión Humanista" (budismo, taoísmo, Sócrates, Jesús, Spinoza, etc.), no le interesa tanto el "sistema de pensamiento" sino la "actitud humana" que sirve de base a las doctrinas, concepto que en una posición muy idealista al to

mar por absolutos los postulados sin ir al análisis de sus implicaciones, ignora que la problemática de esto no es de qué se parte, sino de las salidas que se proponen. Fromm diría que el papel del psicoanálisis es estudiar la estructura de carácter y el "esquema" de pensamiento, para ver si éste es una "racionalización" y por lo tanto contribuye a la "reducción" de las "potencialidades humanas".

"Si las enseñanzas religiosas contribuirán (contribuyen) al desarrollo, fuerza, libertad y felicidad de sus creyentes, veremos los frutos del amor".

(Idem. p. 87)

Para terminar su ensayo plantea dos cuestiones:

- 1) Que el psicoanálisis es un "médico del alma", ya que el psicoanálisis tiene una función religiosa que conduce a una "actitud más crítica hacia el dogma teista (...)

"El fin de la 'cura del alma' mediante el psicoanálisis es ayudar al paciente a recobrar la actitud que yo he descrito como religiosa".

(Idem. pp. 103-104)

Esta "actitud religiosa" es, según él, "busqueda de la verdad, independencia, libertad, unión con los demás por medio del amor, 'conocimiento' del bien y el mal, etc.", aquí su religiosidad la asume de forma más implícita.

- 2) Para Fromm el psicoanálisis y la religión parecen integrarse en un solo cuerpo en la "busqueda" de la "realización de las aspiraciones del desierto" de los 'poderes' de 'amor' y de 'razón' del hombre, para así 'hacernos' más capaces de 'amor' y más humildes".

Fromm habilmente niega la idolatría, pero a fin de cuentas lo que hace es sustituir a dios con el psicoanálisis, al sacerdote por el psicoanalista y --

psicologiza la realidad social (carácter mercantil).

En 1951 aparece su obra "The Forgotten Language" ('El Lenguaje Olvidado'; Hachette, Buenos Aires, 1972), en la cual se ocupa de analizar el "Único lenguaje universal", el simbólico, como un medio de ayuda no sólo para los psicoterapeutas, sino también para "todos los que quieran estar en 'contacto' -- consigo mismos", además plantea que la enseñanza de el lenguaje simbólico debe implementarse en institutos de Enseñanza Superior y Universidades junto con otros idiomas extranjeros.

Entre las cuestiones que plantea, se lamenta por la pérdida de el "don de - asombrarnos" y paralelamente a eso el hecho de que los sueños sean tratados con "tan poca admiración y tan poca curiosidad", a lo largo de su ensayo Fromm tratará de hacer una reivindicación de éstos y el lenguaje simbólico, partiendo desde su "naturaleza" hasta su "interpretación", haciendo un breve análisis de las diferencias entre Freud y Jung, y entre la "interpretación primitiva" y la "psicológica" de los sueños.

Hacer un análisis o crítica del sistema de "comprensión" de los sueños, utilizado por Fromm, no es la finalidad de este trabajo, por lo que sólo pondremos atención en una cuestión que va a ser importante en el desarrollo posterior de sus especulaciones, la "interpretación" que hace del "Complejo de Edipo". En esta Fromm rompe con la interpretación sexualista de Freud y denuncia la suya propia, en la que lo importante y definitivo no es el "conflicto sexual", padre-hijo, sino la "rebelión" contra el "orden patriarcal" que va a "paralizar" la "originalidad" y la "espontaneidad" y limitará su libertad e independencia. En términos globales será la expresión de la "lucha" entre el orden patriarcal y matriarcal, tal y como Fromm los entiende a partir de Bachofen y de sus análisis mítico-religiosos.

Ya para esta época Fromm comienza a tomar notoriedad y a consolidar su grupo

en los círculos "académicos" de México, también continuará desarrollando su obra y su colaboración con instituciones norteamericanas.

Para el año de 1955, en plena guerra fría, aparece el complemento de su "trilogía", "The Sane Society" -Sociedad Sana- (Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea, F.C.E., México, 1971a) obra que se caracteriza por ser el intento de fundamentar el psicoanálisis "humanista" (filantrópico) y su teoría de las necesidades, y que también es la muestra más fiel de su intento de aplicar un sistema de pensamiento psicorreligioso al análisis de la sociedad, a costa de la historia y el marxismo.

Fromm comienza dando por real que la problemática psicológica en los países latinoamericanos (subdesarrollados) es la misma que resulta del proceso sociohistórico de las "sociedades occidentales más industrializadas".

Y parte de la premisa de que en los países más "democráticos, pacíficos y prósperos" de Europa y en los E.U. es en donde se "presentan los síntomas más graves de perturbación mental". Para Fromm esto es consecuencia del tedio resultante de la "vida de prosperidad que lleva la clase media" que no satisface algunas necesidades "profundas" del ser humano.

Para fundamentar su trabajo analiza lo que él llama "patología de la normalidad", desechando los puntos de vista del "relativismo sociológico" ("La sociedad es normas porque funciona; la patología se define por la adaptación o no adaptación del individuo a la sociedad") y pronunciándose por el estudio de la "Naturaleza Humana" y sus leyes, él toma un punto de vista que

"No es ni 'biológico' ni 'sociológico' si uno quiere decir que esos dos aspectos son independientes entre sí.

Es más bien un punto de vista que trasciende de una dicotomía por el supuesto de que las principales pasiones y tendencias del hombre son resultado de la existencia

tores' del hombre, que son algo definido y averiguable, y que algunas de ellas conducen a la salud y la felicidad y otras a la enfermedad y la infelicidad. Ningún orden social determinado 'crea' esas tendencias fundamentales, pero sí determina cuáles han de manifestarse o - predominar entre el número limitado de pautas potenciales"

(idem. p. 19)

Todo lo anterior lo fundamenta en algo que él mismo llama el "humanismo -- normativo" que es un esquema valorativo (idealista) que se basa en que el criterio para "juzgar" la salud mental es universal y busca "dar una solución suficientemente satisfactoria al problema de la existencia humana"

Establece la diferencia entre "defecto" y neurosis, el primero es algo que se presenta en la persona cuando no llega a alcanzar la libertad y la espontaneidad

"Si la mayoría de los individuos de una sociedad dada no alcanza tales metas, estamos ante el fenómeno de un defecto 'socialmente moldeado'."

(idem. p. 20)

La "neurosis"; va a ser la "exteriorización" de los síntomas que el defecto produce.

Retomando algunas premisas que Freud ya había adelantado en "El Malestar en la Cultura" (1929), Fromm tratará de investigar la "patología" de las sociedades civilizadas, fundamentándose en la idea de que

"Una sociedad sana es la que corresponde a las necesidades del hombre, no precisamente lo que él 'crea' que son sus necesidades, porque hasta los objetivos más patológicos

gicos pueden ser sentidos subjetivamente como los que más necesita el individuo; sino a lo que 'objetivamente' son sus necesidades, tal como pueden descubrirse mediante el estudio del hombre".

(idem. p. 25)

Para esto Fromm se va a plantear dos tareas a investigar:

- 1) "Averiguar cuál es la naturaleza del hombre y cuáles son las necesidades que nacen de esa naturaleza".
- 2) "El papel de la sociedad en la evolución del hombre y estudiar su papel ulterior en el desarrollo del individuo humano, así como los 'conflictos recurrentes entre la naturaleza humana y la sociedad', y las consecuencias de esos conflictos; particularmente en lo que respecta a la sociedad moderna".

(idem., p. 25)

Haciendo un "análisis" (Mezcla de psicoanálisis, existencialismo y religión) de como "nace" el hombre, que es una versión secularizada del mito bíblico del paraíso, continúa desarrollando su "concepción del hombre", solipsista y fatalista, planteando que el "problema" que la especie humana tiene - que resolver es el de su "nacimiento", ya que para él este hecho, ontogenéticamente y filogenéticamente, es negativo.

Va a enunciar su teoría de las necesidades, inicialmente solamente plantea la necesidad de un marco de orientación y devoción, ahora también habla de necesidades de relación, trascendencia, arraigo y de sentimiento de identidad. Es en este aspecto donde disciende con Freud, ya que mientras para éste la "libido" es la fuerza matriz de las "pasiones" y "deseos humanos", para Fromm estas fuerzas nacen de la "situación humana" provocada por sus condiciones de

existencia, por lo que, según él, la actividad humana (física y psíquica) se avocará a "solucionar su problema existencial" provocado por la "pérdida de armonía animal con la naturaleza".

Para Fromm el problema de satisfacción de necesidades es "sumamente sencillo" en lo que se refiere a las necesidades fisiológica ya que la dificultad es "puramente sociológica y económica". En contraste

"La satisfacción de las 'necesidades humanas' es extraordinariamente complicada, depende de muchos factores y, finalmente -aunque no es lo menos importante-, del modo como su sociedad está organizada y de cómo esa organización determina las relaciones de los hombres que viven dentro de ella".

(Idem., p.62)

La no satisfacción de estas necesidades puede conducir, según Fromm, a la enfermedad mental.

La "salud mental" la caracteriza como

"La capacidad de amar y de crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con el cielo y el suelo, por un sentimiento de identidad basado en el sentimiento de sí mismo como sujeto y agente de las propias capacidades, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, es decir, por el desarrollo de la objetividad y la razón".

(Idem., p. 63)

Todo esto lo llevará a estructurar una analogía entre desarrollo individual y social, de lo que resultará que sustituye a la antropología y la sociología por el psicoanálisis "histórico", la economía y la historia solamente le ser-

virán de puntos referenciales en sus apreciaciones. La cuestión se va a complicar más cuando enuncia que a la salud mental "se le debe definir como adaptación de la sociedad a las necesidades del hombre" y no a la inversa, en el modo que, desde la planteo esto sería muy cacrótico, ya que aunque suponiendo que las necesidades que enuncia sean universales, éstas no se presentarían en el mismo grado en todos los individuos a menos que fueran "automáticos" (cosa que él mismo critica), además en un caso extremo que así fuera (La "curación" social, se tendría que hacer individuo por individuo?

La "sociedad sana", según Fromm,

"Desarrolla la capacidad del hombre para amar a sus prójimos, para trabajar creadoramente, para desarrollar su razón y su objetividad, para tener un sentimiento de sí mismo basado en el de sus propias capacidades productivas. Una 'sociedad insana' es aquella que crea hostilidad mutua y recelos, que convierte al hombre en instrumento de uso y explotación para otros, que lo priva de un sentimiento de sí mismo, salvo en la medida en que se sumete a otros o se convierte en automático".

(Idem., p. 66)

Con base en esto criticará tanto a la posición 'adaptacionista', como al punto de vista "hobbes-freudiano", que, supone una contradicción fundamental y constante entre 'naturaleza humana' y 'sociedad' acusando los de defensores de la sociedad contemporánea y de hacer deformaciones unilaterales, así mismo, de que, en

los puntos de vista, "Ignoran el hecho de que la sociedad no sólo está en conflicto con los aspectos 'asociales' del hombre, sino también muchas veces con sus cualidades humanas más va-

liones", que más bien reprime que alienta".

(Idem., p. 70)

Para superar esta "limitación unilateral", Fromm pretende estudiar la relación entre sociedad y "Naturaleza Humana", pero como todo buen psicoanalista él no se ocupará de los "aspectos positivos", se abocará a la cuestión de la "función patológica de la sociedad contemporánea, que ha sido un tanto olvidada."

Partiendo de su noción de "carácter social" trata de hacer un "análisis" -- (Psicosociohistórico) del desarrollo del capitalismo, del s. XVII al s. XX, -- puesto que las particularidades de éste pueden ser motivo de una crítica y análisis social. Más serio y riguroso no profundizaremos en este aspecto, solamente mencionaremos que a pesar de manejar mucha información, su concepción histórico-social no es consecuente con el desarrollo histórico:

"Este esquema no es verdadero ni desde el punto de vista histórico social, ni desde el punto de vista psicológico".

(Yaroshewsky, op. cit. p. 226)

Aparte de que su "análisis" es una analogía con el modo de "interpretar" del psicoanálisis individual complementado con la exégesis bíblica, secularizada, Fromm va a distorsionar el problema de la enajenación, que Marx comienza a desarrollar en los Manuscritos de 1844, con la diferencia de que mientras para Marx y los marxistas la enajenación era una teoría a desarrollar, de manera consecuente con el materialismo histórico, para Fromm es una cuestión que se puede complementar con una serie de idealizaciones, impregnadas de religiosidad. Entendiendo la enajenación desde este punto de vista Fromm adquiere elementos para psicologizar la "problemática del hombre", esto es más palpable mediante el hecho de reducir las consecuencias de esta "enajenación" a la formación de una orientación caracterológica "improductiva", que provocará inseguridad y an-

siedad en el hombre, según Fromm. De aquí a plantear que la "salud mental" de la sociedad contemporánea, entendida como cambio social, se puede lograr mediante la acción psicoterapéutica (psicoanalítica), y no mediante el cambio de las estructuras sociales, solamente hay un paso, el de enunciarlo. Sin embargo Fromm no lo hace, contrariamente a lo que pudiera esperarse, va más allá, va a plantear una solución que no sólo justifica la necesidad del psicoanálisis, sino también de los principios religiosos.

Para ésto Fromm hace una "revisión crítica" de las "soluciones diversas" -- que se han planteado a la "problemática humana", y que son:

#### 1) Idolatría Autoritaria:

Cuyos exponentes son:

"fascismo, nazismo y estalinismo, que son la culminación de la enajenación", el análisis que de éstos hace es más emotivo que objetivo, plagado de un antropologismo idealista, además muestra una incompreensión muy manifiesta del marxismo, principalmente en lo que se refiere a su desarrollo histórico del pensamiento de Marx, Engels y Lenin.

#### 2) Supercapitalismo:

El problema principal de esta "solución", según Fromm, es la forma de "organización deshumanizada", que solo pone énfasis en la administración de incentivos, "engañando" al trabajador haciéndole creer que juega un papel dentro del "sistema" (de utilidades).

#### 3) Socialismo:

Si los dos tipos anteriores de "reacción", son analizados desde el punto de vista más emotivos que objetivos, el socialismo en particular el marxista, lleva la peor parte, dado el ahistoricismo y la virulenta tendenciosidad de Fromm, para él, el socialismo "solamente" es entendible como "uno de los movimientos más significativos idealistas y morales de nuestro --

tiempo", a pesar de hacer una análisis más o menos global de algunas tendencias teóricas y poner énfasis en algunos problemas de la teoría socialista, el hombre y el estado. Fromm tomará el primer aspecto, el del hombre, para justificar su antropologismo y el segundo, el estado, para "acusar a Marx y Engels de ser pensadores "más burgueses" que Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Landauer, -- porque

"No pudieron liberarse de la 'idea tradicional' sobre la 'importancia del estado y el poder político', de la idea de la primordial importancia del 'mero cambio político'".

(Idem., p. 216)

Aquí se presentaría la necesidad de un análisis a la luz de la teoría marxista-leninista, cosa que no es la finalidad de este trabajo, pero que es necesario hacer notar.

Una cuestión grave en Fromm, (producto de la tendencia revisionista de éste) es el hecho de "criticar" a Marx el "haber subestimado la complejidad de las pasiones humanas",

"No había reconocido suficientemente que la 'naturaleza humana' tiene sus necesidades y leyes propias que están en constante interacción con las condiciones económicas que moldean el desenvolvimiento histórico; carente de una penetración psicológica satisfactoria, 'no tuvo un concepto adecuado del carácter humano', y no se dio cuenta de que, aunque el hombre es moldeado por la forma de organización social y económica, él a su vez la moldea a ella."

(Idem., p. 218)

Esta aseveración además de ingenua es falsa, ya que la finalidad de Marx era construir una teoría crítica de la base económica del modo capitalista de producción y no un constructor especulativo sobre "lo psicológico", sin que por esto se quiera dar a entender que Marx carecía de una "concepción del hombre", cuestión de la que nos ocuparemos en el próximo capítulo, o por el contrario como lo plantea Fromm

"Aunque nunca perdió de vista el fin --la emancipación-- del hombre-- tanto la crítica del capitalismo, como la 'finalidad' socialista en términos humanos, fueron rebatidos cada vez más por las consideraciones económicas. No reconoció las fuerzas irracionales que actúan en el hombre y le hacen tener miedo a la libertad y que producen una 'ansia de poder y destructividad'".

(Idem., p. 219)

Con esto Fromm se ponía en el polo opuesto de la crítica que en 1932 le hicieron a Russell, Hendrik de Man y Bernstein, en el sentido de su "economismo marxista". Él en lugar de esto ponía un "psicologismo 'no marxista' ". Aceptar, por parte de Fromm, una "teoría marxista del hombre", aunque de manera implícita, era aceptar una crítica radical a la suya propia, él simplemente adapta un "mecanismo de negación" (en el sentido psicoanalítico) "aleja al objeto, para superar la angustia que éste le provoca" (!?).

Fromm en su afán de "descreditar" al socialismo marxista, también va a enfatizar el hecho de que como "consecuencia" de no tomar en cuenta las "pasiones humanas", el pensamiento de Marx tiene "tres errores 'sumamente peligrosos' ". (Idem., p. 220):

1) De orden moral: Ya que

"No vio que gentes que no habían sufrido un cambio moral

en su vida 'interior' no podían dar vida a una sociedad mejor".

Lo moral como premisa para el cambio político.

- 2) Según Fromm, Marx y Engels idealizaron el cambio social y no previeron las "tinieblas" que envolverían al mundo occidental antes de que "brillara" una "luz nueva", para él ésta es la causa de la "destrucción" del socialismo que "esperó con Lenin". (111??).
- 3) Que la socialización de los medios de producción, era condición suficiente para el cambio, "y no extinguió suficientemente el poder de las pasiones irracionales y destructuras que no se podían transformar de un día para otro por virtud de los cambios económicos".

Al hacer estas "críticas", y otras que los siguen, Fromm manifiesta un modo mecanicista de abordar el marxismo y de "comprenderlo", cae en el error de negar a Marx, de forma por demás explícita, y negarse a sí mismo, ya que toda su "especulación psicosocial", aunque él no lo manifieste, trata de encontrar su fundamento, en los escritos marxistas.

En lo que resta de este ensayo Fromm se dedicará principalmente a desarrollar su concepción muy particular de "socialismo comunitario", que no es más que una recopilación ecléctica de filantropismo religioso, socialismo utópico y psicoanálisis 'revisado'. En términos sociológicos es fácil darse cuenta que el "camino hacia la salud mental" y la "sociedad sana" que él propone corresponde, en muchos aspectos, a la esencia reformista de la socialdemocracia norteamericana, con la que Fromm se verá involucrado posteriormente y como veremos más adelante.

Esta obra reviste una importancia muy marcada porque además de ser el corolario de las anteriores, es uno de los antecedentes más ilustrativos de la tendencia de algunas corrientes psicológicas occidentales, principalmente que --

trata de explicar con base en sus especulaciones, no solamente la vida psíquica del individuo y su actividad, sino todo el sistema de relaciones sociales y su devenir histórico, político y cultural.

En lo sucesivo las obras de Fromm, se avocará a la tarea de reelaboración de algunos aspectos particulares de su teoría, salvo algunas excepciones, por lo que, para fines de funcionalidad, solamente profundizaremos en aspectos que se consideren importantes para la elaboración del presente trabajo, dejando los otros aspectos dentro de un orden puramente esquemático, tratando de resolver las limitaciones que esto le pueda infringir a nuestro trabajo.

En 1936 aparecerá una de sus obras más famosas, "The Art of Loving" (El arte de amar; Paidós, Buenos Aires, 1979a), enmarcada en la "World Perspectives Series" de el consorcio editorial "Harper and Bros", la línea que en su mayoría siguen los autores de esta serie es de un filantropismo hebreico, principalmente, mediante el cual se pretendía generar una "nueva conciencia" unificadora de la "humanidad".

En esta obra, tal como ya era característico de Fromm en esta época, "Jefraudará" a los que esperan enseñanzas fáciles del tópico en cuestión, en este caso, el arte de amar. Para Fromm todos los intentos de amar del hombre "sunt condenados al fracaso" si la gente no se pliega a lo que él considera una "orientación productiva", como esto solamente se logra mediante el "enfoque" y "estudio" psicoanalítico, el objeto de esta obra va a girar en torno a la "interpretación" del amor desde dicho punto de vista.

De acuerdo con este enfoque el amor es un arte, cuestión que no es percibido por la mayoría de la gente para la cual el problema consiste "en ser amado y no en amar", el amor es visto como "un objeto y no como una función", (ésto como resultado de los cambios sociales y de la tendencia "mercantil" producida por éstos), la "confusión" entre "enamorarse y estar enamorado". Para su-

perar el "fracaso" a que conduce todo esto, "el primer paso a dar es tomar conciencia de que el amor es un arte", y como tal su aprendizaje debe seguir un proceso que se divide en dos partes:

- 1) El dominio de la Teoría, y
- 2) El dominio de la Práctica

Para abordar lo primero parte de que, tomando en cuenta su concepción de "naturalidad humana",

"La necesidad más profunda del hombre es... la necesidad de superar la separatividad, de abandonar la prisión de su soledad".

(Ibid., p. 19)

Según él, las respuestas a este problema van a estar contenidas en la historia de la religión y la filosofía.

Partiendo de la analogía, cuya característica en él, entre el desarrollo individual y el social, anuncia las variantes de esas respuestas que van desde los "estados orgiásticos primitivos" hasta el amor, pasando por el alcoholismo, la drogadicción, el "conformismo" y la "actividad creadora". También va a continuar desarrollando su noción de "amor maduro" y de "unión simbiótica", éste último aspecto es una versión adaptada, al problema del amor, de sus "mecanismos de evasión" de la libertad, complementado con un análisis caracterológico" y apoyado en su esquema "cristiano-marxista".

Al amor le atribuye una serie de "elementos": "cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento", los cuales son "mutuamente interdependientes". Aparte de la búsqueda de superación de la "separatividad", el amor busca satisfacer la necesidad de "unión entre los 'pulos' masculino y femenino", en lo referente a esto va a continuar su discusión con Freud, al que le reprocha tener un punto de vista tensional resultado de su "materialismo fisiológico" y su "extremo

patricialismo", y va a criticar a los "analistas ortodoxos" por su radicalismo "quijotesco", para Fromm la reconsideración, de psicoanalistas debe tomar en cuenta aspectos biológicos y existenciales.

También va a plantear que en la sociedad contemporánea no existe amor maduro, sino solamente forma de "pseudamor", como consecuencia del mismo proceso capitalista (cuando se pone a "analizar" esto lo único que hace es extrapolar el problema del "trabajo enajenado", tal como Marx lo desarrolló en los Manuscritos, al del el amor, sin aportar nada nuevo en sí), dicho proceso va a "convertir" al hombre en un "autómata" y por lo tanto no podrá amar a "sí mismo" ni a "Dios", lo que provocará una orientación hacia el bienestar "material" que predominará sobre los valores religiosos, para Fromm esto ha provocado una especie de proceso regresivo en el hombre como consecuencia a todo esto el concepto de "Dios" también se ha enajenado.

En lo referente al dominio de la práctica del amor, considera que ésta, como las demás artes, requiere "disciplina, concentración, paciencia, preocupación y debe ser indirecto-al menos al principio", a parte de tomar una posición "trascendentalista y pasivamente donde 'poco importa' que' (se) esta haciendo" y donde la "concentración" niega las relaciones causales de los procesos psicológicos y los procesos de planeación, Fromm manifiesta que:

"Estar concentrado, significa vivir planeante en el presente, en el aquí y ahora, y 'no pensar' en la tarea siguiente mientras estoy realizando otra".

(Ibid., p. 120)

La práctica del amor para Fromm depende de la ausencia relativa del narcisismo requiere el desarrollo de la humildad, objetividad y la razón. También va a responder a la crítica que le hace Marcuse en "The Social Implications of Psychoanalytic Revisionism"; (1956 y 1981). en lo referente a la



dificultad de realizar el amor, como Fromm lo concibe, calificando a este intento de "Frauda general". Fromm ante esto se defenderá diciendo que,

"Este respetable punto de vista se presta fácilmente a una racionalización del cinismo".

(idem., p. 137).

Para él la incompatibilidad capitalismo-amor es solamente una cuestión de "principio", dentro de la filosofía se va a pronunciar por un cambio "radical" en el sentido de su "socialismo comunitario".

En 1959 publicará una obra muy controvertida, "Sigmund Freud's Mission: An Analysis of his Personality and Influence" (La misión de Sigmund Freud: Su personalidad e influencia; F.C.E., 1981a). La característica fundamental de esta obra es que mediante el enfoque, muy particular, que Fromm tiene del psicoanálisis, trata de "esclarecer" la compleja personalidad de Freud, mediante la mitificación su "Pasión por la verdad y su fe inquebrantable en la razón", cuestión que aunque no es falsa, no es privativa de Freud.

A pesar de que reconoce la influencia en Freud de los racionalistas de la ilustración y de la que pudo haber tenido la rigidez de la "disciplina intelectual" (judía), Fromm le otorga más peso a: "Ese valor que fue también su principal orgullo", para él este orgullo también tuvo una influencia negativa en -- Freud ya que

"Desconfiaba en toda formulación teórica que pudiera sonar a conciliatoria y como Marx 'encontraba' cierta -- 'satisfacción' por decir cosas pour épater les bourgeois ('para sorprender a los burgueses')".

(idem., p. 23)

Con esto Fromm niega de entrada el "carácter revolucionario" de Freud, y de -- Marx, que anteriormente defendía, reduciéndolo a un simple acto de "regeldífa", tal y como Fromm la entiende. Esto puede sonar muy drástico y tendencioso, pe-

ro el mismo Fromm nos lo confirma cuando nos dice que Freud era un 'rebelde' y no un 'revolucionario'.

"Entiendo por 'rebelde' una persona que lucha contra las autoridades existentes, que a su vez quiere ser una autoridad (a quien se someten los demás), y que no destruye su respeto a la autoridad por ser ni su dependencia de ella. Su rebeldía se dirige principalmente contra las autoridades que no le reconocen y se muestra amigo de las que el mismo escoge, especialmente cuando él mismo es una de ellas. El tipo del 'rebelde' en este sentido psicológico puede encontrarse entre muchos políticos radicales, que son rebeldes antes de llegar al poder y se hacen conservadores cuando llegan a él. Un 'revolucionario' en sentido psicológico es el que supera su ambivalencia hacia la autoridad porque se libra a sí mismo de su vinculación a la autoridad y del deseo de dominar a los demás. En este sentido psicológico, Freud fue un 'rebelde' y no un 'revolucionario'."

(idem. p.51)

Profundizar en las implicaciones de la "interpretación" psicoanalítica que Fromm hace de Freud, nos complicaría bastante, por lo que es mejor remitirse a los trabajos de Jones, E. (1985) y Robert, M. (1978), lo que nos interesa son las conclusiones a las que llega.

Fromm nos dice que Freud no intenta fundar un nuevo enfoque teórico-metodológico, para el estudio de los fenómenos psíquicos, lo que en realidad buscaba era:

" fundar un movimiento para la 'liberación' ética del hombre"

(idem, p.102)

Crítica a los "secuaces" de Freud por su "ausencia de compromisos religiosos, políticos y filosóficos", manteniéndose él mismo en una posición semejante a la que le critica a Freud. También criticará el "ritualismo" del psicoanálisis ortodoxo y la idolización de Freud, en este aspecto Fromm irá más allá porque el no solamente idoliza (mitifica) a Freud, sino también a algunos pensadores idealistas y en obras posteriores al mismo Marx, con ésto él prepara el camino para que sus opositores "secuaces" lo idolicen a él. ( ver. jr. Millán, S. 1981; Landis y Jauber, 1976).

Aparte de la crítica al carácter semirreligioso del freudismo Fromm va a "encontrar tres 'defectos' " en Freud:

- 1) "Adolecía del mismo defecto que pretende curar: la represión"
- 2) Tenía un carácter "autoritario y fanático", y
- 3) Se muestra inconforme porque

"el gran descubrimiento de Freud, ' el de una nueva dimensión humana', el inconsciente, no es más que un factor dentro de un movimiento tendiente a la 'reforma de la humanidad' (...) La comprensión del inconsciente del individuo presupone y necesita un análisis crítico de la sociedad".

(idem, p. 106)

#### LA "REELABORACION" TEORICA Y EL NUEVO INTENTO DE CONCILIAR ESQUEMAS.

En 1960 se va a marcar un cambio notorio en la dirección del desarrollo de la obra de Fromm, ya que además de retomar la cuestión de la posible "fusión" Freud-Marx, va a darse la "subida", o, "bajada", al misticismo orientalizado

por parte de Fromm, este misticismo Frommiano va a ubicarse más allá del movimiento de la "neocultomanía" (Gurávitich, 1984), ya que mientras está dentro de los tipos fundamentales comprende, entre otros, a las doctrinas evangélicas y orientales, el misticismo frommiano va más allá, trata de integrarlas en un solo cuerpo, junto con el protestantismo y algunos elementos del marxismo. Esto pudo ser condicionado por su formación religiosa, pero también hay que tomar en cuenta que hubo, en la década de los 50's, algunos hechos que pudieron haberlo influenciado, por ejemplo, la "Cuarta ola" de misticismo producto de el "renacimiento religioso" proclamado a principios de ésta década, lo que provocó un "boom" pasajero apoyado por las consecuencias de la guerra fría y el desajuste ideológico, principalmente en los países más desarrollados.

Dentro de este estado de cosas Fromm publicará "Zen Buddhism & Psychoanalysis" (Budismo Zen y Psicoanálisis, basándose en materiales que fueron discutidos en Cuernavaca, 1957, durante un seminario que sobre este tópico se realizó. Poniendo énfasis en la "cientificidad arreligiosa" del psicoanálisis, cosa que contradice algunos juicios de su obra anterior, y en la "crisis espiritual de hoy", que se caracteriza porque el hombre "ha seguido al racionalismo, hasta el punto en que éste se ha transformado en 'irracionalismo absoluto', ... el hombre se ha 'transformado' en una cosa", Fromm plantea que el budismo Zen ayuda a encontrar una respuesta a las preguntas de la existencia del hombre, - respuesta que casualmente va a ser la misma que la de la tradición judeo-cristiana.

De aquí partirá a hacer un recuento de algunos aspectos de la terapéutica psicoanalítica y de lo que, desde un particular punto de vista, piensa que es el bienestar, para llegar a establecer las analogías existentes entre psicoanálisis y budismo Zen, cuya "esencia" es la búsqueda de la "iluminación" - estado que representa a la "autoridad racional".

Basándose en el análisis de algunos aspectos del budismo zen, Fromm enuncia-

rá que la incompatibilidad entre éste y el psicoanálisis sólo es el resultado de una visión superficial de ambos, ya que ambos buscan

"visión dentro de la propia naturaleza, realización de la libertad, felicidad y amor, liberación de la energía, la salvación de la locura o la parálisis".

(Ídem. p. 132)

Además de lo anterior, y argumentando que la "única solución fundamental - que realmente supera la locura potencial es la respuesta plena, productiva, al mundo, que en su forma más elevada es la 'iluminación' ". Fromm va a enumerar algunas afinidades entre ambos sistemas:

1) Ética; ya que los dos sistemas "buscan superar la codicia", en el sentido del Antiguo Testamento, que es un "fenómeno no patológico".

2) "La insistencia en la independencia frente a cualquier tipo de autoridad"

(Ídem, p. 134)

3) La semejanza que existe entre el método de enseñanza zen (koan) y el método interpretativo del psicoanálisis.

No obstante estas "afinidades", Fromm va a plantear que el "punto principal" de convergencia es el referente a la "iluminación", en el zen, y la "des-represión", en el psicoanálisis. Plantea que como consecuencia de la represión el hombre "experimenta al mundo con una falsa conciencia", para llegar al estado de "des-represión" es preciso "iluminarse", "cobrar conciencia del inconsciente", generar una "revolución interior", para que de este modo "vivir en la verdad" y poder llegar a un "nuevo estado de armonía", que para Fromm será la "época mesiánica", que es una versión actualizada de las promesas bíblicas.

Para Fromm este trascendentalismo psicoanalítico es lo que condicionará el cambio no solo "interno", sino también el "social", para él no es necesario el cambio en las condiciones materiales y sociales de la vida del hombre, sino so-

lamente el "cambio espiritual", mediante la "iluminación", para "superar la enajenación y la separación; sujeto-objeto".

Aparte de esto Fromm plantea las "ventajas" que tendría la aplicación del psicoanálisis al budismo zen, cuestión cuya discusión es ajena a la finalidad de este trabajo.

#### LA ELABORACION HUMANISTA.

A fines de los años cincuenta y principios de los sesentas se va a generar lo que Anderson, llamará "el cenit de la influencia de los escritos filosóficos del joven Marx", movimiento que se caracteriza por la recapitulación hacia un "humanismo" socialista como alternativa de cambio, principalmente en la zona centro-europea, ante el capitalismo "inhumano" y el socialismo "absolutista".

Fromm como "buen marxista" y como "humanista" no podía, ni debía, ser ajeno a este movimiento, por lo que va a iniciar una serie de acciones que va desde la especulación en torno a lo que en realidad Marx quiso decir hasta acciones como la elaboración de un "manifiesto socialista", del que hablaremos más adelante; la organización de un encuentro sobre Marxismo y Humanismo y la "supurgación" de su carácter apolítico para participar en una campaña presidencial, aportando un documento que más que plataforma programática (de la socialdemocracia americana) parece una carta de "buenas intenciones". De estos puntos también no ocuparemos más adelante solamente se citan aquí para comenzar a ubicar como Fromm "superó" sus limitantes "temperamentales" y se hizo militante.

Volviendo al punto de cuestión, a Fromm se le presentaba la oportunidad para, después de su "lectura madura" de Marx:

1) Poder fundamentar la "síntesis" Freud-Marxista, y

2) En torno a la influencia idealista de Hegel, en los escritos de el joven --

Marx, poder filosofar sobre el humanismo marxista, antropologizado.

Todo lo anterior, por principio, lo va a llevar a editar en 1961 un trabajo en el que "revivirá" el "verdadero contenido", y las "malinterpretaciones", de los "Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844".

La obra, para no variar, se llamará "Marx's Concept of Man" (Marx y su concepto del hombre; México, F.C.E., 1981b). En esta obra la impresión que se tiene de entrada es que Fromm trata de acomodar la concepción marxista del hombre a un punto de vista, renacentista, si es que se le puede llamar así, en el sentido de un fideísmo exagerado, concibiendo a la filosofía marxista como una -- "fuente de nueva vigión y esperanza" (en un sentido trascendentalista). Fromm propone "aclarar" las distorsiones que se han hecho del pensamiento marxista, en sus aspectos "humanistas", tanto del lado de "el 'comunismo' chino-soviético", como de la interpretación "prejuiciada" de los ideólogos occidentales. Se va a pronunciar en contra de la falsificación en la interpretación que se hace de la crítica marxista de la sociedad y contra la "caricatura del socialismo", aduciendo que el fin de Marx, el socialismo, es un "messianismo profético".

Para él, la distorsión se debe a:

- La ignorancia originada por el desconocimiento de los escritos marxistas, y
  - Porque "los comunistas rusos se apropiaron de la teoría de Marx y trataron de 'convencer al mundo' de que su práctica y su teoría siguen las ideas de aquel"
- (Idem., p. 18).

Fromm procede a hacer algunas consideraciones que si bien encierran cierta verdad, como la cuestión de la escuela capitalista en la formación de las primeras fases de una sociedad socialista, también están impregnadas de un tipo particular de ingenuidad (tendenciosa), que se manifiesta sobre todo en el modo en que "juzga" la Rusia de Stalin.

Al hacer su interpretación del "materialismo histórico de Marx", aclara las diferencias entre éste y Hegel, proponiendo que Marx hace una filosofía que

"No es idealismo ni materialismo (!!), sino una síntesis: humanismo-naturalismo".

(Idem., p. 23)

Así es como Fromm trata de superar la crítica a su naturalismo, que se derivó principalmente de su "Ética y Psicoanálisis", sacrificando el carácter -- materialista histórico del pensamiento de Marx. Prosiguiendo con su tendencia a "justificar" a Marx, mediante citas aisladas de sus obras (La Ideología Alemana, El Capital, etc.), va a llegar a la conclusión de que el análisis marxista de la historia es una "interpretación antropológica" que se justifica en la noción marxista de la "autocreación histórica del hombre".

Retomando algunos párrafos de "La Ideología Alemana", hace notar la "similitud" entre Freud y Marx ya que según él, los dos pensaban que "las verdaderas fuentes de los actos del hombre son inconscientes", esta cuestión si es tomada a la ligera puede llevar a errores de apreciación muy graves, porque una cosa es "lo inconsciente" como un no conocimiento de todo el proceso social, que determina la enajenación del hombre y su conflicto con la sociedad, y otra es -- "el inconsciente" como "entidad" constituida por impulsos sexuales reprimidos, que llevan al hombre a "oponerse" a los otros hombres y a la sociedad.

En lo que Fromm puede tener razón es en lo referente a la interpretación que hace de la "conciencia", en los escritos marxistas, cuando aclara que

"Sus argumentos (los de Marx), no iban contra las ideas, sino contra las ideas que no estaban arraigadas en la -- realidad humana y social, que no eran -- para utilizar la terminología de Hegel -- 'una posibilidad real'".

(Idem., p. 33)

También aclara que Marx hablaba de conciencia no de ideales, diciendo que "Es precisamente la ceguera del pensamiento consciente del hombre lo que le impide tener conciencia de sus verdaderas

necesidades humanas y de los ideales arraigados en ella".

(Idem. p. 33)

El problema de la conciencia lo lleva a hacer una apreciación sobre la "práctica revolucionaria" y su relación con el uso de la fuerza, en este aspecto -- Fromm va a abordar lo referente a el papel transitorio de la fuerza en la transformación social, cuestión que no parece comprender en toda su amplitud, ya que persiste en sus apreciaciones erróneas en lo referente a "el cambio social por la fuerza".

Según Fromm, para Marx el hombre posee una "Naturaleza Humana" y concibe las "potencialidades" de hombre como algo dado e inalterable, a pesar de reconocer que el hombre varía en el curso de la historia. También va a establecer una pretendida continuidad entre Hegel, Marx y él mismo, en lo que se refiere a la "esencia del hombre", su productividad como condición de realización propia, planteando que la realización de la esencia propia en "términos teológicos no es otra cosa que su vuelta (del hombre) a Dios" (Idem. p. 41).

Mas adelante, al hablar de la relación sujeto-objeto, va a plantear un "similitud literal" entre Goethe, Hegel, Marx y el Budismo Zen, así mismo hará una reflexión sobre algunos conceptos y su relación con sus opuestos; riqueza-pobreza, tener-ser, independencia y libertad, al llegar al punto de la relación trabajo-capital, va a "reinterpretar" lo primero para, con base en éste "criticar" a el comunismo soviético, a los "socialistas reformistas" y a los "opositores capitalistas del socialismo", para los cuales, según Fromm, la cuestión marxista era solamente la de "abolir la propiedad privada para que el obrero pudiera poseer lo que ahora tiene el capitalista" (Idem. p. 53). con éste -- Fromm demuestra, por una parte su incomprensión de las tres distintas posiciones a que se refiere, ya que la "crítica" que hace en mínima medida corresponde a los hechos, por otro lado, va a confirmar la hipótesis en el sentido de que la "crítica" que le hiciera a Lenin en 1955 (Psicoanálisis de la Sociedad Con-

tempóreas; pp.220 ss.) fue hecha sin un conocimiento adecuado de sus escritos, ya que a lo largo de ellos se analiza y discute la finalidad de el socialismo, y los obstáculos a que se enfrenta. Esta tendencia a vulgarizar el enfoque marxista-leninista soviético no va a ser privativa del pensamiento Frommiano, sino de toda una serie de autores contemporáneos suyos que particularmente en esa época, y en la actual también, se dejan llevar mas por el "análisis" ideológico-emotivo que por el conocimiento del desarrollo histórico de los hechos sociales.

En lo que se refiere a la enajenación, Fromm plantea un paralelismo entre el concepto "no teísta" de enajenación y el concepto "teísta" de "pecado", la parcialidad con que maneja los "Manuscritos de 1844" es la causa principal de que Fromm no aporte algo importante a la problemática del análisis del fenómeno de la enajenación, simplemente trata de complementarlo con sus nociones existencializadas, lo que lo llevará a mistificar el problema y a adoptar una posición de "nostálgica impotencia", que expresa cuando nos dice que:

"Marx difícilmente habría podido prever hasta que punto las cosas y las circunstancias de nuestra 'propia' creación se han 'convertido' en nuestros amos; nada podía probar, sin embargo, más drásticamente su 'profecía' que el hecho de que toda la raza humana se encuentra hoy prisionera de las armas nucleares que ha creado y de las instituciones políticas que son, igualmente, de su propia creación."

"Una humanidad 'aterrada' se pregunta ansiosamente si se salvará del poder de las cosas que ha creado, de la creación ciega de las burocracias que ha organizado".

(Idem. p. 68)

Prosiguiendo con su propuesta de lo que él piensa que es el socialismo para

Marx y apoyandose en el teólogo Paul Tillich, Fromm plantea que el socialismo no es otra cosa que

"Un movimiento de resistencia contra la destrucción del amor en la realidad social".

(Idem. p.69)

A pesar de reconocer algunos puntos importantes del socialismo, contenidos en "El Capital", y que no vislumbró en la crítica que hiciera a Marx en 1955, que es, a saber, la noción de que el socialismo no es "la realización de la vida, sino la condición de esa realización". Fromm hace notar que la idea del socialismo en Marx se encuentra en torno a su teoría de las necesidades, pero habitualmente hace coincidir al pensamiento marxista como una continuación de la "desajenación", tal como ésta es concebida en términos idealistas, el mismo Fromm apoya su postulación cuando dice que:

"La concepción del socialismo de Marx es una protesta, como lo es toda la filosofía existencialista, contra la alienación del hombre"

(Idem. p. 73)

Sólo que Fromm ignora que esa "protesta" es en distintos planos filosóficos. Adam Schaff (1977) se ha ocupado de ese análisis en la relación marxismo-existencialismo.

Más adelante y apenas de hacer la distinción entre teísmo y filosofía, Fromm dirá que:

"El ateísmo de Marx es la forma más avanzada de 'misticismo racional', más cerca de Meister Eckhart o del Budismo (en que la mayoría de aquellos que dicen combatir en favor de Dios y la religión y lo acusan de ateísmo"

(Idem. p. 74)

Si bien pudo ser, como lo plantea Fromm, que el pensamiento de Marx está influido por la tradición del "mesianismo profético", considerando la época y la formación de Marx, éste supera (en el sentido dialéctico) toda esa tradición - ya que no solamente "protesta", como lo hacen los mesianistas, sino que va al análisis de las causas que condicionan la existencia de esa protesta, para superarla, sin buscar una fuerza o ente trascendentalista (Dios) que resuelva el "problema humano", de haberlo hecho en sentido contrario Marx habría caído en el bache que cae Fromm, un moralismo desdibujado como condición del cambio social.

En el resto de su discursión Fromm se abocará a hacer un análisis de la "continuidad" del pensamiento de Marx, que en algunos aspectos se contraponen a lo dicho por él en 1955 y que, como ya es característico en él le servirá para "fundamentar" una crítica, que es muy vaga, del capitalismo y de la situación en la URSS que se descontextualiza en mucho de el desarrollo histórico-social de ésta y de la correlación de fuerzas capitalismo-socialismo, cuestión que ni siquiera es tomada en cuenta, lo que le da un carácter tendencioso a la crítica frommiana.

Fromm va a concluir la parte que le corresponde de este trabajo, con un breve esbozo psicoanalítico (a la Fromm) de la personalidad de Marx y de su relación con Jenny, su esposa, que curiosamente, como es de esperarse, coincide con el tipo productivo de la caracterología frommiana y pinta a un Marx "productivo", "desajenado", "independiente", "humanista completo", no obstante - algo que Fromm no menciona nunca, las condiciones de miseria en las que Marx desarrolla su obra..

Pasando a una cuestión de más trascendencia, hay que reconocer la importancia que debió haber tenido este ensayo de Fromm en la época en que fue publicado, ya que a pesar de la interpretación "muy particular" que hace de Marx, se pre-

sentaba una problemática que sería decisiva para el desarrollo posterior de los movimientos populares de América Latina, Asia y África y la difusión de los escritos marxistas al interior de la potencia imperial más grande, se constituía en una cuestión estratégica muy importante en el terreno propagandístico e ideológico.

Prosiguiendo con la línea del "análisis" marxista de los fenómenos sociales Fromm publica en 1970 una obra que ya había sido esbozada en su "Manifiesto Socialista" (1959-1960): "May Man Prevail?: An Inquiry into the facts and fictions of foreign policy" ("¿Podrá sobrevivir el hombre?: Una investigación sobre los hechos y las ficciones de la política internacional"; Buenos Aires, Paidós, 1978). Esta obra se diferencia de las anteriores porque se ocupa de hacer un balance de los aspectos estratégico-políticos de la correlación internacional de fuerzas, no obstante no estarán ausentes los "análisis psicosociológicos" de los fenómenos sociales y de algunos personajes importantes. Sin embargo una gran mayoría del contenido de este trabajo constituye repeticiones de lo que anteriormente Fromm ha escrito.

Debido a que un análisis serio de las cuestiones que trata esta obra compete más a un sociólogo, economista o politólogo, no profundizaremos en él, solo la mente haremos notar que, en el caso de Fromm; el "análisis sociopsicológico" partiendo de una base meramente psicologista nos orilla a que a pesar de tomar en cuenta, como simples datos, aspectos económicos, históricos, políticos y sociales, no se pueda entrar en el análisis de "el núcleo de una problemática social, lo que nos lleva a "interpretar" una serie de cuestiones como el producto de tendencias psicológicas irracionales y patológicas, así como al establecimiento de hipótesis impregnadas de oscurantismo sociológico y tendenciosidad. Esta cuestión es una de las más notorias en Fromm y contribuye a crear una confusión del papel de la psicología en el análisis social, si lo anterior no se percibe a tiempo se evidencia también una confusión en la triple relación que

existe entre: psicología-ciencias sociales-marxismo, lo que nos lleva a elaborar una interpretación errónea de las condiciones y los hechos en el momento histórico determinado. En el momento en que se presenta lo anterior nos estamos negando la posibilidad de transformación de los fenómenos sociales, independientemente que esto sea por inclinaciones partidistas e ideológicas o por "errores de asimilación teórica".

En 1962 Fromm va a publicar su "Autobiografía intelectual": "Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud" (Más allá de las cadenas de la ilusión: Mi encuentro con Marx y Freud; México, Herreño Hnos., 1971b). Un gran número de frommianos consideran a esta obra como la expresión más fiel de la "síntesis freudomarxista" lograda por Fromm, sin embargo hay que hacer notar que ellos para hacer sus apreciaciones solamente se basan en las coincidencias terminológicas existentes entre ambos autores y nunca hacen un análisis conceptual serio de cada uno de ellos, lo que en consecuencia nos lleva a dogmatizar de forma arbitraria los postulados frommianos. Pasando a la obra en cuestión nos encontraremos con que en ésta Fromm custodia dándonos un esbozo de como fue su encuentro con Freud y Marx, aquí no discutiremos los pormenores de ello, ya que de hacerlo así tendríamos que emprender un trabajo biográfico más amplio, solamente aclararemos que la intención de fusionar el pensamiento de ambos autores no es privativa ni originaria de Fromm, como puede parecer, ya antes y después de él ha habido intentos similares, como en el caso de los otros autores freudomarxistas que se mueven en un terreno no solamente del psicoanálisis, sino también en los de el existencialismo, la fenomenología, etc., corrientes que encuentran su lugar común en la tendencia que se presenta en los años veinte-treinta cuando, a raíz de los impactos de el resquebrajamiento global de las sociedades industrializadas, se dio la tendencia a la "búsqueda del sí mismo" en íntima relación con la necesidad de explicar los fenómenos sociales que se presentaban.

Fromm va a partir de la cuestión de que, a pesar de las distorsiones de su pensamiento

"Marx es una figura de significancia histórica mundial con quien Freud no puede en tal respecto compararse. (...) , considero a Marx, 'el pensador', de mucho mayor profundidad y alcance que Freud".

(Idem, pp. 19-20)

No obstante lo anterior, reconoce la importancia de Freud, ya que, "es el fundador de una psicología 'verdaderamente científica' y su 'descubrimiento' de los procesos inconscientes y de la naturaleza dinámica de los rasgos de carácter es una contribución única a la ciencia del hombre, que va alterando la imagen del hombre por todo el tiempo venidero".

(Idem, p. 20)

Fromm pasa por alto (sin querer restarle méritos a Freud, por parte mía, que el hecho de anunciar la existencia de un fenómeno no significa su 'descubrimiento', ya antes que Freud muchos pensadores habían hablado sobre la existencia de fenómenos inconscientes, pero es Freud, hay que reconocerlo, quien hace el intento sistemático, de estudiar dichos fenómenos, aunque posteriormente algunos investigadores se encargaron de hacer notorias las limitaciones de la concepción freudiana (Bassin, F.V., 1972; Yaroshevsky, M. C., 1983; Shorohova, E.V., 1974; Wells, H., 1973 y 1984).

Para Fromm existen una serie de "fundamentos comunes" entre Freud y Marx, resaltando principalmente la "actitud crítica" de ambos ante "los pensamientos que el hombre tiene sobre sí mismo y sobre los demás", para él Freud con esa actitud crítica creaba el arte de "judgar" (el psicoanálisis), en tanto que en

Marx esta cuestión respondía al interés de éste de "ganarse las mentes de la mayor parte de la humanidad". En segundo término en ambos la verdad jugaba un papel importante en la eliminación de las ilusiones, y el tercer elemento - "básico común" es su "humanismo", sólo que según Fromm, la diferencia entre Freud y Marx es que: Freud expresa su humanismo en su concepto de inconsciencia porque éste tiene una "cualidad profundamente universal y humana".

En lo referente a las características de Freud y Marx nos dice, contrariamente a lo que pensaba en 1959 cuando escribió "La misión de Freud" que "Freud fue un 'reformador liberal'; Marx, un revolucionario radical".

(Idem, p. 31)

pero, le acuerdo a Fromm, lo común en ellos es un fideísmo obstinado en lo que se refiere a la liberación de la "cadena de la ilusión". A pesar de reconocer que Marx se oponía a una conceptualización de la "Naturaleza Humana" ahistorical y relativista, Fromm plantea un "paralelismo" entre el pensamiento de Marx, Freud, Budismo Zen, Tradición Judío-Cristiana y la Tradición Idealista de los siglos XVIII y XIX y refiriéndose a la evolución humana y a la historia va a concluir que Marx abizaba una "fe mesiánica" y que Freud "era un escéptico", también argumenta que aunque Marx "no llegó a elaborar una psicopatología sistemática", sí enunció una noción de "patología psíquica", y esta es la enajenación ("invalidez psíquica"), como para Freud lo fue el "Edipo", con ésto Fromm vuelve a comprobar la ya tan trillada cuestión de su obra: el psicologismo como resultado de su incomprensión del pensamiento marxista y de su tendencia a descontextualizar algunos conceptos, de toda la obra de Marx.

Continuando con la "patología psíquica" Fromm va a eliminar el carácter histórico de el concepto de enajenación, cuando la concibe como un "padecimiento", y como tal, dejó de ser un problema histórico y se convierte en un "problema ru-



ral y psicológico". From va a "fundamentar" el "parelismo" Freud-Marx (ífanferencia-enajenación) de modo inverso a como lo hacen en su oportunidad Reich, Marcuse o Schneider, lo hace de otra manera considerando a la enajenación como un problema patológico, la pone como un fenómeno "necesario" para "vencer la esclavitud" en la actividad de raciocinio.

Mas adelante comentará la "similitud entre socialismo y el concepto profético de la "Era Mesianica", y dirá que:

"El socialismo, en el sentido que le confiere Marx, sólo podrá llegar una vez que el hombre haya cortado todas -- sus ligaduras primarias, cuando se haya vuelto 'completamente enajenado' y por lo tanto capaz de reunirse con los demás hombre y con la naturaleza sin sacrificarse su integridad e individualidad".

(idem. pp. 33-36)

Aparte de esta confusión From se encontrará con la imposibilidad de discernir entre un método biográfico retrospectivo, el de Freud, y el materialismo histórico de Marx. Ésto es cuando plantea que otra "similitud" es que los dos siguen el mismo "método".

En el resto de su trabajo From se dedicará a dar vueltas en torno a cuestiones que en trabajos anteriores ya había planteado (salud mental, carácter individual y social, etc.). Lo importante de uso es que hace notar que el término "el inconsciente" es en realidad una mixtificación, ya que

"No existe el inconsciente; solo existen experiencias de las cuales tenemos advertencias y otras de las cuales no nos percatamos -- es decir de las cuales somos inconscientes".

(idem. p. 86)

Con base en ésto desarrollará su noción de "inconsciente social", que por su origen va a ser "social", pero por su condición de existencia va a estar regido por el principio freudiano de "represión".

Después de un paseo en torno a una serie de cuestiones ("burocratización" del psicoanálisis y el marxismo, psicoanálisis y socialismo "humanistas", el socialismo como "religión", etc), que en momentos se contradicen con lo dicho en obras anteriores, From va a concluir su "sermón" con una oración "socioculturalizada", su "credo", matizada de elementos místicos, antroposóficos, traucendentalistas, sin poder faltar, claro está: la "implicitud social".

A partir de aquí, el terreno quedaba preparado para que sus "apóstoles" -- (como Santiago Ramirez llama a sus discípulos), hicieran, post mortem, la exégesis de su "Novísimo testamento" y lo mitificquen, aduciendo que él sí logró hacer la "síntesis" Freud-Marxista. (Vr. gr. Hillén, S. op.cit., especialmente los trabajos de Aracóni, Derber, Jaavedra, Amara y Maccohy). De esta manera va a ser que el pensamiento fromiano, que oscila entre el marxismo y el freudismo, va a cocenzar a tomar auge; no solamente como teoría psicológica, sino incluso como teoría social.

En 1963 aparecerá "The Present human Condition" (La Condición Humana Actual; Buenos Aires, Paidós, 1975b), en donde se abocará a hacer una serie de apreciaciones sobre el carácter mercantil en el hombre moderno, enfatizando el aspecto enajenante de el proceso de industrialización, que conduce al hombre al autoritarismo. From propone que para superar esta enajenación "psicológica" es necesario un socialismo "democrático" que garantice un estado en el cual se podrá emerger de una "estado" materialista a uno regido esencialmente por "valores espirituales", en donde "el hombre está libre de conflictos y problemas".

También va a hacer un análisis acerca de algunas cuestiones tales como la relación sexo-carácter, el psicoanálisis como movimiento científico-partidista, la medicina y la ética y el problema de la concepción profética de la paz, cues

ciones que no profundizaremos. Solamente nos vamos a referir a dos cuestiones que van a ser fundamentales en el desarrollo de su obra: "el carácter revolucionario" y el análisis que hace de los "peligros y limitaciones de la psicología". En lo referente a lo último, Fromm parte de un pequeño análisis de el uso que hace la psicología, en la industria y la sociedad, haciendo notar el carácter reificante de las relaciones humanas en éstos dos campos, sin embargo no profundizará demasiado en el análisis, por el contrario utilizará aspectos de la problemática social para ubicar sus puntos de vista individualista, así tendremos que al cuestionar las posibilidades y limitaciones del conocimiento de "los otros y de uno mismo", Fromm va a plantear que esta tarea le corresponde a la psicología solo que en el sentido negativo, ya que:

"La psicología puede mostrarnos lo que el hombre 'no es'.

(...) La meta legítima de la psicología es por lo tanto negativo, la eliminación de distorsiones e ilusiones, - no lo positivo, el conocimiento cabal y completo del ser humano."

(Idem. p. 105)

Esta posición es muy similar a la de algunos teóricos de la teología negativa, - que proponen que el conocimiento de "dios" consiste en saber lo que él no es. Aparte de la "psicología negativa" va a plantear que otra opción para conocer el "secreto del hombre", es el amor, tal y como lo entiende en el arte de amar (estéticamente), ya que éste es condición "indispensable" para superar la alienación.

En lo referente al carácter "revolucionario", éste es un concepto "político-psicológico" que es lo opuesto al carácter "autoritario" y que "no es propio de rebeldes, ni de fanáticos", sino propio de individuos "independientes y libres" características que son propias, por supuesto, del individuo que "piensa

siente y decide por sí mismo", como consecuencia de haber una "relación productiva con el mundo". Este tipo de carácter es capaz, según Fromm, de "criticar" a su sociedad "desde el punto de vista de la razón y la humanidad".

Fromm mystifica mucho sus apreciaciones cuando nos dice que

"el carácter revolucionario -es- la persona sana en un mundo insano, el ser humano plenamente desarrollado en un mundo tullido, la persona plenamente despierto en un mundo semidormido".

(Idem. p. 77)

La pregunta aquí es ¿se puede acuñar, solamente, un concepto ("carácter revolucionario") sin tener en cuenta que aparte de los factores psicológicos (rel. familiar, conflictos, etc.) se deben de tomar en cuenta aspectos sociológicos (interacción social, educación, trabajo, etc.), que garanticen que ese "carácter revolucionario" se convierta en fuerza social comprometida con el cambio?. Discutir esta cuestión no está dentro de las posibilidades de este trabajo, solamente se hace referencia a ella por dos cuestiones, la primera, por que consideramos que es un aspecto que no se podía dejar de hacer notar por la importancia que encierra y segundo, porque con esto Fromm, involuntariamente, va a psicologizar su análisis del carácter y hay que recordar que éste tiene -tanto su origen psicológico, como sociológico. Algo que se debe de hacer notar es que esta tendencia a psicologizar, como sociológico. Algo que se debe de hacer notar es que esta tendencia a psicologizar el carácter no es privativa de Fromm, sino de toda la tradición psicoanalítica.

Fromm va a concluir su trabajo planteando que el progreso se deba a "caracteres revolucionarios" que ha habido en forma "suficiente", a través de la historia, plantea que para distinguir entre "revolucionarios", "rebeldes", "oportunistas" y "políticos", el psicólogo puede desempeñar una función importante, -

siempre y cuando él mismo sea un "carácter revolucionario" (¿será posible!).

Tratando de desarrollar sus apreciaciones éticas que en obras anteriores ya había tratado, en 1964 publicará "The Heart of Man" (El Corazón del Hombre; Su potencia para el bien y el mal; México, F.C.E., 1977b). La temática va a girar en torno a la violencia y la destrucción, desde su particular punto de vista, a estas las enmarca en lo que llama "síndrome de deterioro" o "decadencia" que "lleva al hombre a destruir por el 'gusto' de destruir", este "síndrome" se opone al "síndrome de crecimiento", que consiste en el amor a la vida, al hombre, a la independencia. Aunque reconoce que "solo en una minoría de individuos aparece plenamente desarrollado uno u otro de los síndromes", Fromm los plantea como cuestiones de libre elección individual, "es innegable que cada individuo avanza en la dirección que ha 'elegido': la de la vida o la de la muerte, la del bien o el mal" (Ibid. p. 19) Ignorando con esto la misma determinación social y cayendo en el voluntarismo nietzscheano, también va a distinguir algunas formas de violencia: lúdica, creativa, negativa y compensadora.

A las nociones freudianas de "instinto de vida" e "instinto de muerte", las sustituye por unas más existencializadas: Biófilia y Necrófilia, amor a la vida y a la muerte respectivamente, como es de esperarse a estas alturas, va a ejemplificar, de manera histórica y tendenciosa, la "necrófilia" con las personalidades de Hitler y Stalin. Para Fromm la necrófilia existe en todas las sociedades modernas, debido principalmente al "industrialismo burocrático".

Por otro lado va a tratar de explicar una serie de fenómenos sociales (el nacionalismo, el odio nacional y las motivaciones para la destrucción y la guerra) mediante la noción freudiana del "narcisismo", sólo que de una manera más "socializada", ya que mientras para Freud el narcisismo se limita a la esfera biológico-individual, para Fromm éste es también un fenómeno de grupo y tiene una "función sociológica".

Para no romper con su enfoque dicotómico Fromm también identificará una forma "benigna" y otra "maligna" de narcisismo, todo esto va a ser un paralelismo muy notorio con la noción de "efecto socialmente moldeado" que ya había anunciado en 1955.

En esta misma obra Fromm se va a ocupar de cuestiones como la libertad, el determinismo y el alternativismo de un modo hasta cierto punto coherente, no obstante, sería necesario cuestionar si en realidad sus descripciones se ajustan a las condiciones reales y objetivas de la existencia humana.

En 1965 Fromm reunirá trabajos de un grupo, muy heterogéneo, de marxistas y publicará "Socialist Humanism. An International Symposium" (Humanismo Socialista; Buenos Aires, Paidós, 1980c), esta obra va a ser de relevancia debido a que se enmarca en el centro de la discusión de la época en torno a los aspectos humanistas del pensamiento marxista, los ensayos contenidos en ésta pueden caracterizarse por posiciones meramente idealistas y románticas, que en su mayoría corresponden a posiciones que van desde lo religioso hasta lo neoliberal y por posiciones que pudieran considerarse más materialistas y consecuentes con los hechos históricos de ese momento, dentro de ésta tendencia de pensamiento se puede citar los trabajos de autores de países socialistas y en especial los de Sitikh, L., Goldman, L., Senghor, L., Schaff, A., Pricha, M., Kusik, K., y Bloch, E.

El ensayo con el que Fromm se hará presente versará en torno a: "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en sí, dicho ensayo será un resumen de lo que ya en 1962 había adelantado sobre el "carácter social" y la necesidad de que se investigue en torno a las "necesidades específicamente humanas" por parte de los teóricos socialistas.

"You Shall Be As Gods: A radical interpretation of old testament and its tradition" (Y seréis como dioses; Buenos Aires, Paidós, 1976) será la siguiente obra que publique (1966), en ésta se dedicará a interpretar el contenido bí-

blico y sus transformaciones a través de la evolución sociohistórica, dicha interpretación va a diferir bastante de la que hace en "El Dogma de Cristo" (1930), ya que en ésta no va a recurrir al análisis "psicohistórico"; freudianamente orientado, sino que se va a ocupar de buscar algunas analogías entre el pensamiento judío, el budista, la tradición idealista, los socialistas utópicos e incluso el pensamiento marxista.

Dentro de este análisis se ocupará principalmente de las concepciones bíblicas de "Dios", el Hombre y la Historia para tratar de demostrar que el "humanismo radical" marca la dirección del pensamiento judío.

"El humanismo radical es una filosofía global que insiste en la unicidad de la raza humana; en la capacidad del hombre a desarrollar sus propios poderes, para llegar a la armonía interior y establecer un mundo pacífico. El humanismo radical -continúa- concibe como el fin del hombre la completa independencia, y esto implica penetrar a través de las ficciones e ilusiones hasta llegar a una plena conciencia de la realidad. Implica además, una actitud escéptica respecto al empleo de la fuerza; precisamente por que, a lo largo de la historia del hombre, la fuerza ha sido, y ha estado siendo (al crear el temo) lo que ha predispuerto al hombre para tomar la ficción por la realidad; las ilusiones por la verdad. La fuerza volvió al hombre incapaz de independencia y, consiguientemente embotó su razón y sus emociones".

(Idem. p. 19)

En 1968 Fromm se va a involucrar en las actividades del Partido Socialista de los E.U., de clara orientación conservadora y nacionalista, para apoyar la

campaña presidencial de Eugene Mac Carthy, el trabajo de apoyo de Fromm ("La revolución de la esperanza", F.C.E., México, 1962.), consistirá en un análisis del sistema industrial norteamericano y de sus consecuencias deshumanizadoras.

A pesar de enfatizar una serie de cuestiones de dicho sistema, en forma crítica, que afectan no solamente el plano de las relaciones sociales, sino también el ámbito individual del hombre, Fromm propone una serie de pasos para la "humanización de la sociedad tecnológica", apoyándose en un enfoque demarcado funcionalista, en el que finalmente ni el mismo va a tener confianza y se lo va a llevar a reconocer que las opciones que plantea a la problemática de la sociedad tecnológica debieran verse "sólo como ilustraciones de posibilidades deseables, no como objetivos y métodos definitivos", para la solución de dicha problemática. En ésta misma obra se pronuncia por lo que a su parecer "significa ser hombre", cuestión que discutiremos en el cuarto capítulo de este trabajo.

#### LA PRODUCCION FINAL.

En 1970 su producción intelectual va a dar un giro muy importante, ya que no solamente se va a concretar a teorizar, sino que también va a publicar un trabajo empírico.

En lo referente a la cuestión teórica publicará "The Crisis of Psychoanalysis" (La Crisis del Psicoanálisis; Buenos Aires, Paidós, 1971c). Esta será una recopilación de trabajos que Fromm había publicado a partir de 1932, algunos de los cuales ya se han considerado en el presente trabajo, resaltando los dos más recientes: "La crisis del Psicoanálisis" y "La contribución de Marx al conocimiento del hombre".

En lo referente al primero Fromm tratará de explicar por qué el psicoanálisis cuenta cada vez más con menos adeptos. Para esto hace una revisión, panorámica de aquél desde sus orígenes hasta 1970, encontrando que toda la "crisis" re-

ponde por un lado a razones más "evidentes y superficiales" como son: "el uso erróneo de éste -el psicoanálisis- por gran número de practicantes y pacientes", y, por otro lado, a razones más "profundas" como pueden ser:

- 1) Que el psicoanálisis pasó "de una teoría innovadora a una conformista", a consecuencia de la Primera Guerra Mundial.
- 2) La burocratización del movimiento psicoanalítico.

Para Fromm la crisis del psicoanálisis se puede resolver si "modifica su dirección", ésto sólo se logrará si "supera su conformismo positivista y vuelve a ser una teoría crítica y estimulante" y si se ocupa de estudiar la "patología de la moralidad ... de hoy y mañana".

En "La contribución de Marx al conocimiento del hombre", Fromm tratará de esclarecer la "psicología" de Marx, para ésto va a tratar de poner en claro que la "omisión de la contribución de Marx a la psicología" es el producto de varios factores, ésto serían:

"Marx nunca formuló sus puntos de vista psicológicos en forma sistemática ....

"La falsa interpretación común -del pensamiento de Marx-

"la psicología 'dinámica' de Marx apareció demasiado temprano como para recibir suficiente atención".

(idem. pp. 75-76)

Para Fromm el "núcleo de la contribución de Marx a la psicología" es su concepción de la "naturaleza humana"; de las "pasiones e impulsos humanos" relacionados con la estructura social y económica; la vinculación del hombre "consigo mismo" y los demás; el concepto de actividad que es el elemento "revolucionario y terapéutico" de la psicología "dinámica" de Marx, que mostró el carácter ambiguo de las necesidades; que dentro de la "psicología" de Marx una categoría básica de la "vida en contra, oposición con la muerte"

"El problema más decisivo en la 'psicología' de Marx es quizás el de si un hombre, clase o sociedad son motivados por el amor a la vida o a la muerte. Su enemistad contra el capitalismo, así como su 'amor' al socialismo, tienen su raíz en esa dicotomía, en lo que respecta al trasfondo emocional de ambos sentimientos". ([1]?)

(idem. p. 89)

Otra cuestión del Marx psicólogo, según Fromm, es su contribución a la "psicología profunda humanista" del concepto de conciencia, solo que este concepto es en sentido social debido a que a Marx "no le interesaban los problemas de la Sociedad Contemporánea". Cuando critica a Marx, diciendo, entre otras cuestiones, la "carencia de penetración psicológica satisfactoria - por parte de éste" (op.cit. pp. 206-210).

En lo referente a su producción empírica Fromm publicó, tardemente, una versión modificada de la investigación que sobre el "carácter social" realizó, con la colaboración de un numeroso grupo interdisciplinario: "Social Character in a Mexican Village" (Sociopsicoanálisis del Campesino Mexicano; México, F.C.E. 1982b). Dicho estudio que se elaboró desde fines de los 30's hasta mediados de los 60's, se caracteriza por el abundante apoyo económico y material tanto interno (U.S.A.H., S.S.A.), como externo (Fundtion Fund for Research in Psychiatry, Public Health Service of U.S.A., American Friends Service Committee, Heller Project, Miami University, Michigan State University) y una serie de organizaciones "ultrulistas" y de investigación.).

El origen de éste estudio se remonta al fallido intento de investigación que en 1932 implementó el Institut. del que ya hemos hablado, sólo que ahora el método va a ser más sofisticado y a diferencia de el anterior éste va a poseer más consistencia interna, desde el punto de vista teórico.

Con esta investigación Fromm se propónia:

1) Probar un método que permitiera la aplicación de la teoría del psicoanálisis al estudio de grupos sociales, sin tener que psicoanalizar a grupos individuales.

2) Comprobar la teoría del "carácter social".

3) Descubrir datos que pudieran servir para planear y predecir el cambio social y los efectos que tendría en el campesino los programas educativos y los proyectos económicos e incluso, el intento de un cambio en los valores tradicionales orientado al proceso de "modernización" y tecnocratización, cosa que no reaciona Fromm y Maccoby en su introducción.

Como es de esperarse, se va a dar una continuidad lineal entre los propósitos y los resultados de esta investigación, cuestión que puede ser natural si tomamos en cuenta los recursos y el tiempo empleado en esta investigación. Las conclusiones a las que llegan son muy importantes, independientemente del trasfondo teórico, ya que son enunciadas en un momento en el que la discusión acerca del objeto, método y uso de la psicología en México está en pleno auge y dichas conclusiones hacen volver la cara, hacia un problema del que el psicólogo y demás profesionistas ajenos, se pueden y deben ocupar, y que es: el estudio de los aspectos sociales desde el punto de vista interdisciplinario, probablemente ésta sea la contribución más importante de este trabajo de Fromm.

No obstante lo anterior habría que considerar la posibilidad de una revaloración teórico-práctica de las conclusiones a las que llegan Fromm y Maccoby en esta obra, dicha revaloración se tendría que hacer desde el punto de vista interdisciplinario (sociológico, económico, histórico, antropológico, psicológico e ideológico), la finalidad de esto sería evitar caer en interpretaciones -- "psicohistóricas" o "psicosociales" que en la mayoría de las veces por el afán de validar sus esquemas interpretativos suelen caer en elucubraciones obscurantistas que, la mayoría de las veces, lo único que logran es sacrificar tradiciones filológicas, históricas, sociales, etc., cuestión que no es ajena al -

psicoanálisis, para comprobarlo bastaría revisar, por mencionar algunos, trabajos de Muñoz, V.E. (1985), Freud, S. y Bullitt, V.C. (1966) o Maslich (1971).

En 1973 aparecerá "Anatomy of Human Destructiveness" (Anatomía de la actividad Humana; México, S.XXI, 1975c), en donde, mediante una documentación amplia Fromm desarrollará sus nociones sobre la "necrofilia" (agresión, actividad) apoyándose en los aportes de la paleontología, la historia, la zoología, la neurofisiología y la etología, principalmente. A pesar de haber criticado a Konrad Lorenz y al conductismo, Fromm no logra alejarse mucho de las nociones freudianas del "instinto de muerte" y el "instinto de vida", a pesar del apoyo teórico con el que desarrolla su noción de "biofilia" y "crofilia".

Dadas las limitaciones con las que nos topamos, junto sería realismo un análisis que de esta obra hace Agnes Heller (1980) que es más amplio y que el pudiera hacerse aquí en tan corto espacio.

Los últimos trabajos de Fromm serán de reelaboración teórica de algunas cuestiones que ya a estas alturas sería reiterativo volver a mencionar. Ejemplo en 1976 en "To have or to be? (¿Tener o ser?; México, F.C.E., 1976) va a reafirmar su rechazo a la axiología de la sociedad industrial, en su lugar va a punchar por una búsqueda "religiosa" de un "nuevo objeto de devoción para lograr "curar" a la sociedad.

En su última obra "Greatness and Limitations of Freud's Psychoanalysis" (Grandeza y Limitaciones del pensamiento de Freud; México, S XXI, 1979b) sistematizará toda su revisión de la obra de Freud basándose en lo que consideró, a lo largo de sus obras, había planteado, con esta se cerraba la etapa en el intento de sintetizar marxismo y psicoanálisis, posteriormente quienes se inclinan en favor o en contra de esto, pero independientemente de la posición particular que se guarda a este respecto la obra de Fromm

puede, ni debe, excluirse del terreno del análisis crítico, sea éste enmarcado desde el marxismo o el psicoanálisis, ya que en ella se encuentran contenidos algunas cuestiones fundamentales para la práctica social del psicólogo. Dentro de esto algo de suma importancia puede ser la necesidad, por el planteado de estudiar la relación individuo-sociedad, investigar ésta cuestión no fue -- privativa de él pero, al menos en los círculos en los cuales desarrolló su obra, fue quien más enfatizó esta necesidad junto con la de un orden social que posibilite el pleno desarrollo humano. Desafortunadamente es precisamente en este terreno en donde es más palpable lo contradictorio de su obra, ya que toda su especulación teórica, a pesar de guardar cierta continuidad lineal, no -- posibilita en sí misma la obtención de un contenido social, que valide sus conclusiones debido, principalmente, al carácter ahistórico e idealista con que enuncia sus valoraciones e interpreta el desarrollo histórico-social del hombre. Queer enunciar con ésto "conclusiones definitivas" sería un error muy grave, contrariamente a tal situación lo más viable, y honesto, es tomar todas -- las consideraciones anteriores como premisas para intentar una interpretación más a fondo de su concepción del hombre, que es precisamente la que determina la dirección de su obra.

#### LOS INTENTOS POR CONCEPTUALIZAR AL HOMBRE.

El hombre, como sujeto-objeto de conocimiento, desde siempre se ha constituido como el problema a resolver. Desde épocas antiguas el hombre, su esencia, su existencia, sus acciones, sus objetivos, valores, su pasado, su futuro han sido objeto de amplias especulaciones, éstas, como todo lo humano, han ido cambiando conforme se han ido dando las transformaciones sociales, ya que éstas no solo modifican las condiciones objetivas del ser de los hombres, sino también las subjetivas, que determinan su actitud hacia el mundo circundante, hacia los demás y hacia sí mismo.

#### CAPÍTULO III

#### " LOS INTENTOS POR CONCEPTUALIZAR AL HOMBRE "

Así tenemos que desde tiempos inmemoriales la concepción del universo ha estado apoyada, de manera implícita o explícita, en una concepción del hombre, tal como en su momento lo hicieron notar Marx ( ), Marías, J. (1973); Devoto, G. (1978); Nicol, E. (1973); Buber, M. (1953); Cassirer, E. (1979); Schaff, A. (1977), cuestión que actualmente es muy difícil de cuestionar ya que la concepción del hombre y del universo nunca estuvieron separadas, por el contrario siempre estuvieron inmersas en la tarea de influir y transformar no solo al hombre como individuo, sino también a la sociedad en su conjunto, de acuerdo con cierto sistema de valores derivado de la misma concepción humana.

Lo anterior se hacía más evidente cuando con el correr del tiempo surgía una nueva clase social que intentaba obtener, mediante sus ideólogos, derechos y justificaciones para sus aspiraciones e intereses de clase, no obstante esto dio lugar a reflexiones, sobre el hombre y su lugar en el universo, que aún hoy sirven su valor histórico debido a que proclamaban, entre otras cosas, la superioridad del hombre sobre la naturaleza como resultado de su inventiva, su razón y su libertad.

Al principio, antes de la "aparición" de la filosofía como concepción sistemática del universo, la concepción del hombre se va dando de modo espontáneo, tal y como se manifiesta en las expresiones del folklore universal el cual, se



gún Gouliane, C.I. (1978).

"encontró su fuente, desde un cosienzo, desde los tiempos más remotos, en las necesidades de coexistencia del trabajo en común, lo cual le confirió desde sus orígenes un carácter grave pero confiado en la vida y en el hombre."

(p. 122)

Con el desarrollo sociohistórico comenzarán a aparecer esquemas conceptuales más sistemáticos, que van a manifestar la duda y el pesimismo como consecuencia de la miseria, la opresión y el sufrimiento que produjo la división del trabajo y de la sociedad en clases. Pruebas de lo anterior son los escritos del Antiguo Oriente -China, La India, Babilonia, Egipto, etc.

Sólo con advenimiento del renacimiento y la filosofía de las luces, los pensadores materialistas y racionalistas reivindicaron la capacidad creativa del Hombre, (humanismo) contraponiéndose a la imagen indigna del hombre, que solo puede ser salvado por la gracia divina, que planteaba la filosofía teológica. En adelante autores como Leonardo da Vinci, Bruno, Pico de la Mirandola, Erasmo, Tomas Moro, Juan Luis Vives, Jacón, Campanella, Montaigne, Pascal, etc, van a re-nalzar la dignidad del hombre y su "potencia espiritual" como "rey de la creación". La grandeza que le confiere su pensamiento y su capacidad de conocimiento y dominio de la naturaleza, no obstante que sus conclusiones encerrarán un trasfondo teológico, explicable por el mismo nivel de desarrollo del conocimiento.

En épocas posteriores la concepción del hombre, tomando como valor supremo la razón, encontrará cierto equilibrio en la antropología materialista de Goethe y Herder, que desarrollarán a un nivel más amplio la concepción humanista, que sirviera de inspiración a los integrantes de liberación nacional de Alemania y a los jefes de la revolución francesa. El ideal de una personalidad ir-

moniosa será alterado por el espiritualismo de Hegel (Fenomenología del Espíritu, 1806), que vendrá a reducir toda la concepción del hombre y la naturaleza a un "espíritu absoluto", lo que dará origen a la crítica de Feuerbach (1839) al espiritualismo, enmarcada dentro de una concepción antropológica de la filosofía;

"Feuerbach critica a la filosofía hegeliana por su desorden hacia el hombre viviente, por su ignorancia de los sentidos como fuente cognoscitiva, y hace del hombre que vive y siente el punto de partida de la doctrina materialista. En ésto reside lo que Feuerbach llama el modo antropológico de abordar la filosofía."

(Konstantinov, F.V. 1965, p.77)

A pesar de la importancia histórica de esta concepción el antropologismo feuerbachiano va a caer en el naturalismo al concebir al hombre biológicamente, al margen de las relaciones sociales, tal como lo demuestra Marx y Engels en las "Tesis sobre Feuerbach", y "La Ideología Alemana".

Paralelamente a este enfoque naturalista se comenzó a desarrollar el materialismo histórico de Marx y Engels, dicho enfoque no solamente planteará el análisis sistemático de la infraestructura económica de la sociedad, sino que apoyándose en la tradición humanista y socialista utópica va a plantear una reconsideración total en lo referente al ser humano, como individuo y como ser social, proponiendo no solamente el análisis de la situación del hombre en una determinada época del desarrollo sociohistórico, sino además plantea la estrategia para superar el estado de reificación de las relaciones sociales, producto del modo de producción. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, este esquema conceptual del hombre no es un sistema cerrado, más bien se encuentra en constante evolución, la cual está determinada por el mismo avance de las ciencias en general. Cuestión que le da un carácter antidogmático y dialéctico-

co.

A pesar de que el marxismo planteaba, como ya dijimos, una alternativa más amplia del estudio del hombre y de que a fines del siglo pasado comienzan a desarrollarse, cada vez con más fuerza las ciencias particulares, como la antropología, la arqueología, la etnografía, la psicología, la neurofisiología y se sistematiza la primera teoría materialista de la evolución (Darwin), la escuela del pensamiento idealista, condicionada principalmente por los intereses "científicos" de las clases en el poder, van a provocar que, por un lado se va frenado el desarrollo de los enfoques materialistas y, por el otro la aparición de enfoques alternativos (idealistas), que tendrán como consecuencia la desnaturalización de las ciencias particulares.

Con esto tendremos la erupción de un "boom" filosófico, que alcanzará su pleno auge entre los comienzos de este siglo y la década de los 60's, dentro de esto se dará una heterogeneidad de enfoques e interpretaciones del hombre que van desde los optimistas hasta los fatalistas; de los científicistas a los espiritualistas; de los realistas a los subjetivistas; todos estos enfoques tendrán como lugar común el que no solamente se elevarán como concepciones del hombre, sino que tratarán de constituirse en "filosofía de vida" ejerciendo una gran influencia en la psicología y en la sociología principalmente, así tenemos que dentro de este estado de cosas comenzarán a proliferar las sociologías y psicologías influenciadas por Durkheim, Husserl, Nietzsche, Sprangler, etc.

Dentro de este estado de cosas el psicoanálisis se va a ir erigiendo también como una "filosofía de vida", variando su concepción del hombre en correspondencia directa con las "reconsideraciones" que se van dando en su interior, en esencia e independientemente de la modalidad psicoanalítica de que se trate, el psicoanálisis va a estructurar una visión del hombre totalmente subjetivista y fatalista, impregnada de ahistoricismo biologicista y de contenidos místicos,

cuestión que minimizará sus aportes terapéuticos, pero que no será obstáculo para que esta nueva concepción del hombre invada los terrenos de las ciencias auxiliares, la literatura, el arte en general y en los últimos años de la interdisciplinaria.

Podría decirse que el psicoanálisis es la "filosofía de las limitaciones humanas" ante el elemento irracional del hombre; es el enfoque "ético-político" que eleva el elemento irracional (inconciente) de la vida psíquica a la categoría de solución normativa; es el único enfoque psicológico que se autoproclama como el "poseedor" de "nuevas vías" para la exploración del "alma del hombre", anunciando como precursores de esa "psicología vital" a Dostolevsky, Högel, Noche, Ibsen, Montaigne, Shakespeare o Balzac, figuras de la literatura universal que si bien plantean en sus escritos caracterizaciones de las pasiones y de la personalidad humana, en ningún momento plantean, como pretenden los freudianos, la existencia de una "psicoliteratura" que vengan a sustituir la necesidad del estudio científico de la personalidad.

Es el único enfoque "filosófico" que, a pesar de exagerar la contradicción individuo-sociedad y de enfatizar la separación entre el plano ético y el psicológico (el *sollen* y el *sein* de la filosofía alemana), no plantea una alternativa de superación viable a esta problemática, por el contrario tratará de justificarse, mediante especulaciones "metapsicológicas" para autojustificarse como "filosofía" y como técnica que lo mismo puede llevar a resolver el "conflicto original" (edípico), que promover un "cambio social" de grandes magnitudes, y con esto salvar al hombre.

Contra lo que pudiera pensarse dentro del movimiento psicoanalítico se ha dado, a partir de fines de la década de los años 20, todo un movimiento que ha buscado resolver todas las trabas prácticas y filosóficas con las que se ha topado el psicoanálisis, algunos con más fortuna que otros, pero siempre guardando discrepancias entre ellos, lo más que han logrado los psicoanalistas ha

ido manifestar, de una u otra manera, la inconsistencia del freudismo como "filosofía de vida". Dentro de los intentos reivindicatorios del psicoanálisis se encuentra la concepción frommiana del hombre, la cual, como se irá viendo poco a poco, va a distinguirse de la de otros teóricos freudomarxistas por su eclecticismo teórico que lo mismo "integrará" cuestiones de el estudio sistémico de algunas cuestiones científicas, por parte de las ciencias particulares, que "acomodará" una serie de abstracciones misticotrascendentales en la elaboración de su Concepción del Hombre, lo que hará evidente el hecho de que; a pesar de que en distintas ocasiones se ocupa del marxismo y su importancia para el estudio del hombre y de sus intentos por superar los obstáculos con los que se topa el freudismo, manifestará una falta de asimilación del marxismo como enfoque social a desarrollar y del freudismo, como enfoque psicológico obsoleto, en lo referente a la explicación de los fenómenos psicosociales, económicos e incluso políticos.

Por el contrario de lo que hace Freud, biologizar los aspectos psíquicos individuales, Fromm psicologizará los aspectos de la realidad social del hombre, cuestión que lo conduce a elaborar un esquema del individuo humano demasiado idealista e impregnado de un optimismo mecanico.

Por el momento dejaremos a un lado apreciaciones que pudieran parecer apriorísticas y pasaremos al análisis concreto de la Concepción Frommiana del Hombre, para finalmente volver a retomar todas esas apreciaciones.

#### CAPITULO IV

#### " LA ANTROPOLOGIA FROMMIANA "

#### EL ORIGEN TRAGICO DEL HOMBRE

Para Fromm el problema del origen del hombre es una cuestión que, más que ocuparse de buscar establecer un "momento de nacimiento", con base en sucesos determinados, se debe buscar en el mismo proceso evolutivo humano. Remitiéndose a la anatomía y la neurofisiología, principalmente, él considera que la "aparición" del hombre se debe al hecho de que se llega a un punto de desarrollo evolutivo en donde la determinación instintiva del comportamiento tiende a ser cada vez menor y el desarrollo del cerebro, en particular el neocórtex, es cada vez mayor. Fromm plantea que este es un "fenómeno nuevo del todo" ya que en la evolución animal no se había presentado antes, hasta aquí el planteamiento frommiano se encuentra bien fundamentado en los descubrimientos de los teóricos de la evolución, sin embargo a medida que desarrolla sus nociones el problema se complica cada vez más. Ya que si bien, el desarrollo del cerebro compensa el "deficit de los instintos" porque condiciona la aparición de las funciones psíquicas superiores (pensamiento, lenguaje, memoria) que facilitan el proceso adaptativo del ser humano, para Fromm existe también una contraparte negativa ya que la "aparición" de la "conciencia de sí mismo", producto del pensamiento reflexivo y de la razón, lo ha venido a hundir en un solipsismo totalista.

"Su aparición ha hecho del hombre una anomalía, un mundo truo del universo".

(Fromm, E. 1975. p.130)

Debido a que se da cuenta de su "impotencia e ignorancia", según Fromm, el hombre se percibe como un ser "aparte de la naturaleza y de los demás", un ser "agobiado" por la noción de que su fin será la muerte.

"Llamado al mundo en un momento y un punto accidentales, está obligado a salir accidentalmente de él, y contra su voluntad. Teniendo conciencia de sí, comprende su falta de poder y las limitaciones de su vivir. Nunca está li-

bre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su mente aunque quisiera, y no puede librarse de su cuerpo mientras viva... y su cuerpo le hace desear seguir con vida.

"El hombre es el único animal que no se siente en la naturaleza como en su casa, que pueda sentirse expulsado del paraíso, el único animal para quien su propia existencia es un problema que tiene que resolver y que no puede soslayar. No puede volver al estado prehumano de armonía con la naturaleza y no sabe a dónde llegar si sigue avanzando. La contradicción existencial del hombre produce un estado de desequilibrio constante. Este desequilibrio lo distingue del animal, que vive efectivamente en armonía con la naturaleza...

"El desequilibrio existencial y por ende inevitable del hombre puede ser relativamente estable cuando, con el apoyo de su cultura, halla un modo más o menos adecuado de resolver sus problemas existenciales."

(Idea)

Todo este "desequilibrio existencial" hará que el hombre se perciba como una "entidad separada" distinta de la naturaleza y de los hombres que lo rodean, en esto se rompen los "vínculos primarios" que le otorgaban al hombre sentimientos de "seguridad y orientación", aunque implicasen falta de individualidad. Con esto el hombre se convierte en un ser "desamparado", separado de los demás y "víctima de su soledad", lo que le provocará "sentimientos de angustia impotencia".

Contrariamente al nihilismo de la ortodoxia freudiana, Fromm hará derivar e aquí la parte positiva de su planteamiento biológico-existencial, ya que él

considera que la "debilidad biológica del hombre es la condición de la cultura humana". Es en este preciso momento cuando su obra se va a distinguir de la de sus antecesores ortodoxos, porque con sus hipótesis sobre la cultura y su origen va a trasladar su especulación psicoanalítica (apriorística) de un plano meramente biológico e individualista a otro "sociohistórico" y psicologista...

De esta manera Fromm plantea al origen y desarrollo sociocultural como consecuencia de la búsqueda del equilibrio perdido por el nacimiento del hombre como especie.

"Cada etapa que alcanza lo deja inconforme y perplejo, y esta misma perplejidad lo apremia a encontrar soluciones nuevas. No existe ningún 'impulso de progreso' innato en el hombre; es la contradicción inherente a su existencia lo que lo hace seguir adelante.

"Habiendo perdido el Paraíso -la unidad con la naturaleza- se ha convertido en el eterno peregrino (Ulises, Edipo, Abraham, Fausto); está compelido a proseguir y, con esfuerzo constante, hacer a lo desconocido conocido, llenando con respuestas las lagunas de su conocimiento. Debe dar cuenta a sí mismo, de sí mismo y del significado de su existencia. Se ve empujado a superar esta división interna, atormentado por una sed de 'absoluto', con una nueva armonía que logre levantar la maldición que lo separó de la naturaleza, de sus semejantes y de sí mismo."

(Fromm, E. 1980a, p. 54)

De esta separación hombre-naturaleza derivará las "contradicciones históricas y las dicotomías existenciales":

an a ser las mismas para todos los hombres de todas las épocas.

estas se caracterizan por:

- ) La "dicotomía originaria", constituida por la "angustia fundamental" del hombre, producto de su razón y su autoconciencia.
- ) El hombre tiene muchas potencialidades, pero el tiempo de vida no le alcanzará para desarrollarlas.
- ) El hombre es consciente de su vida pero debe morir.
- ) El hombre forma parte de la naturaleza, pero tiene que trascenderla.

Fromm plantea que la única forma de solución a éstas es:

"Enfrentarse con la verdad, admitir su soledad fundamental en medio de un universo indiferente a su destino, reconocer que no existe ningún poder que lo trascienda que sea capaz de resolverle su problema. El hombre debe aceptar la responsabilidad para consigo mismo y también el hecho de que solamente usando sus propios poderes puede dar significado a su vida. Pero tener significado no implica certeza; en verdad, la exigencia de certeza obstaculiza la búsqueda de significado de la vida. La incertidumbre es la condición que impulsa al hombre a desplegar sus poderes". (Ibid. p.58)

Aunque pareciera que todo el planteamiento frommiano "qué es" "qué", la verdad es que apenas estamos entrando a lo que él mismo concibe como el fundamento de su "concepto antropológico filosófico de la existencia humana" que, contrariamente a la antropología pesimista de Freud, se va a caracterizar por tratar de superar el nódulo tensional ELLO/YO/SUPER YO, sin embargo lo único que logrará hacer será sustituirlo por nociones de más amplitud, pero que en esencia parten del mismo principio, tal como veremos más adelante, todo lo cual lo llevará a

a caer en lo que se ha dado en llamar "Antropología de la FE".

A partir del "conflicto original" del hombre Fromm deriva una serie de necesidades psíquicas comunes a todos, las cuales, al igual que sus dicotomías, también son existenciales ya que tienen sus raíces en la existencia misma del hombre.

"Todos los hombres las tienen, y su satisfacción es necesaria para que el hombre se mantenga sano. Del mismo modo que es necesaria la satisfacción de las pulsiones orgánicas para que se mantenga vivo. Pero cada una de esas necesidades puede satisfacerse de distintos modos, que varían según las diferencias de condición social".

(Fromm, E. 1973c. p.231)

Ayudándose en la noción marxista de la existencia de dos tipos de impulsos (constantes y relativos), Fromm justifica la existencia de las necesidades biológicas y de las existenciales;

Las necesidades biológicas son parte integrante de la "naturaleza humana" y no se pueden modificar en su forma y en la dirección que toman según las culturas.

Las necesidades existenciales son producto de la desarmonía de la existencia del hombre y además, trascienden a las de origen animal (biológicas), debido a que están "entrelazadas en la peculiaridad misma de su existencia".

Antes de abordar el problema de las necesidades existenciales y de las pasiones radicadas en el carácter como respuesta a dichas necesidades, haremos una breve consideración en torno al método que Fromm emplea para enunciar y analizar tales cuestiones.

#### EL METODO

El punto de partida metodológico no está en ningún momento (desde 1941 hasta

1979) basado en datos científicos concretos —aunque una vez anunciadas una serie de apreciaciones, estas se apoyen en dichos datos.

From parte de cuestiones meramente especulativas, en el caso de su método de "análisis y explicación" plantea que para entender al hombre y su situación hay que partir de "una reconstitución de la mente humana como debió haber sido al comenzar la prehistoria", para llegar a conocer esta "experiencia humana primaria", común a todos los hombres, plantea un psicoanálisis del pasado humano para comprender el "presente de nuestro inconsciente", ya que para From solo mediante el conocimiento de nuestro inconsciente tenemos la "clave" para "entender la prehistoria":

"esto requiere la práctica del conocimiento de sí mismo en el sentido psicoanalítico: la supresión de una parte importante de nuestra resistencia al conocimiento de nuestro inconsciente para reducir la dificultad de pasar de nuestra mente consciente a las profundidades de nuestra 'esencia'.

"Si podemos lograrlo, entenderemos a los congéneres nuestros que viven en una cultura completamente diferente e incluso a los locos. Podemos también sentir como debió sentir el hombre original, las necesidades existenciales que tenía y de qué modo los hombres (entre ellos nosotros) pueden responder a esas necesidades".

(idem. p.233)

Para From esta forma muy particular de introspeccionismo, que en cierta forma se asemeja al de Jung, es la clave y juega un papel central en sus análisis y explicaciones del desarrollo y la "situación actual" de la especie humana.

Volviendo a la noción fromiana de "necesidades existenciales", nos plantea

que aunque el hombre llegue aun estado de satisfacción de sus necesidades típicas, esto no implica que el "problema humano" se resuelva, ya que, si es, la cuestión no es resolver las necesidades biológicas sino las "específicamente humanas", que trascienden a las anteriores debido a que están enraizadas en la peculiaridad misma de la existencia humana. Pero ¿Cuáles son estas "necesidades existenciales"? ¿Cómo se manifiestan?, ¿Cuáles son las consecuencias de su insatisfacción?

#### NECESIDADES EXISTENCIALES.

Dado que el hombre es desde su origen, según Fromm, un ente dicotómico: externo como internamente, su vida está determinada por la "inevitable" alternativa entre "retroceso y progreso" esto no solamente se manifiesta en la lucha de sus "pasiones e impulsos", sino también en el mismo carácter de sus necesidades existenciales. Así tenemos que estas se caracterizan por su esencia dialéctica, a pesar de lo planteado por Fromm, va a dificultar su percepción dialéctica dado el carácter mecánico con que son planteadas, a lo largo de sus trabajos Fromm plantea la existencia de seis tipos de "necesidades existenciales" que son, a saber:

#### 1) NECESIDAD DE RELACIONES.

Debido a su "separatividad" el hombre necesita superar su soledad buscando nuevos vínculos con los demás para poder superar la necesidad de los "vínculos primarios", de no ser así "sentiría su situación de soledad e individualismo como una cárcel de la que tiene que escapar para conservar su equilibrio mental (Fromm. E. 1971a. p.33). La necesidad de vincularse es determinante para la salud mental y para el establecimiento de "relaciones humanas íntimas", estos vínculos se pueden establecer por medio de:

- La sujeción a personas, grupos o "Dios", esta es una forma en que el hombre trasciende su aislamiento como ser individual, sometiendo a "alguien o algo

más grande que él".

- El sometimiento; adquirir poder sobre otros es también una forma de "relación narcisista" y de demostrar "dominio y poderío". From plantea que en esta relación se pierde la integridad y la libertad, debido a esto nunca se llega a una real sensación de "unión e identidad", por lo que la "necesidad de solución" y la "necesidad de dominio" son cada vez mayores y como lógica consecuencia se acrecienta la dependencia entre dominante y dominado.

From plantea que la única forma de satisfacer "santamente" esta necesidad de relación es el amor, que es una forma de relacionarse con alguien buscando "la dependencia e integridad de sí mismo", lo que permite que la "actividad interna" se desplique eliminando con esto la "necesidad de ilusiones", debido a la cualidad (trascendentalista) de ésta que permite percibirse como ser humano "insular, independiente, limitado, mortal".

El amor para From se deriva de la "polaridad entre aislamiento y unión" y el formar parte de lo que él llama "orientación productiva" se opone al "egoísmo" que es "un insaciable que uno siente por sí mismo", como resultado de la "falta de amor a sí mismo", para From en el amor reside la "única respuesta a la naturaleza humana, la salud."

Plantea que si la capacidad de amar no se desarrolla "se pierde" se presenta el narcisismo que "es la esencia de todas las enfermedades psíquicas" graves. Para las personas narcisísticamente afectadas no hay más que una sola realidad, la de sus propios pensamientos, necesidades y sentimientos.

En resumen, para From, el narcisismo implica falta de objetividad, ya que la realidad no puede ser percibida "tal como es", lo que en su forma más extrema lleva a la locura como manifestación del "fracaso total en el intento de relacionarse con el mundo", recordemos que para él la condición sine qua non para una "vida equilibrada" es una forma de relación con el mundo, por medio del "amor productivo", y el narcisismo es su total opuesto.

## 2) NECESIDAD DE TRASCENDENCIA

Es otra de las que se derivan de la "situación humana" como producto de "cambio accidental" del hombre, como consecuencia de que el hombre esta de razón e imaginación no toma un papel pasivo, por el contrario "se impulsado por el apremio de trascender el papel de criatura y la accidental pasividad de su existencia, haciéndose creador" (idem, p. 38).

From plantea que el hombre se trasciende a sí mismo por medio de su capacidad de crear y con esto va más allá de la pasividad y la "accidentalidad existencial" llegando a la iniciativa y la libertad, dentro de ésta él "d una cualidad milagrosa", inherente al hombre y a los demás seres vivos, y es el hecho de que "puede crear vida". Cuando el hombre no puede crear y entonces "hay otra manera de satisfacer esa necesidad de trascendencia: si puedo crear vida puedo destruirla. Destruir la vida también es trascender" (idem, p. 38). No obstante para From este hecho también encierra un aspecto positivo, ya que el hecho de que "el hombre pueda destruir la vida es cosa milagrosa como que pueda crearla, porque la vida es el milagro, lo inexplicable. En el acto de destrucción, el hombre se pone por encima de la vida, se tr de a sí mismo como criatura (idem.)

el poder de la voluntad de destruir "está enraizado en la naturaleza, lo mismo que la tendencia de crear" (idem.) este razonamiento implica, en primer término que aunque el hombre puede desarrollar su "potencia primaria" para amar y razonar no se puede crear, ingenuamente, en la "del hombre" y, en segundo, que la destructividad es una potencialidad seria enraizada en la existencia misma del hombre.

Estos dos polos se le presentan a From como alternativas complementarias: solución a una misma necesidad, la diferencia están en sus consecuencias (vida-felicidad, destructividad-sufrimiento).



#### 1) NECESIDAD DE arraigo.

Con el rompimiento de los "vínculos naturales" -primarios- el hombre "pierde sus raíces naturales", entonces dentro de su solapismo "no puede sufrir" el aislamiento y desamparo de esa situación y se "vuelve loco" (recordemos que para Fromm una condición del desarrollo humano es el sufrimiento, el darse cuenta de la soledad humana).

La única forma de prescindir de las "raíces naturales" es mediante la obtención de "raíces humanas", el desarrollo de la especie humana, analogizado con la concepción freudiana del desarrollo psicosexual, pasa por diversas "fases de desarrollo", iniciándose en la etapa primitiva, en la que es una especie de infancia histórica y dependencia maternal, finalizando en los planteamientos del socialismo democrático, que no es otra cosa más que una analogía de la fase genital del esquema freudiano. Partiendo de aquí Fromm plantea que el aspecto negativo de la necesidad de arraigo es la "fijación incestuosa" cuya última manifestación a nivel social la constituyen el nacionalismo, el racismo y el "culto al estado", la alternativa ante esto es que "el hombre logre desarrollar su razón y su amor más que hasta ahora", solo así puede lograr un arraigamiento de fraternidad universal" que permita la solidaridad y la justicia.

#### 2) NECESIDAD DE IDENTIDAD.

La autoconciencia le permite al hombre formarse un concepto de sí mismo, de sentirse como sujeto de sus propias acciones, esto como consecuencia de la pérdida de la unidad originaria con la naturaleza -la madre-, en el proceso de separación de los vínculos primarios se desarrolla el sentimiento de identidad que satisface esta necesidad, si así no fuera "el hombre no podría estar sano".

Para Fromm la "conciencia de sí mismo" como ser independiente se desarrolla a la medida en que el hombre sale del plan y acrecienta el proceso de "individuación", solo que en la época actual se ha generado "una nueva identidad gr-

gería por que el sentimiento de identidad basado en "el sentimiento de vinculación indubitante con la muchedumbre" provoca una ilusión de individualidad que oculta la "uniformidad y conformidad" que vienen a sustituir el sentimiento de conformidad.

En Fromm esto no es un problema meramente filosófico, ya que la "necesidad de experimentar un sentimiento de identidad nace de la condición misma de la existencia humana y es fuente de los impulsos más intensos". (Idem. p.59), la ausencia de tal "sentimiento de identidad" no permite la existencia de un hombre sano, ya que su necesidad "muchas veces es más fuerte que la necesidad de pervivencia física" (Idem.), y por lo tanto condiciona que, en la búsqueda de estatus o de conformidad, el hombre sacrifique sus ideas, ante esto Fromm termina interrogándose:

"¿Hay algo más evidente que el hecho de que los individuos arriesguen sus vidas, renuncien al amor, renuncien a la libertad, sacrifiquen sus ideas, para sentirse unidos en el rebaño e identificarse con él con lo que adquieren un sentimiento de identidad, aunque sea una identidad ilusoria?". (Idem.)

#### 3) NECESIDAD DE UN MARCO DE ORIENTACION Y DEVUOCION

El hombre necesita orientarse intelectualmente en el mundo, la razón del hombre es lo que provoca en él la búsqueda de entendimiento de los "fundamentos enigmáticos" que lo rodean, tiene que entenderlos con base en un contexto comprensible para él, para poder manejarlos en sus pensamientos. "Cuanto más se desarrolla la razón (del hombre) más adecuado resulta su sistema de orientación, es decir más se aproxima a la realidad".

Sin embargo, aunque esta estructura orientadora del hombre requiere ser objetiva, para poder conocer al hombre, la naturaleza, la sociedad y a uno mismo estando en contacto con la realidad "tal como es" esta estructura existe en

Los planos:

"La necesidad de orientación primera y más fundamental es disponer de una estructura orientadora, aparte de que sea verdadera o falsa. Si el hombre no tiene una estructura orientadora subjetivamente satisfactoria, no puede vivir saludablemente.

"En el segundo plano, la necesidad consiste en estar en contacto con la realidad mediante la razón, en poder captar al mundo objetivamente".

(idem, p. 60)

Al desplazar la razón a segundo plano Fromm se justifica diciendo que "Lo que está en juego para el hombre es su felicidad y no su salud mental", también plantea que todo sistema de orientación tiene no solamente elementos intelectuales, sino también sensoriales y sentimentales debido a que, aparte del intelecto, el hombre

"es una entidad dotada de cuerpo y 'alma' y tiene que reaccionar contra la dicotomía de su existencia no solo pensando sino con el proceso total de la vida con sus sentimientos y acciones".

(idem, p. 61)

Aunque la satisfacción a esta necesidad sea diferente en su contenido y forma, dependiendo de cada hombre, este sistema de orientación y objeto de devoción darán sentido a su existencia y situación en el mundo.

"Sólo el análisis de las diversas formas de religión pueden revelar cuales respuestas son mejores o peores soluciones de la búsqueda por el hombre de sentido y devoción, tomando siempre las palabras 'mejores' y 'peores' desde el punto de vista de la naturaleza del hombre y su de-

sarrollo".

(idem.)

#### 6) NECESIDAD DE ESTIMULACIÓN

Ya casi al final de su obra, como consecuencia de sus estudios acerca de la agresión, Fromm tiene que volver la mirada a los datos aportados por la Neurofisiología y la Psicología Experimental, los cuales influirán sobremanera en la elaboración de su "nuevo descubrimiento", el de la existencia de una "necesidad de estimulación".

Apoyándose en la observación empírica de la vida cotidiana va a plantear que tanto el organismo humano como el animal necesitan excitación y estimulación, la manera en que se dan éstas solo varían en la forma que toman los estímulos excitantes (guerra, sexo, amor, etc.). Aunque esta diferencia, a juicio de Fromm, es importante se le ha concedido poca atención.

Haciendo una breve digresión en torno a la diferencia existente entre "Estímulo simple": de base meramente neurofisiológica y que produce pulsiones ("Un impulso, es decir, algo que empuja a la persona") y "Estímulo activante": que como su nombre lo indica "estimula a la persona para hacerla activa ... produce un empuje o afán, o sea que la persona se esfuerza activamente por lograr un fin" (Fromm, E. 1975 c. p. 24)

Va a plantear que en las sociedades industriales actuales la vida opera bajo la acción de estímulos simples, los cuales se comunican por el cine, la radio y la televisión, por lo que los deseos son producidos mecánicamente. La "estimulación simple" provoca respuestas pasivas inmediatas. Debido a esto Fromm plantea que para evitar que estos estímulos lleguen a ser ineficaces tienen que cambiar constantemente.

En el caso de los estímulos activantes Fromm plantea que no solamente el estímulo es lo que importa sino también se necesita la existencia de una "es-

alado Afectable". La diferencia fundamental entre estos dos tipos de estímulos es que en la persona que satisface los de primer tipo "siente una mezcla alivio, emoción y satisfacción", contrariamente a la estimulación activante cual "no se sacia nunca", a excepción de que aparezca el cansancio físico. Esta necesidad de estimulación y excitación es una de las causas de que se genere la destructividad y la crueldad, aquí como en los otros tipos de necesidades existenciales" se presenta una parte positiva y una negativa, en primer caso el "factor de excitación" es "el amor e interés activo y productivo", en el segundo caso, "por enojo, rabia, crueldad o manía destructora", a Fromm este tipo de excitación no requiere ningún esfuerzo del individuo, que no es necesario tener paciencia y disciplina, ni aprender, concentrarse o aguantar las frustraciones, ejercer el pensamiento crítico, superar el egocentrismo o la voracidad.

El origen de algunos fenómenos patológicos, a juicio de Fromm, también puede derivarse de este tipo de necesidad, también ligará ésta con el punto de vista que él considera de gran importancia en la génesis de la agresión y la destructividad:

"el aburrimiento o hastío", que en su tipo crónico, "es uno de los principales fenómenos psicopatológicos de la actual tecnocrática". (Idem . p. 247)

#### NECESIDAD DE UNA ESTRUCTURA DE CARÁCTER.

Esta es derivada directamente de la decreciente dotación instintiva del hombre y de la necesidad de un sustituto de este débil instintivo, la estructura de carácter es la que organizará la energía humana para la consecución de determinados fines.

Debido a que entre la existencia de las "necesidades existenciales" y su satisfacción, el carácter juega un papel mediador haremos un intento de profundizar, aunque de forma sumaria, en esta noción.

#### EL CARÁCTER.

El carácter para Fromm, no va a ser otra cosa que la consecuencia de la forma en que el hombre satisface sus necesidades dentro de los distintos modos de sociedad, lo concibe como

"el sistema relativamente permanente de todos los fines no instintivos mediante los cuales el hombre se relaciona con el mundo humano y natural. Podemos entender el carácter como el sustituto humano de los instintos animales ausentes; es la segunda naturaleza del hombre. Lo que todos los hombres tienen en común son sus pasiones orgánicas (aunque muy modificables por la experiencia) y sus necesidades existenciales. Lo que no tienen nada en común son los géneros de pasiones dominantes en sus caracteres respectivos: las pasiones radicadas en el carácter (amor, razón, libertad, solidaridad).

"La diferencia de carácter se debe en gran parte a la diferencia de condiciones sociales (si bien las disposiciones genéticamente dadas también influyen en la formación del carácter); por esa razón se pueden denominar las pasiones radicadas en el carácter categoría histórica y los instintos, categoría natural. Pero las primeras tampoco son una categoría histórica desde el momento en que la influencia social sólo puede actuar a través de las condiciones biológicamente dadas de la existencia humana".

(Idem, p. 231)

Es evidente que en Fromm la base caracterológica no la constituye "la libido sexual", como en Freud, sino el modo como se relaciona el hombre con su medio social, que a su vez determina el modo de satisfacción de las "necesidades

-intencional". Estos modos de relación son de dos tipos:

Asimilación: que es el modo en que el hombre adquiere y asimila objetos (receptivos, acumulativo, explotados, mercantil o productivo).

Socialización que constituye el modo como se relaciona con otras personas y consigo mismo (masoquismo, sadismo, destructivo, indiferente y amante).

Dichos modos de relación no son cerrados como en los animales, en los cuales la determinación es instintiva, Fromm considera que son abiertos ya que:

"El hombre puede adquirir objetos recibiendo los o comiendo de la fuente exterior o produciéndolos por medio de su propio esfuerzo. Pero debe adquirirlos y asimilarlos de algún modo a fin de satisfacer sus necesidades".

(Fromm, E. 1980a. p. 72)

La forma en que el hombre se relaciona es una expresión de su carácter, que el modo de canalizar la energía humana en los procesos de asimilación y socialización".

Para Fromm el carácter aparte de ser funcional, en su papel de segunda naturaleza sustituta del aparato instintivo animal, tiene una función selectiva la elección de las ideas y valores de la persona, y por eso éstos serán consecuencia del carácter "tanto como lo son sus acciones". Esto permite que la estructura de carácter se estabiliza ya que esas ideas, valores y acciones "pasan a ser sensatas", sin embargo, a pesar de esa aparente sensatez caracterológica, Fromm plantea la existencia de dos tipos de "orientación de carácter": Productiva e Improductiva. aclarando que estas constituyen "tipos ideales" y no pueden ser descripciones individuales. El modo de existencia de estas orientaciones no será por separado ya que generalmente el carácter de las personas es una combinación de todas o algunas de estas orientaciones aunque una siempre es la que predomina" (idem. p. 75), la predominancia de una de ellas es lo

que determina la estructura de carácter no obstante dicha predominancia no es en una sola dirección ya que como es de esperarse, la orientación "improductiva" (y "productiva") tienen aspectos "positivos y negativos", de acuerdo con el grado de productividad de la estructura total del carácter, no obstante estos aspectos "no constituyen dos clases separadas de síndromes", Fromm los considera puntos de un continuo que adquieren significación dependiendo del "grado de preponderancia de la orientación productiva".

Si predomina la "orientación productiva" habrá de existir "un orden sistemático y racional" de estos aspectos y si, por el contrario, predomina "una productividad deficiente" este "orden" será "metódico, irracional y compulsivo". Fromm considera que en esencia lo positivo o negativo está determinado por "lo productivo" (que es el elemento "bueno" de su valoración ético-naturalista).

Este modo de entender el "carácter individual" es lo que, según Fromm, permite diferenciar a los distintos individuos, unos de otros y les otorga "autonomía", además le permite al individuo actuar de forma "razonable y consistente", siendo también la "base para su ajuste a la sociedad", en lo anterior Fromm llega a una noción sintetizadora de toda su antropología, que es, a saber, el "Carácter Social".

#### EL CARACTER SOCIAL

Partiendo de que la familia es la "agencia psíquica" de la sociedad ya que transmite al niño los requerimientos sociales, y de que es necesario explicar la relación entre "estructura económica y superestructura ideológica", ya que "los clásicos del marxismo" no lo explicaron, Fromm asume que, "mediante el uso de instrumentos psicoanalíticos podrá llenarse esa laguna." (1971b, p.66) y solo así se podrá explicar la "relación estructura-superestructura". Para esto, apoyándose siempre en Freud, postula la existencia de un "inconsciente

social", el primero constituye como "la banda de transmisión entre la estructura económica de la sociedad y las ideas prevalentes" (Idem. p. 71), por lo que es una "elemento esencial" para el funcionamiento de la sociedad. Según esto el carácter social es

"el núcleo de la estructura del carácter que es compartido por la mayoría de los miembros de una misma cultura, en contraposición al carácter individual en el cual las personas que pertenecen a una misma cultura difieren entre sí".

(Idem.)

Aunque cada sociedad se estructura de distinta manera de acuerdo a sus condiciones objetivas (métodos de producción, materias primas, técnicas industriales, clima, densidad de población, factores geopolíticos, tradiciones e influencias culturales, etc. ;

"no existe ninguna 'sociedad' en general, sino únicamente estructuras sociales específicas en formas diferentes y discernibles. Si bien es cierto que estas estructuras sociales varían en el transcurso del desarrollo histórico, se encuentran relativamente fijas durante cualquier período histórico dado; y ninguna sociedad puede existir a menos que funcione dentro de su estructura particular".

(Fromm, E. 1971b. p. 71-72)

Debido a esto el individuo funcionará de acuerdo a su sistema social por lo que el "carácter social" tendrá como función "modelar y encauzar la energía humana que existe dentro de una sociedad dada con el propósito de mantener dicha sociedad en continuo funcionamiento" (Idem.) con esto Fromm entiende que la conducta del hombre en sociedad "no implica" una disición consciente, en cuan-

to a la observancia de las pautas sociales, sino que simplemente ha de actuar "como tiene que hacerlo para obtener satisfacciones". Tratando de ejemplificar lo anterior recurre a la "necesidad social del trabajo, de puntualidad y de orden" y dice que ésta se transformará en un "impulso interior", ya que la sociedad tiene que producir un "carácter social" en el que esas "anhelos" fueran "inherentes".

Para Fromm el "carácter social" tiene una "función estabilizadora" si las condiciones objetivas de la sociedad y la cultura permanecen estables (117), pero si éstas cambian aquel se convierte en un "elemento de desintegración". La estructura socioeconómica, como factor determinante del carácter del hombre, es solamente un "factor de interconexión" entre la organización social y el hombre, el otro factor es "la naturaleza del hombre que a su vez moldea las condiciones sociales en que éste vive" (Idem. p. 73), es por esto que la comprensión del proceso social habrá de hacerse teniendo en cuenta la realidad del hombre, sus aspectos psicológicos y fisiológicos; examinando la interacción entre la "naturaleza humana" y las condiciones externas, ésto se justifica en tanto las necesidades como "anhelo de felicidad, de pertenecer, de amar y de libertad" son "inherentes" a la "naturaleza humana" y también actúan como "factores dinámicos" dentro del proceso histórico. De aquí Fromm deduce que

"la relación entre el cambio económico no es únicamente la señalada por Marx, es decir, los intereses de las clases nuevas dentro de las condiciones sociales y políticas ya transformadas, sino que los cambios sociales están a la vez determinados por las necesidades humanas fundamentales que aprovecha, por decirlo así, las circunstancias favorables para su realización" (111)

(Idem. p.74)

El "carácter social" no solamente "modela la energía humana" y la "canaliza" de acuerdo a los requerimientos de la sociedad, también "es la fuente de la cual ciertas ideas e ideales obtienen su fuerza y su atracción" (idem. p. 75), solo que determinar por qué algunas ideas obtienen más relevancia histórica que otras en una sociedad determinada solo puede entenderse "históricamente", es decir, "en función del carácter social que se produce en una cultura dada" - (idem. p. 77).

Esta triple relación: base económica, "carácter social", ideas e ideales, Fromm la entiende como un sistema de retroacción:

BASE ECONOMICA	CARACTER SOCIAL	IDEAS E IDEALES
en donde el "carácter social" es sólo un eslabón intermediario entre la base económica y las ideas e ideales, para Fromm el otro eslabón "se esconde" en el hecho mismo de que "cada sociedad determina qué pensamientos y sentimientos les será permitido elevarse al nivel de la conciencia y cuáles tendrán que permanecer inconscientes". (idem. p. 77), y por eso que también proclama la existencia de un "inconsciente social", que a diferencia del "inconsciente individual" de Freud, contiene a "aquellas zonas de represión comunes a la mayoría de los miembros de una sociedad". Además establece la diferencia entre "el inconsciente" -como entidad- y lo "inconsciente" -como "cierto estado de percepción".		

"No existe el inconsciente; solo existen experiencias de las cuales tenemos advertencias y otras de las cuales no nos percatamos -es decir de las cuales somos inconscientes".

(idem. p. 86)

La causa de que una experiencia llegue o no a un nivel de conciencia está determinada por la existencia de un "filtro socialmente condicionado", que no es otra cosa que un sistema categorial, que determina los "tipos de percata-

ción", producto del modo social de práctica de vida, modo de relación sentir y percibir. Aquí Fromm pone énfasis en el hecho de que algunas "experiencias sutiles y afectivas" no llegan a la conciencia debido a que normalmente no se cultivan en una cultura determinada.

Lo anterior lo lleva a considerar como uno de los componentes del "filtralmente condicionado" al idioma, así plantea lo siguiente:

"Existen muchas experiencias afectivas para las cuales un idioma dado carece de palabras, mientras que otros idiomas puede ser rico en palabras que expresen dichos sentimientos... En términos generales puede decirse que una experiencia que no tenga en el idioma palabra que la designe, rara vez podrá franquear el umbral de la percepción consciente".

(idem. p. 99)

De acuerdo con esto el hecho de que en una lengua una experiencia afectiva se exprese por medio de "vocábulos" distintos, implica que sea "casi imposible que las experiencias personales lleguen a advertirse con toda claridad", e incluso para Fromm el idioma encierra una actitud hacia la vida, ya que "es la presión congelada de una cierta forma de experimentar la vida" y es por eso que:

"El idioma, mediante sus palabras, su gramática, su sintaxis, mediante el espíritu total congelado en él, determina cuáles experiencias penetran hasta nuestra conciencia".

(idem. p. 101)

Otro aspecto del "filtro" es la lógica. "que dirige el pensar de los individuos de una cultura dada", Fromm dice que en una sociedad donde impera un tipo de lógica de pensamiento será muy difícil para sus miembros percata-

acontecimientos que contadigan una lógica y entonces "desde el punto de vista de su cultura son experiencias sin sentido" (idem. p. 102)

Un tercer aspecto, que parece ser el más importante para Fromm son los "tabúes sociales" ya que éstos no solamente no permiten que ciertas emociones lleguen a la conciencia, sino que incluso tienden a expulsar de ésta a las emociones que han llegado a ella, el origen de lo anterior lo ubica en las irracionalidades de cada sociedad, ya que estas determinan el que sus miembros repriman la percepción de muchas de sus propias sensaciones y experiencias.

"Esta necesidad aumenta en relación al grado en que una sociedad no sea representativa de la mayoría de sus miembros. ...Para las sociedades que pretenden salvaguardar el bienestar general, el problema surge cuando no logran hacerlo".

(idem. p. 103)

La represión juega un papel central ya que, según Fromm, a lo largo de la historia aquellos a los que "la represión no funcionó adecuadamente, vierón peliar su vida y su libertad". Este modo de "represión de la advertencia de los hechos" Fromm lo liga a la existencia y aceptación de las ficciones y además, lo más notorio y explícito, lo hace depender directamente del "miedo", pero no del "miedo a la castración", como Freud, tampoco del "miedo a ser rueto o apregonado", se trata de un tipo de miedo que solamente encuentra explicación en el sistema antropológico frommiano y que es, a saber: el "miedo al aislamiento y al ostracismo". En este miedo se vienen a conjugar todas las "necesidades existenciales" (arraigó, trascendencia, orientación y devoción, unión [identidad y estimulación]).

"Este temor al aislamiento y al ostracismo, más que el miedo a la castración, es lo que nos condena a reprimir la advertencia de todo aquello que es tabú, ya que el

conocimiento podrán significar ser diferentes, quedar separados y por lo tanto condenados al ostracismo.

"Por esta razón el individuo no tiene más remedio que permanecer ciego ante aquello que su grupo pretende que no existe, o aceptar como verdad aquello que la mayoría dice ser verdad, aun cuando sus propios ojos pudieran convencerlo de que es falso."

(idem. p.106)

La noción del "ostracismo como base de la represión" lleva a Fromm a la cuestión de que si bien el hombre teme al aislamiento social, también temor al aislamiento "de la humanidad que hay dentro de sí y que está dada por su conciencia moral y su razón" (idem. p. 107).

Fromm se horroriza ante la posibilidad de existencia de un ser "comte inhumano" aun cuando su sociedad haya adoptado normas inhumanas de que lo llevará a esa "inhumanidad". De aquí deriva la polaridad individual y la explica de la siguiente manera:

"Mientras más humana sea una sociedad, menor será la necesidad que tenga el individuo de elegir entre el aislamiento de la sociedad o de la humanidad, mientras más fuerte sea el conflicto entre las metas sociales y las metas humanas, más deserrado estará el individuo entre esos dos peligrosos polos del aislamiento".

(idem. p. 107)

La condición frommiana para que una persona tolere el ostracismo social constituye su "desarrollo intelectual y espiritual", obrar con conciencia depende del grado en que se haya llegado a ser "ciudadano del mundo" este modo el individuo "común y corriente" no solamente no es permitido recibir aquellas ideas y emociones que no son compatibles con su cultura.

a la estructura de la sociedad y las "pautas de sentir y pensar", que ésta induce lo forzan a reprimirlas.

Aunque Fromm no determina cuál es el "contenido del inconsciente" y aclara que "no es posible hacer generalización alguna", lo concibe como una representación del hombre total, lo que "siempre contiene la base para las distintas respuestas que el hombre es capaz de dar a la pregunta que plantea la existencia". Cuando Fromm habla del "hombre total" se refiere al hombre que posee todas las potencialidades dentro de sí mismo, en el que está contenido "todo lo que es humano".

"El inconsciente es el hombre total -menos aquella parte de él que corresponde a su sociedad.

"La conciencia representa al hombre social, las limitaciones accidentales impuestas por la situación histórica dentro de la cual se ubica el individuo. El inconsciente representa al hombre universal, al hombre total arrastrado en él como: representa a la planta que hay en él, al espíritu que vibra en él; representa a su pasado, remontándose hasta los albores de la existencia humana y representa su futuro hasta el día en que el hombre se haya vuelto plenamente humano y la naturaleza se haya humanizado tanto como el hombre se haya 'naturalizado'. Percatarse del propio inconsciente significa estar en contacto con la humanidad plena que el individuo lleva dentro de cada hombre y, por ende, entre él y sus semejantes. Alcanzar totalmente con alta meta es difícil y rara vez acontece; aproximarse a ella está al alcance de todos, pues constituye la emancipación del hombre de la enajenación socialmente con-

dicionada que lo aparta de sí mismo y del género humano. El nacionalismo y la xenofobia son los polos opuestos de la experiencia humanista que se consigue percatándose del propio inconsciente".

(Idem. pp. 107-108)

La advertencia del "inconsciente social" está determinada por factores tales como:

- 1) Experiencias individuales (autoritarismo, marginalidad, explotación, etc.)
- 2) Factores "puramente sociales": "que determinan la intensidad de la resistencia contra la percatación de la realidad social".

Otra cuestión importante en Fromm es que el inconsciente social y el individual se encuentran en constante interacción, para él la dualidad inconsciente-conciencia es "indivisible", por lo que en última instancia para él no es tan importante el "contenido de lo que se reprime, sino el "estado de ánimo", el grado de "alertamiento y realismo del individuo".

Plantea que todo intento de desrepresión tiene que trascender de lo individual a lo social, incluyendo el análisis del inconsciente social, ya que esa es la única forma de percatarse de la propia humanidad, de lo contrario:

"Las restricciones y los tabúes socialmente condicionados necesariamente le parecerán naturales y lo naturaliza humana la verás distorsionada, mientras no reconozca la distorsión impuesta a la naturaleza humana por la sociedad en que vive."

(Idem. p. 110)

De acuerdo con lo que Fromm plantea, la "vivencia de la propia humanidad" se logra descubriendo el inconsciente, propone que el descubrimiento de éste no solamente debe de quedar a nivel individual, sino que se debe llegar al



"descubrimiento del inconsciente social". Para esto no solamente se basta con la comprensión crítica de la sociedad y sus valoraciones, para el conocimiento de uno mismo, sino también "la comprensión analítica del inconsciente individual" es importante para la comprensión de la sociedad;

"Únicamente habiendo experimentado las dimensiones del inconsciente en su vida personal, podrá un individuo apreciar plenamente como es posible que la vida social esté determinada por ideologías que no son ni verdad ni mentira -o, para expresarlo de otra manera, que son a la vez verdad y mentira: verdad en el sentido de que la gente las cree sinceramente, y mentira en el sentido de que son racionalizaciones cuya función es ocultar y la verdadera motivación los actos sociales y políticos".

(idem, p. 110)

Para Fromm la condición para que no exista "inconsciente social" es que se llegue a una sociedad plenamente humanizada. Los planteamientos que hace en torno a esto y su análisis nos llevaría a elaborar un trabajo que pudiera realizar las intenciones originales de el presente, es por esto que tendremos que uniformarnos con lo hasta aquí expuesto, sin descontar la posibilidad de que en un futuro podamos retornar al análisis de la teoría de Erich Fromm.

El marxismo es el análisis que Marx hace, de manera inconclusa, del capitalismo, como funciona, como se ha desarrollado y su tendencia futura. Dentro de esto el lugar del individuo es determinadamente central, aunque se hable principalmente en torno a conceptos como producción, valor, cambio, etc.

Para su análisis Marx parte de una concepción del hombre, su naturaleza, su forma de sentir, de vivir, de actuar y es por eso que también procede a hacer la crítica de las concepciones de otros autores, en la "Contribución a la Crítica de la Economía Política" hace referencia a que "nuestra conciencia filosófica está organizada de tal manera que únicamente ve el hombre real en la imagen del hombre real que ella concibe" y nos dice:

"El tomar al individuo solamente por su apariencia, como algo dado, del mismo orden que la tierra y el cielo, en lugar de ver en él un producto de su época, es una ilusión característica de cada era histórica".

(Ídem. p. 267)

Las condiciones de vida, para Marx, influirán en las variaciones de la naturaleza humana, no obstante este tema no lo sistematiza porque por un lado, se trataba de una cuestión de "autoconocimiento" y, por el otro, las condiciones imperantes en Alemania le impidieron publicar "La Ideología Alemana", que es la obra en donde desarrolla sus nociones, además aunque esto tenía importancia para él no le otorgó la misma cuando se trataba de analizar las condiciones reales del movimiento proletario ya que al intentar incluir en la conciencia de la clase por medio del análisis social, el debate sobre la Naturaleza humana podía poner fin a las discusiones, pero a pesar de que, como consecuencia de lo anterior, la Antropología y la psicología dejan de ser temas centrales en sus teorías, el hombre sigue ocupando en ellas, necesariamente, una posición central.

## CAPITULO V

### " UN INTENTO DE SINTESIS

#### DE LA CONCEPCION MARXISTA DEL HOMBRE "

Los hombres de que habla no son distintos unos de otros, ni en los primeros ni en los últimos escritos, su concepción de Naturaleza Humana varió poco. Incluso su obra siempre se desarrolla con base a sus trabajos anteriores, los términos siempre variarán solamente de acuerdo al contexto buscando con ésto que fueran aceptadas sus ideas en términos más apropiados, en ningún momento hay rupturas, sin que ésto niegue la evolución dialéctica del pensamiento que se encuentra inmerso en la lógica de sus primeros conocimientos y adhesiones, desde el momento que comenzó a escribir sobre el hombre y la sociedad nunca se separa de la dirección inicial.

"Quién quiere criticar todos los actos, convenios, relaciones, etc., humanos según el principio de utilidad, debe ocuparse en primer término de la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana tal como es modificada en cada época histórica".

Frecuentemente se considera que la naturaleza humana es algo intrascendente en el sistema marxista, se le simplifica como "variante significativa" lo que provoca que no se integre con las restantes teorías. A partir de la "popularización" de los "Manuscritos de 1844" a principios de los treinta, muchos autores trataron de fundamentar un "humanismo marxista" desligado del conjunto de sus teorías, lo que dió origen a que, por ejemplo, Erich Fromm intentó volver "respetable" el marxismo para el público norteamericano que le es "hostil". Pero en ningún momento dicha concepción es tratada como lo trata en la que se inscriben las demás teorías fundamentales de Marx, como una teoría que tiene relaciones internas con el resto del marxismo.

En lo referente a la naturaleza humana en general Marx parte de lo que es común a todos los hombres en todos los tiempos, él piensa que el hombre por el hecho de serlo posee ciertas capacidades y necesidades, algunas "naturales" y

otras "genéricas", las primeras las comparte con todo ser viviente, las segundas son propias de él solamente, éstas lo singularizan dentro de la naturaleza, lo separan como "ser genérico" (Feuerbach) del resto del mundo animal.

La distinción entre "ser natural" y "ser genérico" es la base de la concepción marxista de la naturaleza humana.

Las necesidades y las capacidades siempre existen interrelacionadas, para Marx cada etapa histórica crea en el hombre necesidades peculiares, y al pasar a la etapa siguiente esas necesidades desaparecen junto con lo que las poseen para ser sustituidas por nuevas personas y nuevas necesidades. En un contexto en donde la vida material del hombre modela sus necesidades y ésta, a su vez, es modificada por éstas "La creación como la satisfacción de estas necesidades es de suyo un proceso histórico..." (La Ideología Alemana, p. 79)

La modificación, histórica, de las necesidades implica un desarrollo de las capacidades humanas, los cambios en las necesidades pueden descifrarse en las capacidades, y a la inversa. Si Marx considera que las necesidades proceden de la producción o de un estado de cosas basado en la producción, lo hace a causa de que esas mismas fuerzas materiales son las responsables primordiales del desarrollo de las capacidades del hombre.

El hombre como parte viviente de la naturaleza posee capacidades determinadas como pueden ser la del trabajo, la alimentación y la vida sexual. Las funciones animales son procesos que sobrellevan los seres vivos y las plantas que emprenden para mantenerse vivos y funcionando.

Las capacidades naturales son similares a las funciones animales y la relación entre ambas y las necesidades físicas es similar a la relación entre capacidad y necesidad.

La realización u objetivación de los poderes del hombre en la naturaleza es la transferencia de elementos (modificados según correspondan en cada caso)

dentro de una totalidad orgánica. La expresión naturaleza humana incluye todo aquello que es la naturaleza y que es el hombre; tanto desde el punto de vista práctico como conceptual, la manifestación y realización de las capacidades del hombre en los objetos liga en forma inextricable estas dos esferas. Por consiguiente, cuando Marx dice que "la historia en su totalidad no es otra cosa que la transformación continua de la naturaleza humana", en esta proposición están comprendidos el hombre y sus objetos.

Un aspecto de la relación hombre-naturaleza es el vínculo interindividual. En su condición de ser objetivo y sensible, el contenido objetivo y sensible del hombre está fuera de él mismo. Si tal relación de un individuo con toda la naturaleza, dado que el hombre es parte de la naturaleza -también él es un objeto-, tal debe ser así mismo la relación de cada hombre con todos los demás, o sea que cada persona es contenido objetivo y sensible para los demás. De la misma manera que éstos lo son para ella, en cuanto son igualmente parte de la naturaleza, Marx lo clarifica en los manuscritos:

"Ser objetivo, natural y sensible y tener al mismo tiempo objeto, naturaleza y sentido fuera de uno mismo, o es una tercera posibilidad, ser uno mismo objeto, naturaleza y sentido, es la misma cosa".

(Ibid., p. 107)

Para Marx el ser natural, como criatura objetiva y sensible, es un ser -- "paciente, limitado y condicionado". El hombre padece por lo que debe sobrellevar, ya que para Marx ser sensible significa necesariamente padecer. El hombre no puede obtener todo lo que necesita para realizar sus capacidades naturales, puesto que, de una manera u otra, necesita al mundo entero. (siempre habrá una mujer o un hombre, un alimento, etc., fuera de su alcance, aunque sea por un momento, y todo lo que le es negado causa su padecimiento). El término -- "padecimiento" abarca aquí desde la más leve molestia hasta el dolor más inten-

so. Como el hombre siente aquello que sobrelleva, y sobrellevar es padecer, se dice que el hombre es un ser apasionado. La pasión es aquella cualidad que anima los esfuerzos del individuo por obtener sus objetos. Desde el punto de vista del sujeto que siente, es el esfuerzo mismo.

"El dominio del ser objetivo en los hombres (...) es la pasión".

El hombre es un ser limitado porque la disponibilidad de objetos en la naturaleza y sus cualidades particulares controlan todas sus tentativas, regulan cuándo y cómo pueden utilizar sus capacidades. Ningún individuo puede hacer con la naturaleza más de lo que, dado el estado de la naturaleza existente, se puede hacer con ella. Es en este sentido que la naturaleza determina todo lo que el hombre es y todo aquello en que puede converger.

El hombre como "SER NATURAL" se asemeja al animal en que es "idéntico a su actividad". Si abstraemos del hombre todo lo que es propio de la especie comprendemos lo anterior, no será más que cualquier otro animal, sin conciencia de sí mismo, sin reflexividad, sus facultades solo se dirigen a la satisfacción de necesidades físicas, no puede reproducir la naturaleza, sus acciones son más espontáneas que voluntarias, por lo que está completamente controlado por las fuerzas naturales, en vez de estar las fuerzas naturales completamente controladas por él. En este nivel el hombre es lo que hace, puesto que es incapaz de imaginarse a sí mismo separadamente de lo que hace.

Cuando Marx se refiere al "SER GENERICO" lo hace para aclarar que el hombre puede distinguirse de otros seres vivos por cualidades que le son características.

"el hombre es un ser para sí; es, en consecuencia un ser genérico, y tanto en su ser como en su saber debe definir

marre como tal".

(Idem, p. 110)

Marx va a utilizar el término genérico como un calificativo para el hombre, aclarando que otros seres vivos también pertenecen a un género o especie (Idem, pp. 109-110)

El hombre es un ser para sí, porque posee conciencia de sí mismo como sujeto que persigue, en forma activa, determinados fines, se confirma mediante el conocimiento y es un ser genérico porque sabe lo que únicamente él puede saber: que él es el ser genérico.

El hombre se confirma y exterioriza en su "ser" de dos formas: primero, mediante sus sentidos (vista, audición, olfato, tacto y gusto), ya que su constitución y características físicas peculiares son las de un hombre. Segundo, por su actividad, que por su índole, cualidad y ritmo sólo puede ser llevada a cabo por seres humanos, mediante esta actividad el hombre se exterioriza.

Al igual que las capacidades naturales del hombre, sus capacidades genéricas están vinculadas al establecimiento de determinadas relaciones entre él y la naturaleza. Incluidos los demás hombres como parte de esta última; y también de la misma manera las capacidades genéricas "únicamente pueden encontrar su relación objetiva en los objetos naturales".

Las capacidades genéricas no pueden existir sin las naturales, sin las naturales, sin las que comparte con otros seres vivos.

Si se le despoja de su relación con la naturaleza, el hombre se convierte en algo vacío; si se le despoja de sus relaciones específicamente humanas con la naturaleza, es un animal; y despojado de sus relaciones animales con la naturaleza, es un ser muerto. Las capacidades naturales establecen el marco en el que se desarrolla la vida misma, las capacidades genéricas expresan el tipo de vida que el hombre, distinto de otros seres, lleva dentro de ese marco. Al mis-

mo tiempo que las capacidades naturales son la base de las genéricas, conservan la posibilidad de convertirse ellas mismas en capacidades genéricas, esto es cuando el hombre las ejerce en forma distinta de los animales, sin que por esto pierdan su significación para la vida y la salud del individuo, para ahora también es un medio para expresar su humanidad. Es por esto último que Marx incluye en las capacidades genéricas a los sentidos porque, aunque los animales también los poseen, el hombre los utiliza en forma humana.

Las capacidades naturales pueden llegar a ser genéricas solo si se les ubica dentro del contexto de la misma actividad humana.

"Ciertamente comer, beber y recrearse son también funciones genuinamente humanas; pero cuando son consideradas un abstracto, aparte del medio de las demás actividades humanas y convertidas en fines definitivos y únicos, son funciones animales". (Idem, p. 109)

El hombre para Marx existe en un mundo de objetos, hombres, instituciones, valores, ideas, etc., y observa el vínculo que une inextricablemente cada una de sus capacidades y necesidades con su época el nexo entre el individuo y el mundo se da con base a la apropiación de los objetos del mundo circundante, que el hombre hace y transforma a partir de sus necesidades y capacidades, las cuales a su vez se exteriorizan en esos objetos. Pero no solamente la apropiación por sí misma interviene en el establecimiento de relaciones entre las capacidades y necesidades del hombre y los objetos del mundo, también interviene - La percepción entendiendo por ésta al contacto inmediato con la naturaleza, que establece el hombre por medio de sus sentidos.

- La orientación (verhalten: comportamiento subjetivo interpretativo), que es la forma en que se perciben las cosas y comprendemos sus finalidades. Al fijar por medio de ésto pautas y posiciones, la "verhalten" establece el marco de referencia para nuestra acción frente al resto del mundo.

Volviendo a la apropiación diremos que es la interacción entre los sentidos

del hombre y la naturaleza en la cual las capacidades en cuestión utilizan para sus propios fines la naturaleza con la que entran en contacto, en el contexto - anxiata, la "apropiación" puede referirse a la realización de una u otra de las capacidades del hombre.

Los procesos (o momentos de un mismo proceso) de percepción, orientación y apropiación siempre están interconectados e interdependientes, sin guardar un orden de sucesión de jerarquización determinado, ya que la temporalidad con la que ocurren siempre varía. Además, en los trabajos posteriores a "La Ideología Alemana", cuando Marx habla de apropiación esto ya lleva implícito a los otros dos procesos (percepción y orientación).

Por otro lado, aunque el concepto de percepción se centra en los cinco sentidos comunes, puede decirse que abarca todos los contactos del individuo con la naturaleza, si de aquí se le caracteriza como "el reflejo del mundo real en la mente de los hombres" (Lenin), o "la toma de conciencia del mundo por parte del hombre" (Sorte), la veracidad o falsedad de esto dependerá de el grado en que cada conceptualización admita a la otra. Como medio de hacer resaltar distintos aspectos de una interacción (individuo-naturaleza), las dos pueden ser correctas, pero ninguna lo es como descripción total.

La percepción por sí sola, no penetra en la esencia (relaciones fundamentales) de las cosas y del hombre, solamente pone en contacto con su apariencia, sus rasgos superficiales. La percepción está limitada por el mundo tal como se nos aparece; para Marx esa limitación afecta al pensamiento y a la acción, debido a que el mundo es más de lo que manifiesta ser, un ejemplo de esto lo da el mismo Marx cuando en el "El Capital" nos dice que el individuo comienza a establecer su identidad como tal comparandose con otros individuos que a sus ojos representan el tipo homo sapiens, dirigiendo su atención solamente hacia los rasgos superficiales, Marx advierte que la apariencia de la persona examinada no solo in-

presiona al observador como la totalidad de lo que puede afirmarse sobre ella, sino como su esencia verdadera.

Marx no podía dejar de advertir la diferencia entre mi "interior" y el "exterior" del otro hombre, entre lo que yo personalmente deseo, amo, temo, etc., en lo más hondo y la manera en que, según observo, se muestra y actúa el otro. Probablemente veía en la comprensión que una persona tiene de sus propios deseos y motivaciones el patrón para comprender los deseos y motivaciones de los demás, al par que las concepciones y acciones de estas últimas, en las que han sido incorporados sus propios significados, le sirven como el espejo de sí mismo.

En esas comparaciones, se dejan de lado por completo las potencialidades humanas, aquello en lo cual el hombre puede convertirse en otras épocas y circunstancias; he aquí como nos engaña nuestra percepción.

En su acepción más general "apropiarse" significa utilizar constructivamente, construir mediante la incorporación; el sujeto tácito o explícito son las capacidades esenciales del hombre. Para Marx el individuo se apropia de la naturaleza que ha percibido y con respecto a la cual se ha orientado haciendo en cierta medida de ella una parte de sí mismo, con todos los efectos que esto tiene en sus sentidos y su orientación futura. En el marxismo cada capacidad, como un todo separado y dotado de posibilidades peculiares para tomar contacto con la naturaleza, tiene a su vez un modo peculiar de apropiación.

"La manera en que estos objetos se convierten en su voz depende de la naturaleza del objeto y la naturaleza de la facultad correspondiente; porque es precisamente el carácter determinado de esta relación lo que constituye el modo real específico de afirmación. El objeto no es el mismo para el ojo que para el oído, para el oído que para el ojo. El carácter distintivo de cada facultad es, precisamente, su esencia característica y así, también,

el modo característico de su objetivación, de su ser vi  
viente, objetivamente real. Es pues, no solo en el pen-  
samiento, (VIII) sino a través de todos los sentidos co-  
mo el hombre se afirma en el mundo objetivo."

(Idem. pp. 141-142)

El modo de existencia característico de un objeto cualquiera con respecto a u  
na capacidad es el modo característico mediante el cual dicho poder alcanza su  
gratificación, así, si la única forma artística existente es la "culto", la capa-  
cidad de apreciación de ésta solo puede realizarse en un "espacio culto".

Cada una de las capacidades esenciales del hombre tiene tantas realizaciones  
posibles -y por ende tantos objetos de apropiación como formas potenciales en su  
desarrollo histórico. La estrecha correspondencia existente entre la forma y ni  
vel de apropiación, por un lado, y el estado del objeto, por el otro, Marx la ex-  
plica cuanado dice que:

"La música más bella no tiene sentido para el oído que  
no sea musical, no constituye un objeto para éste, por  
que el objeto sólo puede ser la confirmación de sus  
propias facultades. Sólo puede serlo para mí en tanto  
que mi propia facultad existe para mí como una capaci-  
dad subjetiva, porque el sentido del objeto para mí no  
va más allá de mi sentido correspondiente (sólo tiene  
sentido para un sentido correspondiente). Por esta ra-  
zón, los sentidos del hombre social son diferentes de  
los del hombre no social".

(Idem. )

Con lo anterior no se quiere decir que las capacidades actúen unas con inde-  
pendencia de las otras, solo se ejemplifica de esta manera para darle funciona-  
lidad a la explicación. La cantidad y complejidad de las relaciones que Marx

postula entre el hombre y la naturaleza garantiza que ninguna capacidad habrá de  
cobrar su estatura cabal si las demás permanecen estancadas, ya que todas las ac-  
titudes de una persona para la apropiación "avanzan" juntas. El grado en que la  
apropiación del hombre haya avanzado hacia las fines inherentes a sus capacida-  
des va a depender de la etapa de desarrollo alcanzada en la producción y el in-  
tercambio humano, es por ésto que Marx se refiere al comunismo como la época his-  
tórica en la que:

"El hombre se apropia de su ser múltiple de una mane-  
ra universal y, por lo tanto, como hombre total."

(Idem. p. 119)

En la etapa del capitalismo la apropiación ha perdido su carácter creativo,  
ya no lleva el enriquecimiento de las capacidades del hombre, sino que la apro-  
piación capitalista se ha convertido en una gratificación unilateral directa,  
en un cero sentido de poseer, de tener:

"...la supresión positiva de la propiedad privada, es -  
decir, la apropiación sensible de la esencia humana y -  
de la vida humana, del hombre objetivo y de las crea-  
ciones humanas, por el hombre y para el hombre, no deben -  
ser consideradas sólo en el sentido del placer inmedia-  
to, exclusivo, ni únicamente en el sentido de poseer, -  
tener."

(Idem. )

En el modo de apropiación que surge con el capitalismo la condición humana -  
se refleja en que el dinero pasa a ser la "única necesidad verdadera" producida  
en el capitalismo, por lo que las necesidades humanas, paradójicamente, se des-  
humanizan, la única manifestación de las capacidades humanas es la propiedad --  
con todo lo que ésta implica de codicia, de estatus, del derecho a usar y abu-  
sar.

La gente en este estadio de desarrollo sociohistórico ya no siente el impulso - de ver, oír, amar y pensar, sino sólo el impulso de tener, de poseer lo que ve y oye. Y no sólo aquello en lo que "piensa".

Para Marx el deseo de poseer en propiedad no es un característica de la naturaleza humana, sino de la naturaleza humana históricamente condicionada, y el deseo de poseer todo aquello con lo que se entra en contacto es el producto peculiar del capitalismo. Sin embargo ésto no se generaliza a todos los individuos, debemos de tener en cuenta las diferencias culturales y de clase.

Para Marx el "punto mínimo" de apropiación se da en el capitalismo, y el "punto máximo" se da en el comunismo, esto lo clarifica cuando, refiriéndose al dinero, establece lo siguiente:

"Supongamos que el hombre es hombre y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por -- confianza, etc. (...) Cada una de sus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica, correspondiente al objeto de su voluntad, de su verdadera vida individual."

(Idem, p.175)

Cuando Marx se refiere a lo anterior se está refiriendo al comunismo, hasta entonces la mayor parte de esas capacidades yacerán ocultas dentro del hombre, - cumpliéndose sólo en forma parcial o inadecuada. Únicamente en el comunismo se llega a la plena realización humana, a la plena apropiación personal. Con el comunismo no sólo las capacidades involucradas en la apropiación, sino también los objetos apropiados se vuelven humanos, dada la amplitud de capacidades del hombre comunista, requiere que, para ser satisfecho, la naturaleza se eleve al nivel de su apropiación, en el comunismo los objetos se convierten, para el hombre, en la objetivación de sí mismo y por medio de éstos se confirma y realiza su individu-

alidad.

Pero las capacidades del hombre también pueden observarse en los objetos de esas capacidades no sólo en el comunismo, sino en toda la historia. En cada era histórica esos objetos llevan la "huella" reveladora, la señal de aquello - en lo que el hombre se ha convertido antes y después de la apropiación. Marx dice que el modo característico en que un objeto existe para una capacidad cualquiera es el modo en que esa capacidad suele realizarse; el hombre no puede apropiarse de un objeto sino en la forma en que éste lo permita; cada una de las cualidades del objetos hace las veces de condición limitativa. En cada nivel de desarrollo de las capacidades del hombre también estarán dados los objetos a través de los cuales busquen expresarse. Por lo tanto a partir de esos mismos - objetos podemos deducir el estado de desarrollo de las capacidades del hombre y su nivel de apropiación, sólo el hombre, siendo lo que es en determinada época y lugar, puede haber hecho con sus objetos lo que hace y como lo hace. La mayoría de las capacidades, en su realización, aportan algo novedoso a la naturaleza, creando o transformando los objetos con lo que el individuo entra en contacto, de una manera que expresa el estado de sus capacidades en ese momento.

La vida ofrece en todas las esferas tanto la ocasión como los materiales para la objetivación de los poderes esenciales del hombre. En cada período histórico la naturaleza presenta por doquier el testimonio de lo que el hombre desea y es capaz de hacer, así como de aquello que es capaz de satisfacerlo. La producción material es la esfera de la vida en que más se pone en evidencia los poderes individuales, a causa de su perentoriedad y del corto tiempo que se le dedica.

"El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida del hombre como especie; porque él no se reproduce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino - activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido".

(idem, p. 112)



La vida genérica del hombre, que es la acción de sus capacidades esenciales, se torna visible en los diversos modos de producción y en los productos producidos, esa es la "duplicación" del hombre en el mundo real. Lo que se duplica no es la apariencia del hombre (su sí-mismo fenoménico), sino sus capacidades (su sí-mismo esencial).

Lo que el hombre produce y la manera como lo produce se toman como indicado por ciertos de "quien" es él y "qué" ha llegado a ser.

Para Marx la industria-los productos del hombre y los instrumentos que utiliza- en "la revelación empírica de las capacidades esenciales del hombre", y la historia de la industria:

"... es un libro abierto de las facultades humanas y una psicología humana que puede captarse sensiblemente".

(idem. p. 143)

En la historia de las fuerzas productivas se encuentra la historia del desarrollo de las capacidades de los hombres, para Marx estas dos cuestiones son idénticas como queda de manifiesto en la argumentación que hace en torno al futuro control socialista de la industria capitalista, en "La Ideología Alemana" - (pp. 82-86), para él la apropiación de las fuerzas productivas no será otra cosa que la posibilidad del desarrollo de las aptitudes individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de los instrumentos de producción facilitaría el desarrollo de capacidades en los mismos individuos.

El medio principal por medio del cual el hombre se apropia de los objetos es la actividad. ésta juega el papel de mediador entre las capacidades humanas y la naturaleza. La forma de la actividad en un período determinado indica el estado en que se encuentran las capacidades esenciales del hombre.

Existe una triple relación entre la actividad productiva (trabajo concreto - que crea los valores de uso de los objetos materiales), y las capacidades esen-

ciales del hombre.

En primer término, es el ejemplo más destacado de la acción de las capacidades combinadas del hombre. En todo lo que el hombre hace hay varios de sus capacidades involucradas y en una relación determinada con la naturaleza, es por esto que a la actividad productiva él la llama "la vida de la especie", la "actividad vital" del hombre. Visto así el trabajo concreto (actividad vital) es concebido como una necesidad; una necesidad que tienen todas las capacidades del hombre de los medios directos para su consumación.

En lo que se refiere a su consumación la actividad productiva se relaciona también con las capacidades del individuo en lo que añade a la creación de nuevas posibilidades y a la ampliación de los límites existentes en la naturaleza. El trabajo concreto debe efectuarse en la naturaleza; únicamente actúa en el mundo externo "y a partir de él y por medio de él produce", ésto es así porque el mundo de los objetos fija límites reales a la realización de las capacidades del hombre. Si ese mundo permaneciera inalterado, las capacidades del hombre siempre alcanzarían el mismo tipo y grado de consumación y si se habla de distintos "tipos o grados" de consumación esto se debe a que la realidad experimenta un cambio constante, gracias a la actividad del hombre.

El mundo que toma la actividad productiva, sus finalidades básicas e inmediatas, puede retracerse en las exigencias que la naturaleza plantea al individuo, dada su particular constitución. Si en lo objetivo ni en lo subjetivo la naturaleza está dada directamente en una forma adecuada al ser humano. Al crear una naturaleza adecuada, al producir alimentos que pueda ingerir, ropas que pueda usar y casas en las cuales vivir, el hombre remodela permanentemente la naturaleza, y cada una de esas alteraciones permite a sus capacidades alcanzar nuevos tipos y grados de consumación, ya en la "Crítica a la filosofía del Estado de Hegel", Marx había planteado que las necesidades del hombre son a su vez los fundamentos últimos de su satisfacción.

Si el hombre se le presentara una naturaleza en "forma adecuada", no se desarrollaría, se estancaría. No es la naturaleza como tal, sino las variaciones que en ella se producen, las que impulsan, incitan y permiten que el hombre desarrolle sus características.

Los intentos del hombre por satisfacer sus necesidades vitales en medio de una naturaleza "inadecuada" hace que se dé una especialización en las tareas desarrolladas, dicha especialización no es otra cosa que la división social del trabajo, que actúa como nexo entre el trabajo concreto, que preserva la vida y reproduce las condiciones existentes, y el que da un paso más y altera las condiciones existentes. De esta forma se incrementa la eficiencia general de la sociedad para transformar a la naturaleza.

Aparte de actuar como vehículo de expresión de las capacidades combinadas del hombre y como medio para superar las limitaciones que la naturaleza impone a su consumación, la actividad productiva juega un tercer papel: influye en el desarrollo de las capacidades como tales. El avance de las capacidades del hombre en dirección a los fines que le son inherentes es ante todo resultado de su actividad productiva. El hombre modifica al mundo externo y se modifica a sí mismo, a la propia "naturaleza del hombre". Igual que con la apropiación, el finfole precisa de la actividad productiva del hombre es diferente en cada período, esto lleva a Marx a plantear que si bien el trabajo implica siempre consumación y desarrollo de las capacidades del hombre, esto no siempre tiene un "sentido positivo".

El que, en una época determinada, aumente o no la aptitud de un individuo para consumarse a sí mismo dependerá del tipo de actividad que desarrolla y de la forma en que la desarrolla, así como de las circunstancias. Basándonos en lo que escribo podemos ejemplificar lo anterior diciendo que la actividad productiva del proletariado en el capitalismo, es muy distinta a la desarrollada, en el comunismo, en el primer caso puede hablarse de un tipo "regresivo" y en el se-

gundo de una actividad productiva auténtica y real, sin que, con lo anterior, se quiera pasar por alto el hecho de que en el transcurso de cada etapa se enriquece más la idea (o el concepto) de trabajo concreto o actividad productiva.

Al interactuar con la naturaleza cada hombre deposita en todo lo que hace -- parte de su personalidad, la contribución singular de sus capacidades. Las dificultades producidas son un reflejo de la persona actuante y corporizan en forma más o menos reconocible alguna de sus cualidades. Lo anterior es aplicable por igual a la "actividad", al "trabajo concreto" y a la "creatividad", estos términos van a ocupar lugares centrales en las distintas etapas del desarrollo del pensamiento marxista (de Los Manuscritos al Capital), constituyen una diferencia del énfasis, no obstante estos términos no se superponen, pues cuando alcanzan un punto límite se presentan como significados independientes. Ya que no toda actividad es trabajo; tampoco toda actividad y todo trabajo son creatividad. Un caso cualquiera de actividad y de trabajo concreto es creativo -- cuando están involucradas las capacidades humanas o cuando se coadyuva el desarrollo positivo de éstas. Solo en el comunismo, en la medida de lo posible, toda actividad y todo trabajo pueden ser creativos.

La concepción de Marx sobre las capacidades del hombre y de lo que se requiere para su realización, le sirve de base para sostener que el hombre debe desarrollar su actividad (trabajo, creatividad) con y para los demás, y es en consecuencia un SER SOCIAL.

Por "social" entiende, según sus propias palabras, "la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin". (La Ideología Alemana, p. 29).

Esta cooperación puede ser activa, consciente e intencional, como en el caso de la producción, o bien pasiva, inconsciente y sin intención aparente, como en el uso de un lenguaje que los demás entienden. Por "cooperación" se entienden, pues, todas las formas en las cuales y a través de las cuales el hombre se rela-

ción con sus semejantes; pero Marx lo emplea también en un sentido limitado, para designar la actividad, conjunto que tiene por objetivo, alcanzar fines mutuamente aceptados.

Así tenemos que la "sociedad" abarca tanto al hombre como al mundo que él habita. Según Marx, los hombres mantienen invariablemente una estrecha relación entre sí, porque sus necesidades y la manera de satisfacerlas crean entre ellos nexos recíprocos. La necesidad del nexo con otros hombres, para la satisfacción y realización de los capacidades, es lo que determina la existencia de la sociedad civil en todas las épocas.

El carácter social del hombre se hace evidente en el mismo proceso de la producción con, para o a través de los demás y aunque el individuo se desenvuelve por sus "propios" medios no puede escapar a su dependencia de la sociedad. Esto queda demostrado en la división social del trabajo (que hace que las condiciones de vida de una persona abarquen las de muchos), a partir de la cual la necesidad individual se hace social. Estas necesidades se reflejan en aspiraciones sociales, exigencias sociales y en la utilidad social, es, por ésto que la manera en que los individuos conciben cualquier cosa siempre esta en función de la sociedad en que vive, la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de sus relaciones con los demás hombres y con la naturaleza es propia de su social;

"La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo."

(idem, p.30)

En el sentido que Marx otorga al término "social" se ajusta a los cambios -

del mundo real. En el comunismo, "sociedad" y "ser social" pasan a designar todo lo que peculiariza a este período de las relaciones sociales del hombre, todos los esfuerzos, productos, pensamientos y emociones del hombre lo relacionan con los otros.

Cada hombre es un objeto para todos los demás y por ende una parte de ellos, merced a la apropiación que realizan, en cada uno de sus contactos las personas se apropián una de otras; y, de la misma manera que otros objetos de la naturaleza, el individuo, en su papel de objeto, debe estar a la altura de esa apropiación que experimenta, pues de lo contrario los demás no podrán realizar cabalmente sus capacidades en él. Es de ésto que Marx va a plantear que la historia es la "preparación" del hombre para que éste se convierta en el objeto de la conciencia sensible, por medio de lo que, en el comunismo, los hombres pueden lograr la consumación de sus capacidades por medio de los atributos de los demás.

Si cada hombre sólo puede apropiarse de otros hombres comunistas, la consumación de éstos debe preocuparle tanto como su propia consumación. Es entonces que los objetos necesarios a cada individuo son objetos necesarios a la sociedad y con ésto la necesidad y el goce pierden su carácter egoísta. La cooperación existente gesta una revolución en cuanto a la forma en que cada individuo conceptualiza sus relaciones con el mundo "externo". Para Marx todas esas relaciones son internas a cada uno de los factores involucrados, pero sólo en el comunismo llega a coexistencia general esta manera de concebir la realidad y sus consecuencias pasan a integrar la vida cotidiana de la gente. Es solamente con base en ésto que se puede entender la sustitución mental del individuo "separado e independiente", que creemos ser, por el género humano. Sólo mediante ésto se puede disolver la "dicotomía" hombre-sociedad, sus objetivos y deseos unen a la gente y no la hacen competir entre sí. También el conflicto hombre-naturaleza se resuelve, ya que en la sociedad comunista, según Marx, el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza son llevados a su con-

sumación, hombre y naturaleza se integran en una "unidad consumada".

Para Marx la actividad genérica del hombre, en el comunismo, es libre, esta libertad es el único poder por medio del cual se puede afirmar la verdadera individualidad, que no es otra cosa que el hombre en la cúspide de sus capacidades y sus necesidades. La actividad libre es la actividad que consume esas capacidades, y por tanto la libertad es el estado del hombre en donde sus capacidades se ven consumadas.

El trabajo libre del hombre, en la etapa comunista, ocupa un lugar central en la actividad libre del hombre, caracteriza que lo va a hacer diferente del trabajo enajenado de la etapa capitalista.

Casi al final de "El Capital", cuando analiza el fenómeno de la renta, Marx va a hacer una distinción, en la vida comunista, entre el "reino de la libertad" y "el reino de la necesidad".

En la medida en que la producción material es indispensable para mantener la vida, sigue siendo en todas las sociedades un "reino de la necesidad".

Aunque en el comunismo el hombre desee trabajar y hacerlo le cause goce, en cierto sentido se ve obligado a ello para sobrevivir. Para su reino del "reino de la necesidad", la actividad del hombre es libre porque desarrolla y cumple a la vez sus capacidades humanas. Marx deja bien claro que el hombre (en el comunismo) no está forzado a trabajar, que desempeña un importante papel en la determinación de sus condiciones de trabajo, que se une a sus semejantes para regular racionalmente la naturaleza y que controla y utiliza las fuerzas naturales para sus propios fines.

El "reino de la libertad" comienza cuando cesa el trabajo determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas. Aquí el trabajo se caracteriza como el desenvolvimiento de la energía humana que es un fin en sí mismo, pero esto sólo puede suceder si se tiene como base el "reino de la necesidad" (social). Allí donde ya no queda nada que deba hacerse imprescindiblemente, se ha removido el

último límite que se oponía al ejercicio, por parte del hombre, de sus capacidades humanas, hacer lo que desea ya no se fundamenta en el requisito de elevar "correctamente" o peccer.

Puede decirse que la esencia del hombre comunista es la "libertad" de su actividad vital, la actividad será libre porque es consciente, dirigida a fines, -- concentrada, física y mentalmente flexible, social, habilidosa y racional. Debido a las relaciones internas con la actividad, en el comunismo, las mismas características serán aplicables a la creatividad, la apropiación, la satisfacción de sus necesidades humanas y la consumación de sus capacidades humanas.

Ya hemos visto que la "Concepción Marxista del Hombre" se encuentra ínteramente y en íntima relación con todo su planteamiento acerca de la sociedad capitalista. Para Marx el hombre no es el ente producto de un 'proceso divino', es la criatura que, como producto de todo un proceso evolutivo, desarrolla la capacidad de manipular, construir y planear su medio ambiente, de entender que lo puede hacer de acuerdo a sus necesidades. El hombre es la única criatura que produce y utiliza herramientas, que produce sus propios medios de subsistencia mediante la ciencia, la técnica, la agricultura, etc.; es el único que se fija metas y planes para conseguirlos.

El hombre no "es creado" a imagen y semejanza de ningún "Dios"; el hombre se crea a sí mismo al mismo tiempo que crea su historia y él en quien "crea" -- dioses, a su imagen y semejanza, y conforme perfecciona, los perfecciona. Es el único ser que al crearse permanentemente va haciéndose consciente de la necesidad de cambio permanente en sus formas sociales, éste ser autocreado históricamente es el mismo en todos los escritos clásicos: Manuscritos, Miseria de la Filosofía, La Ideología, El Manifiesto o El Capital.

El hombre de Marx es el hombre que crea su propia naturaleza, la crea al crear sus tipos de sociedad y su historia. Simultáneamente el hombre está dentro del proceso histórico y adaptado al mundo que él va cambiando. La natura-

leza humana es, por lo tanto, cambiante, como cambiantes son sus relaciones sociales. Cuando el hombre cambia sus modos de producción y sus relaciones sociales, necesariamente debe cambiar su pensamiento, sus necesidades objetivas y -- subjetivas, sus sentimientos, sus valores. éstos a su vez le van a servir de -- guía y motivo para la transformación constante de la sociedad.

El desarrollo histórico de la sociedad de la sociedad es, por tanto, paralelo al desarrollo económico y psicológico de la misma. ya que a cada cambio en la estructura social corresponde un cambio en la estructura económica y un cambio en la "mentalidad", ya que el marco de vida anterior ya no es apropiado y el -- hombre por tanto debe buscar que su pensamiento se prepare para afrontar la -- nueva situación.

A pesar de resaltar el carácter histórico del desarrollo y transformación -- del hombre, Marx en ningún momento plantea hacer una "teoría de la historia"; ni mucho menos una "teoría psicológica", no se pone por encima de la historia y la sociedad para, desde su atalaya, estructurar una "teoría crítica", que dé solución a toda una serie de problemas que va planteando el desarrollo socio-- histórico de la humanidad. Para Marx la respuesta a dichos problemas debía bus-- carse en la situación histórica misma que los generaba, él en ningún momento -- estructura dogmas interpretativos que pretendieran ser válidos: para todas las -- épocas y situaciones. en su concepción del hombre, en particular, y en el res-- pecto sus teorías, en general, la explicación de los fenómenos histórico socia-- les aparecen como una responsabilidad exclusiva del hombre mismo. Para él la -- solución a los problemas que se le presentan al hombre, no está en manos de -- otras entidades por alguna divinidad; ni en "caudillos revolucionarios"; ni, mu-- cho menos, en hombres que han sufrido "un cambio moral previo en su interior", como lo plantea Fromm; para él la solución a los problemas que se le presentan al hombre, se encuentra en la acción histórica de los hombres, que es la que -- realmente determinará la aparición de figuras individuales que encabezan el

viniente de la masa humana, en la búsqueda de soluciones a la problemática de un momento histórico determinado. Marx mismo lo ha dicho:

"Desde el momento en que presentía a los hombres como los actores y los autores de su propia historia. Llegaba, dando un rodeo, al verdadero punto de partida, -- porque abandonaba los principios eternos de los que habías partido".

## CAPITULO VI

### " A MODO DE ' CONCLUSION ' "

Con la finalidad de evitar omitir juicios que pudieran parecer apriorísticos, en los capítulos anteriores nos habíamos dedicado, anualmente, a tratar de esclarecer, un poco, la línea y el desarrollo del pensamiento frommiano, pero ahora, considerando que ya se tienen los elementos mínimos necesarios para su análisis crítico, procederemos a vertir una serie de apreciaciones en torno a su concepción del hombre y lo que en ella existe implícito, en lo referente a la práctica social del psicólogo, algunas apreciaciones pueden parecer redundantes, si se toma en cuenta lo dicho en los capítulos anteriores, pero es un riesgo que se debe de correr en la elaboración de trabajos de la presente naturaleza.

Cabe aclarar que el ocuparnos de la implícitud de las propuestas frommianas pudiera hacer que el presente trabajo apareciera como un "ensayo tendencioso" orientado a "distorsionar" la "buena imagen" de Erich Fromm, nada sería más errado que una consideración de este tipo, además entre sus seguidores se han elaborado una gran cantidad de trabajos en torno a lo "explícito" de sus teorías, tal como se hizo notar en el primer capítulo, lo que viene a justificar la necesidad de abordar lo "implícito".

Por otra parte la necesidad de retomar la obra de Fromm desde un punto de vista que no sea ni de adhesión desmedida, como sucede con algunos de sus alumnos y alumnos de sus alumnos, ni tampoco de crítica conciliadora, como pudiera ser el caso de Moreno, F. (1983) y Heller, A. (1980), sino desde un punto de vista que cuestione sus puntos de partida, tanto ontológicos como antropológicos, cuestión que nos lleva, irremisiblemente, a poner la mirada ahí, donde realmente reside, a nuestro juicio, el mayor problema de su concepción del hombre, y que es a saber, su "origen trágico y casual".

Aunque para muchos pudo ser evidente que este aspecto -el "origen trágico y casual del hombre"- era el fundamento de sus teorías y, al mismo tiempo, el punto más cuestionable de las mismas, la razón por la que no se había profundizado en

este aspecto pudiera encontrarse en que si bien, por una parte sus "interpretas" en un momento se planteaban la necesidad de hacer la crítica del pensamiento freudiano, ésta se hacía desde el interior del psicoanálisis ortodoxo, cuestión que frenaba la búsqueda de alternativas -dado que "descalificaba" de entrada una serie de cuestiones fundamentales para el análisis psicosocial-, o desde el interior del mismo pensamiento de Fromm, cosa que lo único que venía a hacer era una "validación interna" de sus postulados, su "elevación dogmática".

Por otra parte, sus "críticos" sí bien buscaban "superar" sus puntos de vista, a lo único que llegaban eran hacer recuentos panorámicos, Mumé, F. (1982); *pasar de frente* ante la real problemática de su pensamiento, Wolman, B. (1977); o tomar posiciones más retrógradas que las del mismo Fromm, en relación a el vínculo psicología-ciencias sociales, Marchi, L. (1974); Marcuse, H. (1981); Teschitz, K. (1972). Unos y otros han pasado por alto que la crítica al fundamento teórico de Fromm, ha de hacerse desde la óptica de una psicología materialista y dialéctica, por medio de la cual pueda plantearse la real superación de las limitaciones, tanto históricas-filosóficas como meramente psicológicas, de la teoría frommiana, en general, de su concepción del hombre, en particular. Desde un enfoque que nos permita una superación dialéctica del pensamiento frommiano, que, por un lado critique su concepción del hombre y que, por otro nos ayude a no caer en el radicalismo dogmático que nos pudiera llevar a pensar que de Fromm absolutamente "nada es rescatable".

Debemos de tener en cuenta, analogizando de modo burdo, que hasta en el edificio peor cimentado se pueden encontrar aportes al diseño arquitectónico, sin embargo, el problema seguirá siendo el cimiento. Aunque la analogía no se resuelve por el paralelismo, bien podríamos decir que algo similar ha pasado con Fromm ya que, a pesar de haber reparado en la necesidad de abordar una serie de fenómenos psicoemocionales, cuyo estudio abre nuevas posibilidades a la psicología

contemporánea (el diseño), sus puntos de partida, tanto ontológico como antropológico (el cimiento), no nos garantiza, en ningún momento, que las metas e ideales que él busca para el hombre sean obtenidos mediante su estrategia psicoanalítica "sociohumanista", ésto debido, principalmente, al relativismo histórico con que los enuncia y desarrolla. Pero bien, dejémoslos de apreciaciones que pudieran parecer vagaríamos a tratar de establecer una conclusión, desafortunadamente parcial y provisional en torno a su concepción del hombre.

La razón del carácter parcial de la presente conclusión radica en el hecho de que si buscáramos hacer una conclusión totalizadora y definitiva tendríamos que hacer un trabajo de más amplitud, que a estas alturas no estamos en condiciones de emprender, debido principalmente a limitaciones de tiempo y espacio, de recursos materiales, económicos e intelectuales. Todo lo que, a su vez, condiciona también el carácter provisional de la misma, es provisional de la misma, es provisional porque no se descarta la posibilidad de continuar posteriormente con el presente trabajo, cuando las limitaciones antes mencionadas "encuentran" solución, cuestión que nos hace estar conscientes de que la presente conclusión, dentro de su parcialidad e indefinitividad, posteriormente pueda y tenga que enriquecerse o, definitivamente, cambiar. Queda pues esta conclusión no como un epílogo, sino como prólogo para un trabajo posterior.

Como ya hemos visto, aunque el desarrollo del pensamiento frommiano raya en el optimismo éticomaterialista, para él "el nacimiento del hombre como especie" es un hecho "negativo"; negativo en toda la extensión de lo que el concepto implica, ya que si bien, el hombre al nacer es el ser "menos dotado biológicamente", a causa de que aunque se cuenta con la estructura biológica propia del ser homínido ésta todavía habrá que desarrollarse mediante la actividad creativa, socialmente determinada, y luego de un largo proceso de ejercitación de capaci-

dades logrará cierta autonomía adaptativa, lo que viene a prolongar su dependencia de los demás individuos que le anteceden, para Fromm el problema va más allá de esta cuestión, para él esta "incapacidad biológica" añadida al desarrollo de la capacidad humana de pensamiento reflexivo se convierten en el pilar de su conceptualización, solo que en un sentido negativo, para él la "incapacidad biológica" y el desarrollo del pensamiento reflexivo del hombre van a constituir el núcleo de la "desgracia humana" ya que han hecho que el hombre "se perciba" como un ente "separado de la naturaleza" y de los demás, a esto hay que agregarle un pretendido "sentimiento de angustia" que va a existir, como cualidad psíquica sustancial, en todos los hombres, de todas las sociedades y en todas las épocas. En pocas palabras la angustia existirá, según Fromm, en forma homogénea y permanente. Lo anterior hace evidente que no hay un alejamiento significativo ni de los postulados ortodoxos, ni de los planteamientos neofreudianos, ya que, mientras para Freud el motor de la conducta va a ser el conflicto libidinal reprimido (angustia); para Rank será el "trauma del nacimiento"; para Horney -- "el miedo inicial"; para Sullivan, a un "nivel más social", la "angustia en las relaciones interpersonales", para Fromm la "angustia" será el factor que no solamente motive, en el hombre, "el miedo a la libertad", sino que será el núcleo motor de todo tipo de desarrollo humano (social, cultural, político, etc), que no es concebido como el resultado del perfeccionamiento de las capacidades del hombre en el transcurso de su desarrollo sociohistórico, sino como mero resultado de un proceso reactivo ante un pretendido nihilismo de carácter universal.

Fromm sacrifica una gran cantidad de datos biológicos, históricos y antropológicos, sobre el origen y desarrollo del hombre, ignorando que la sociedad y la cultura son producto de el trabajo y la actividad creativa desarrollados por el hombre a través de su historia, en su esfuerzo por adaptarse y transformar su entorno, en su lugar él antepone un constructo hipotético que, dadas sus caracte-

terísticas, no se encuentra muy distante de un "trauma del nacimiento" (a nivel filogenético) o del mito bíblico de "la caída del paraíso", por el contrario un análisis más profundo y cuidadoso de la cuestión nos revela la existencia, (descubierta!), de un híbrido judeopsicoanalítico --no hay que olvidar su "rigida formación"-- sobre el origen del hombre, en donde lo mismo pudiera hablarse de un "pecado" o de una "angustia original"; de una "expulsión del paraíso" que de una "ruptura de los vínculos primarios con la naturaleza" (o "con la madre"); de un Adán, que rompe con el designio de "Dios", que de un Edipo, sea este el parricida e incestuoso de Freud o el "antiautoritario" de Fromm; de un "pueblo elegido" (el judío) o de una élite "esana" (los psicoanalistas).

Todo lo anterior hace muy recular la antropología frommiana ya que lo lleva a estructurar un naturalismo que si bien en algunos momentos puede parecer "antiteológico" no es, ni mucho menos, antiespiritualista o mejor dicho "anti trascendentalista". Naturalismo porque, para Fromm, fuera de la naturaleza biológica del hombre y de las entidades que en ella existen no hay más, incluso las cualidades positivas del hombre le son dadas biológicamente. Un naturalismo en el que, debido al arbitrario intento de "fusión" Freud-Marx y de los elementos trascendentalistas y fenomenológico-existencialistas, se da una confusión entre:

El hombre como parte integrante de la naturaleza (EL SER NATURAL); el hombre como un ser con características que el permiten distinguirse de los demás y tener conciencia de sí mismo, y al mismo tiempo de los otros (EL SER GENERICO); y que, por lo tanto, a través de su historia, que él mismo hace, puede planear y modificar sus relaciones sociales (LA NATURALEZA HUMANA).

Fromm ante esta confusión (ser natural-ser genérico-naturaleza humana), se encuentra alejado del pensamiento de Marx acercandose más al antropologismo praxmarxista, sobre todo cuando enfatiza la necesaria unidad hombre-naturaleza, "concreta de armonía", y cuando nos dice, por poner un ejemplo, que los elementos -



positivos del hombre, su orientación "biófila", están arraigados biológicamente y por lo tanto representan a la "naturaleza humana originaria" de éste. Es precisamente lo anterior lo que determina, sobre manera, que el discurso frommiano sea un tipo de sermón antropológico-moralista, en el que se confunde una "continuidad" ontológica (la angustia) con una pretendida "fijez antropológica" (el mismo tipo de hombre todo el tiempo), cosa que lo lleva a transformar esa "continuidad" en una característica imaginaria de la "naturaleza humana", lo que viene a dificultar la posibilidad de explicar una serie de procesos y fenómenos que se encuentran en la base del desarrollo humano (los sentimientos, las emociones, la actividad creadora y transformadora, etc.)

Cuando no existe un punto de referencia ontológica, definido objetivamente, no se puede hablar de una teoría histórica coherente, sino de alguna forma de relativismo histórico inclinado al subjetivismo, el voluntarismo, y a la formulación de programas mesiánicos vinculados, arbitrariamente, a una anticipación de su realización en forma de postulados idealistas.

En Fromm, al igual que en Feuerbach y otros antropologistas premarxistas y existencialistas, la antropología no se sitúa dentro de un "adecuado" sistema ontológico, contrariamente a éste, la ontología se disuelve en un tipo de antropología nihilista y es por esto que los principios antropológicos, que deberían explicarse históricamente, son vistos en forma unilateral lo que los convierte en verdades evidentes por sí mismas, axiomas, perdiendo con eso toda historicidad.

En la concepción frommiana lo "específicamente humano" (antropológicamente específico) no es considerado sobre la base de la totalidad ontológica, que se desarrolla históricamente y a la cual pertenece, por el contrario, el elemento ontológico (el desarrollo histórico del ser por medio del trabajo) se pierde dentro de una elucubración antropológica, fantásticamente solipsista, que es

la causante de que Fromm, por una parte, plantee la existencia de cierta "esencia humana" (fija y universal ("angustia de separación", "miedo a la libertad") que elimina toda historicidad posible y, por otra, intente darle una interpretación "antropomorfica" (antropologista) al análisis social marxista, dejando de lado la consideración de que para este tipo de análisis el concepto dialéctico de causalidad siempre ha de ser sociohistórico y en ningún caso antropométrico, ya que hacerlo a la inversa es esta dando pie a la idea de que a partir de esta forma de marxismo se puede emprender la "construcción" de un eclecticismo teórico para "explicar" al hombre.

De lo anterior podemos desprender elementos para comprender por qué, hasta el fin de su obra, Fromm mantuvo la convicción de que las consideraciones pseudohistóricas y antropomorficas, de los fenómenos psicosociales, podían complementarse con el psicoanálisis, "socialmente" revisado, para analizar, explicar y transformar los fenómenos sociales; por qué psicologiza y mistifica el fenómeno de la enajenación (tema de otra tesis); a qué se debe el poco rigor que muestra en los datos históricos, que se manifiesta en el paralelismo que existe entre lo que él considera que "debió ser" el desarrollo sociohistórico de la humanidad y las fases del desarrollo individual que propone el psicoanálisis freudiano.

Detengámonos un momento en éste último punto para aclarar que, para Fromm, la historia del desarrollo de la humanidad no es otra cosa que la "aplicación" global, en el plano filogenético, de la secuencia del desarrollo psicosexual que plantea Freud a nivel particular, en el plano ontogenético. Fromm hace, de una regla particular, modificada, una ley de la evolución histórica y social de la humanidad.

Para sostener la aseveración anterior baste recordar que para Fromm la etapa de "aparición del hombre como especie", la prehistoria, es concebida como una etapa en la que existe cierta seguridad y dependencia de la naturaleza (la madre),

tal como se plantea en la "etapa oral" freudiana, también se divisa cierta analogía entre la etapa del capitalismo individualista y una gran crisis neurótica, colectiva, en donde la enajenación sustituye a lo "no sano", y la superación de dicha etapa (la cura) solo puede darse por medio del "cambio interno", producto del "sociopsicoanálisis".

Volviendo a lo que pudieramos llamar, por fines prácticos, la cuestión ontológica-antropología, en Fromm, podemos hacer notar que, a pesar del énfasis que pone en la necesidad del análisis "psicohistórico" del hombre, no llega a concebirlo dentro de su propia dimensión histórica, y no lo hace porque no lo intente o porque no perciba esa necesidad, recordemos que es uno de los freudomarxistas más sensibles a esta cuestión, lo que sucede es que:

en primer lugar, sus hipótesis antropológicas aunque puedan parecer atractivas e ingeniosas, no se fundamentan en datos históricos sólidos y veraces, que nos ayuden a encontrar y comprender las leyes que pudieran regir el desarrollo histórico de la humanidad por lo que, debido a ello, a lo único que nos llevan es a un modo de estrechez antropológica, que condiciona la mitificación y desmitificación del hombre, debido a su pretendido carácter fijo y universal.

En segundo lugar, sus hipótesis sociohistóricas aparentemente bien integradas, requieren que fue alumno de Max Weber, por sí mismas no son de gran utilidad para el análisis social ya que no pueden explicar, de modo consistente, que es lo que se encuentra en la base de el desarrollo sociohistórico del hombre y la sociedad, que es lo que respectivamente los determina como tales. Por el contrario cae solamente en el monótono círculo de enunciar las cambiantes circunstancias "psico-históricas" y religiosas que, según él determinarán no solamente los cambios en el carácter sino, también, los cambios en los modos de relación y producción socioeconómicos.

Fromm cae en un relativismo histórico, en el que se va a subordinar lo general (la historia del hombre) a un punto de vista particular (la "psicohistoria" del

hombre) y es entonces cuando se advierte la tendencia a tratar de adaptar todo lo hecho a lo que, de manera minuciosa y ambigua, Fromm considera que es y ha sido la historia humana. Se llega a la arbitrariedad de identificar solamente aquellos fenómenos que pueden ser considerados consecuencia directa de la "ansiedad originaria". La dimensión histórica del hombre (su historicidad) se ve limitada, termina precisamente ahí en donde el alcance interpretativo de la "Psicohistoria" ya no dispone de elementos de análisis, se estructura entonces una historicidad humana listada que, debido al manejo que hace Fromm, puede ser válida lo mismo para el psicoanálisis que para la antropología, la psicología o la sociología.

Esta preconcepción, "antropohistórica psicológica", logra ponerse a la altura de los mitos y tabues que ha psicoanalizado, lo logra cuando ignora las leyes objetivas del desarrollo histórico-social del hombre, poniendo en su lugar una serie de elucubraciones que, paradójicamente, ubican al hombre dentro y al mismo tiempo, fuera de la naturaleza, olvidando que la sociedad humana como tal, aunque no es una "sociedad natural", es parte de la naturaleza socializada (transformada por la actividad humana a través de la historia).

La historia - y por consecuencia la antropología y demás ciencias sociales - se ve anulada por la pseudohistoria, debido a la absolutización, que es históricamente relativista, de un círculo vicioso y repetitivo en donde, ya sea a nivel social o individual, filogenético u ontogenético, la constante principal será el nihilismo, la vaciedad, la angustia, "el miedo a la libertad". Todo como resultado de la ausencia de una interpretación dialéctica de la historia, dialéctica en el sentido de tratar de interpretar el movimiento evolutivo de la sociedad y, por lo tanto, del hombre mediante los descubrimientos y aportes de todas las ciencias particulares; dialéctica en el sentido marxista de la interpretación histórica del hombre, en donde el centro de referencia es el trabajo humano que se auto-desarrolla, sin el cual la existencia humana es inconcebible, ya que las transfor-

naciones de la naturaleza solamente las logra el hombre por medio de la actividad productiva y creadora.

Mientras para el marxismo el trabajo productivo es el "factor ontológico absoluto", para Fromm lo será la angustia, recordemos que de ésta deriva el origen de la sociedad y la cultura como un factor inherente a la "naturaleza humana", esto es precisamente lo que provoca que mitifique, de manera psicologista, a la historia y mitifique a la "situación humana". Para el marxismo el punto de partida ontológico es el hombre, como parte de la naturaleza, que se autodesarrolla históricamente y satisface sus necesidades -físicas y no físicas- dentro de la misma naturaleza, tratando de transformarla y por esto es que la actividad humana y sus necesidades se fundamentan en la esfera de la producción material humana, que es la instancia mediadora entre hombre y naturaleza. Esta mediación hace posible el modo humano de existencia ya que, debido al desarrollo de la conciencia, el hombre no recae en un estado de subsistencia natural sino, por el contrario, en un estado de subsistencia históricamente condicionado por la producción social.

Para Fromm el hombre es un producto de no se sabe qué "milagro" que lo arrojó a la naturaleza contra su voluntad y en forma "accidental"; un ente que aunque es parte esta separado de la naturaleza; un ser superdeterminado "históricamente" por un nihilismo existencial que se convierte, por sí mismo, no solamente en el núcleo del "problema existencial del hombre", sino en el "factor ontológico absoluto" que lo mismo puede determinar la existencia de un comportamiento humano específico, dentro de la particularidad (ontogenética), que la existencia de todo un fenómeno histórico social, como pudo haber sido el fascismo, dentro de la generalidad (filogenética).

Fromm desde su relativismo histórico reivindica el rescate del individuo abstracto, ya que no se da cuenta de que la "individualidad" no es la "esencia" humana, sino que es solamente un atributo que no es específico, del ser humano, por

el contrario, es una categoría universal de la naturaleza en general.

El hombre a que se refiere Fromm es abstracto también porque "solo en la especulación psicotrascendental se puede concebir a éste como una "víctima azoñada" por un pretendido solipsismo universal, "existencialmente" contradictorio, un ser en el que se cumple toda clase de designios externos a él, menos el de la razón, a ésta Fromm la despoja a segundo plano y le atribuye una gran culpa en el hecho de que el hombre se perciba como una "anomalía", un "monstruo del universo".

Aunque frecuentemente apoya y justifica sus hipótesis como resultado de los datos abstractos del mismo proceso social, su punto de partida y el desarrollo de su discurso teórico lo llevan a ubicar a este proceso solamente al nivel de una escenografía teatral, como un adorno, como un epifenomeno, el cual puede o no ser tomado en cuenta a la hora de la "interpretación" y "análisis" final del "drama humano".

Fromm concibe al hombre existencialmente dicotomizado, escindido, como un ser que se encuentra entre las fuerzas del bien y del mal, un ser que para suavizar su "degracia" se da cuenta de que "vive pero ha de morir", "racional pero irracional", un ente "aieldido y condenado", por no se sabe que "ser supreso", a buscar eternamente la armonía con la naturaleza, "armonía que perdió al nacer como especie", como en el mito de la caída del paraíso o del judío errante. No obstante todo este cuadro tan grotesco Fromm se manifiesta optimista en que el hombre podrá reanlar "su problema existencial", para él la solución está en la aceptación de la "soledad fundamental", así como en el desarrollo, en forma voluntarista de "sus propios poderes".

Otro aspecto para la solución del "problema existencial" del hombre es la satisfacción de las "necesidades existenciales", para fundamentar la existencia de éstas Fromm recurre a un conocido pasaje de los "Manuscritos de 1844", y esto es precisamente lo que nos lleve a lo siguiente: Es cierto que en 1844 Marx enunciaba la existencia de dos tipos de ispulsos (o necesidades) en el hombre; los

fijos (biológicos) y los relativos (de origen social). Aun cuando estas nociones van a ir cambiando, terminológicamente, a lo largo de su obra (necesidades naturales, necesidades necesarias), Heller, A. 1978, pp. 31ss) el concepto se seguirá refiriendo a lo mismo, por lo que se seguirá hablando de "necesidades naturales" (fijos) y de "necesidades socialmente determinadas" (relativas).

Aclaremos que aunque Marx habla de "necesidades naturales", en ningún momento está dando una explicación naturalista de éstas, debido a que aunque son "naturalmente necesarias", porque si no satisfacen al hombre no se puede preservar como "ser natural", no son idénticas a las de los animales ya que estas para su satisfacción no requieren de otra cosa que no sea el instinto, contrariamente en el hombre estas necesidades, aunque "naturales", requieren de un modo social de satisfacción (el trabajo, el modo cultural, etc.), por lo que se puede afirmar que por el modo de existencia la necesidad de sobrevivencia, por citar alguna, es una "necesidad natural" pero por su modo de satisfacción es social.

Con lo anterior no se quiere decir, como pudiera parecer, que la "necesidad natural" sea una y la misma con la "necesidad socialmente determinada", ya que en las últimas no solamente surgen históricamente y, por lo tanto, no están dirigidas al mero hecho de la sobrevivencia, sino que, también se orientan a la satisfacción de los aspectos culturales, morales y cotidianos del hombre. Por el momento no podemos hacer un análisis profundo de la teoría de las necesidades de Marx, solamente hemos citado lo anterior para apoyar lo siguiente:

Para Marx las necesidades son un producto histórico y como tales no son fijas ni universales, sino que dependiendo de la época y el contexto sociocultural van a variar en cuanto a sus características y modos de satisfacción. Para la satisfacción de las necesidades se requiere de la producción social de los medios necesarios de satisfacción, también hay que agregar que las "necesidades naturales" preceden históricamente a las "socialmente determinadas", pero, sin embar-

go, el hombre solamente puede satisfacer sus "necesidades naturales" si crea, no cesantemente, en el transcurso de su satisfacción misma y a través de su actividad productiva, una jerarquía de necesidades no "naturales" (sociales, culturales, etc.) que se convierten así en condiciones necesarias, también, para la satisfacción de sus "necesidades naturales".

El caso de la génesis de las necesidades en Fromm es distinto, para él la "situación humana" -su origen trágico y causal- determinará la existencia de las "necesidades existenciales", en las que se disuelven las "necesidades biológicas".

Es curioso que, aunque Fromm plantea que existen dos tipos de necesidades: "biológicas" y "existenciales", no suma el análisis dialéctico de la interrelación entre ellas, ni plantea, de manera convincente, como es que se va diferenciando una de otras, se conforma con dejar la vaga implicitud de que las "necesidades existenciales" han superado a las "biológicas", lo que viene a dejar un vacío en su teoría.

Cuando Fromm plantea la existencia de las "necesidades existenciales" del "hombre contemporáneo" cree que ha enunciado la existencia de las necesidades "básicas" del hombre en general (de todas las épocas y sociedades), ignorando que con éstas solamente está haciendo referencia a una pequeña serie de características del individuo que se ha desarrollado en el seno de las sociedades industrializadas centroeuropeas, a partir del período de la entreguerra; del hombre que ha vivido alterada su vivencialidad por la desgarraadora y trágica experiencia del fascismo; del hombre que ha vivido las consecuencias del acelerado proceso de industrialización, producto del reciclaje hélico de la economía capitalista y que va al parejo de un elevado índice de "automatismo" y consumismo ("mercantilismo"), aspectos que Fromm va a conocer en su forma más violenta cuando se autoexilia en los E.U. Este cúmulo de situaciones va a determinar, en parte, que su pensamiento siempre haga referencia a la agresión, la violencia, la inseguridad y que Fromm

reñone más afectiva que objetivamente ante éstas y, por tanto, a que la angustia y la inseguridad se eleven a la categoría de elementos ontológicos ineliminables. Dicho de otra forma, Fromm hará de su mundo vivencial y emocional, de su biografía una "lev evolutiva del ser humano", que solo es susceptible de análisis y solución por medio del "sociopsicoanálisis" ("humanista"). Pero tomemos esto con reservas y no caigamos en el error de hacer análisis "psicohistórico", como un gran número de psicoanalistas.

En el desarrollo y fundamentación de las "necesidades existenciales" y del "origen y situación del hombre" se manifiestan los que podrían ser los dos errores más graves del pensamiento de Fromm, por un lado, el carácter estático con que concibe al hombre y su naturaleza, así como, a toda la vida social y, por otro, el menosprecio manifiesto por los datos de las disciplinas históricas sociales al momento de postular que el análisis y comprensión del hombre y sus necesidades habría de hacerse por medio del introspeccionismo subjetivo propio del psicoanálisis. Pero venamos esto con más detenimiento.

Como ya vimos anteriormente Fromm incurre en un relativismo histórico, lo que lo lleva a tratar de absolutizar sus planteamientos al interior de un universo social que él concibe estático e invariable. Al plantear la existencia de unos tipos fijos, universales y eternos de necesidades existenciales en el individuo, lo hace dando por hecho que la "naturaleza humana" también es fija e invariable. Lo que viene a complicar a un más sus postulados ya que, aunque él habla de un desarrollo histórico de la ansiedad y por tanto del individuo, si tomamos por cierto el carácter universal y permanente de dichas necesidades estamos aceptando también, de forma implícita, la idea de que existe una "naturaleza humana" fija e invariable y aceptar semejante proposición nos lleva a pensar que todas las sociedades, en todas las épocas y lugares pueden manifestar básicamente el mismo tipo de vida, hábitos e incluso de relación social. No podremos explicarnos como se desarrolla el proceso intelectual y social; cómo se desarrollan los distintos tipos de vida

social y de civilización; cómo se han desarrollado la creatividad y las capacidades del hombre, a partir de su constante transformación; cómo a través de su historia se han ido perfeccionando sus funciones psicológicas, emotivas y afectivas; cómo determinadas épocas y formas de organización social han condicionado tipos específicos de alteraciones orgánicas y psicológicas, que así como aparece, desparecen en el tránsito de una época a otra. Además negaríamos que las "necesidades existenciales" tienen un orden de variabilidad sociohistóricamente condicionado por el mismo grado de desarrollo que ha alcanzado la humanidad, en lugares y épocas específicas, que es precisamente una de las condiciones que hacen la diferencia intra e intercultural; negaríamos también que el hombre, aunque determinado por su estructura social, sus costumbres y sus valores, puede a su vez cambiar esa estructura por una distinta creando con esto un nuevo tipo de hombre, aunque no de forma voluntarista.

Adherirse a la teorización frommiana es reducir a cuestión de mera "condición humana" una inmensidad de hechos y fenómenos sociohistóricos, estaríamos concibiendo al hombre como un ser invariable, de carácter fijo, cuya perfectibilidad estaría en función de factores meramente biológicos, un ser inmerso en un proceso de simple crecimiento orgánico, de desarrollo continuo en el que las mutaciones son solamente orgánicas y los locros sociales y culturales aparecen en la historia del hombre si es que ésta es posible, como un conjunto de hechos meramente acumulativos que no ejercen influencia alguna en la producción humana posterior. A fin de cuentas un ser cuya "naturaleza" y "necesidades existenciales" son genéticamente heredadas e invariables y que bien pudiera pensarse para solucionar su "situación humana" solamente tendría que alterar su orden ético-moral por medio de la introspección subjetivizante (autorreflexión moralista).

Cuando en 1947 Fromm escribió "Ética y Psicoanálisis" fundamentaba una "ética del hombre", cuyo objeto era la "naturaleza humana" y su "método" consistía en

"observar las reacciones del hombre en diversas condiciones individuales y sociales", para lo que habría de recurrirse a la historia, la antropología, la psicología social, etc. sin embargo los hechos y el trasfondo de su teoría vinieron a mostrar lo contrario, ya que en Fromm el elemento histórico y antropológico es más una cuestión de estética discursiva que de apego fidedigno a los datos de estas disciplinas. Una estética discursiva que al "fundamentar" su "ciencia del Hombre" lo que buscaba no era estructurar un sistema consistente de análisis social, sino darle validez y legitimidad "científica" a sus planteamientos especulativos. Aceptar los hechos tal y como los planteaban dichas disciplinas implicaba, para Fromm, cuestionar y resutar su sistema teórico ahí mismo en donde radicaba su cimiento y su "originalidad".

Situando la tradición psicoanalítica el "método" frommiano subjetiviza la interpretación histórica, por medio del análisis subjetivista autoexperiencial, los datos él los recoge en su mayoría del psicoanálisis, la literatura, la religión y la mitología y mezclados con un tratamiento denso poético de la filosofía integra su esquema interpretativo. El "análisis" frommiano invierte los papeles y le otorga a la historia, la antropología y a la Psicología general el papel de simples auxiliares de la literatura y el psicoanálisis, lo que viene a confirmar la existencia de un introspeccionismo subjetivista, en el que se encuentra inmersa la introspección del mismo Fromm, como principal "método de investigación".

El introspeccionismo subjetivista y el relativismo histórico, unados aun vago misticismo y aun oculto existencialismo, van a ser los puntales de su conceptualización del hombre como un ser desgraciado, angustiado, solitario, aislado, y débil cuya situación y origen, tan grotescos y paradójicos, van a determinar en él la existencia por siempre de "necesidades existenciales" que, mientras no resuelva por medio del "sociopsicoanálisis humanista", van a frenar su desarrollo y la realización de sus capacidades.

Aunque la angustia y la incapacidad son el factor ontológico ineliminable y, por tanto, el punto más importante de su concepción del hombre, su "índice antropológico", también se convertirán en su más grande limitante a la hora de intentar aplicar su esquema a la interpretación y análisis de los hechos o fenómenos históricos, sociales o psicológicos, cosa que es más palpable en lo que se refiere a sus "necesidades existenciales".

Cuando él nos habla de la "necesidad de relación" pudieramos pensar que también es necesario el establecimiento de vínculos con los demás, esto no significa que sea como consecuencia de la necesidad de superar una "separatividad" sustancial, sino que es el resultado de la necesidad que se desarrolla en el hombre de participar en la vida colectiva, a partir de la actividad social necesaria para su preservación como especie. Además los modos de relación que plantea Fromm "sumisión, sometimiento, amor" no son ni los únicos ni, mucho menos universales, ya que solamente hacen referencia a una faceta de las relaciones sociales, tendiendo a un reduccionismo psicopatológico de estas relaciones, hay que agregar también que son nociones con un carácter muy estrecho ya que, en el caso del amor, él lo considera arrazado biológicamente sin tomar en cuenta que el hecho de que el amor o las demás "pasiones arraigadas en el carácter" (razón, libertad, etc.) puedan tener una base genética, esto no basta por sí mismo para establecer los "vínculos" ya que deja de lado una serie de elementos cognitivos y valorativos que pudieran determinar la "operatividad social" del amor al momento de establecer la relación con los otros y que, además, pudieran estar en la base originaria de dicho sentimiento. A partir de aquí cabría preguntarse ¿Cómo desarrollar vínculos por medio del amor en una sociedad o en un mundo donde los individuos que los constituyen se saben fatalmente solos y aislados?.

En estrecha relación con la "accidentalidad" de la existencia humana, Fromm

enuncia su "necesidad de trascendencia", en la que plantea que los medios de trascendencia, son la "creatividad" o la "destructividad" los cuales no son polos opuestos, sino simples "alternativas complementarias de su satisfacción" ya que ambas, según él, encierran el "elemento positivo de autotranscendencia" ¿qué dirían al respecto los apologistas del fascismo y del absolutismo?

Para Fromm una de las condiciones para el "solipsismo humano" es el rompimiento de los "vínculos naturales", que solo se pueden superar mediante el establecimiento de lo que él llama, en forma genérica y abstracta, "raíces humanas". Esto crea la "necesidad de arraigo" que en un polo tendrá una tendencia regresiva ("fijación incestuosa") de "dependencia a la madre" y sustitutos simbólicos (tierra, naturaleza, dios, nación) y, en el otro polo, el "enraizamiento de fraternidad universal", por medio del esfuerzo propio para encontrar un nuevo modo de "arraigo", aquí podríamos preguntarnos ¿En qué medida la primera alternativa sería válida al momento de hacer una interpretación psicológica y social de la situación en que viven los individuos de comunidades campesinas, apartadas y subdesarrolladas, en donde el mismo "proceso productivo" los hace "arraigarse en forma incestuosa a la tierra" y ¿en qué grado la búsqueda de un "nuevo modo de arraigo" no está planteando la estrategia competitiva, voluntarista e individualista de las "sociedades modernas"?

Para no perdernos en "profundas puntualizaciones" solamente agregaremos algo más en relación a la "necesidad de identidad" que resulta de la "individualidad ilusoria", porque si bien es cierto que el hombre, a través de su desarrollo, se va a estructurar una identidad propia que le va a permitir diferenciar a se de los demás y que esta identidad puede ser "ilusoria", en tanto no corresponda a un ideal de autenticidad y debido al fenómeno alientante de las relaciones sociales de producción, es tan ingenuo plantear, como única explicación, que el hombre renuncia a su identidad al "plegarse al 'hecho'", como con-

secuencia de la "búsqueda de estatus" o de "conformidad" -posibilidad que no se desecha en casos particulares y excepcionales, pero que no se constituye en estrategia universal-, como ingenuo es pensar que el ser individual (dentro de su particularidad) va a ser capaz de consolidar, voluntariamente, una identidad por el simple hecho de estar consciente de su "pérdida de la unidad originaria con la naturaleza", sin tomar en cuenta que el hombre está inmerso en un proceso de continuo intercambio social, lo que no permite hablar de la consolidación de una "identidad individual" en el sentido como lo plantea Fromm.

Debido a que "el hombre necesita una instancia que oriente su energía humana" para la consecución de determinados fines, Fromm también plantea la "necesidad de una estructura de carácter".

El carácter va a ser el segundo en importancia en el sistema frommiano, notablemente superado por las "necesidades existenciales", ya que aparte de "dirigir" la acción va a actuar como mediador entre estas "necesidades existenciales" y su satisfacción, la cual se dará de acuerdo a las "pasiones radicadas en el carácter" (amor, razón, libertad, solidaridad, etc.) y al "modo de relación con su modo social". En este punto Fromm se aleja, parcialmente del pensamiento freudiano, ya que por un lado despoja el carácter de su vestimenta instintiva sexual y le confiere un constituyente social, por otro, si que conservando la idea de un carácter dinámico, solo que para él el carácter tiene una doble función, una selectiva y otra funcional, cuestión que puede ser relativa y crítica, veamos por que:

En lo referente a la función selectiva; la "elección de ideas y valores" no solamente es producto de la estructura de carácter, sino que responde a toda una serie de intercambios y hábitos sociales que determinarán, en un momento específico, la actitud reflexiva y valorativa del hombre ante situaciones que se le van presentando en el transcurso de su cotidianidad, independientemente del

"libro" de carácter que "posea", plantear lo contrario es concebir al individuo de forma rígida y estática, además si la "selectividad" se cumpliera tal como se plantea Fromm se daría, lo que el mismo llama, una "sensatez caracterológica" que vendría a hacer inútil la división arbitraria que hace de "dos tipos de orientación de carácter" ("Biófilo-Necrófilo"), ya que, debido a los "elementos positivos" del hombre le son biológicamente inherentes, al individuo, por "naturalidad", siempre se orientaría hacia "el bien" y lo "productivo", eliminando, de facto, toda tendencia "necrófila e improductiva", cosa que vendría a suprimir la posible existencia del "mal", a menos que se presentara una patología que no le permitiera discernir entre el "bien y el mal".

Fromm también habla del "Aspecto funcional del carácter":

- a) Como "segunda naturaleza" (la primera, es lo trágico y lo casual de su origen)
- b) Como "sustituto de los instintos"
- c) Como instancia encargada de "organizar la energía humana" y, por lo tanto, de "dirigir" la acción.

Si bien el comportamiento humano se distingue del animal porque no es meramente responsivo, sino reflexivo y dirigido a fines, puede ser demasiado arriesgado plantear, que el carácter viene a sustituir a los instintos en el hombre ya que, coincidiendo en parte con Heller (op. cit. pp. 39-47); al momento de nacer en el hombre no existe una "estructura caracterológica" acabada, sino solamente un funcionamiento biológico y una información genética que verían facilitada su función de preservación por una serie de factores socioculturales (el trato, el lenguaje, los hábitos sociales, etc), que pudieran mediar en transformar y constructivamente el tránsito en la relación instinto-carácter. Mediante estos factores socioculturales el individuo no solo se orienta en su entorno, sino que comienza a apropiarse de los objetos. Por medio de dicha apropiación, que se hace mediante intentos reiterados y en forma espontánea,

es, nunca "encadenada" (como para el conductismo), se desarrolla y perfecciona la actividad reflexiva, que va a ser en realidad la que conduce y regula la "selección" (construcción) de alternativas en la búsqueda de satisfacción de las necesidades, contrariamente a lo que dice Fromm (y abundando un poco en el análisis que Heller deja inconcluso). El carácter, en consecuencia, va a ser solamente un medio por el cual actuará y se manifestará la actividad reflexiva humana que, por otra parte, es la esfera en donde realmente se ve superada, dialécticamente, la secuela instintiva del ser humano.

Sostener, como lo hace Fromm, que el carácter, por muy dinámico que sea, es el que "dirige la acción" del ser humano es concebirlo como un ser meramente reponsivo ante un mundo, por demás, estático; es negar la existencia y generación de nuevas situaciones que hacen más compleja la vida social pero que, a su vez, estimulan y complejizan la acción reflexiva y creativa del ser humano; es percibir una sutil contradicción en el discurso teórico de Fromm, cuando, por un lado, se hace evidente lo anterior y, por el otro, él mismo pone énfasis en la "actitud humana de sorprenderse ante lo nuevo", siendo que precisamente esta "actitud" la que en gran medida evidencia la propiedad humana de creación y transformación continua, justo es remitirnos a un pasaje de la obra de Heller en donde nos dice lo siguiente:

"Solo podría ser este el caso si su entorno (el del hombre) o el mundo fuesen perfectamente estáticos. Si -aun que solo fuese en la vejez- no surgiesen 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 proble-



ma. 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 del individuo no puede 'eliminarse' y ser 'sustituido' por otro.

(idem. p. 41)

"No podemos ser nunca tan perfectos que podamos confiar EN TODO a nuestro 'carácter', fundándonos en la convicción de que somos hombres 'honrados' de que tenemos SOLO 'buenos instintos' y no necesitamos el control de otros".

(idem. p. 45)

Continuando con su lógica teórica Fromm ya a derivar de aquí su tercer componente de su esquema, el "carácter social, éste será el "mediador" entre el "modo de acción" de los individuos (su carácter individual) y su "sociedad" (su ambiente). A partir de pensar a la sociedad como "una estructura relativamente fija" (estática) dice que el "carácter social" es la instancia "reguladora" que "modela y encausa" la "energía humana" para que dicha estructura entre en funcionamiento. Fromm aquí nos da la imagen de que el hombre es un ente sujeto a un abstracto superdeterminismo, ya que sólo funciona, con respecto a la sociedad, de una manera reactiva y automática, debido a que su conducta "no implica una decisión consciente" sino que es solamente cuestión de automatismo reponsivo, satisfactorio en sí mismo, en cuya dinámica no entran en consideración ningún tipo de intereses, capacidades, pautas, o hábitos sociales. "Socialesmente" el hombre actúa por actuar, porque así lo "exige" su medio.

En el proceso mediante el que la sociedad produce un "carácter social" las necesidades de ésta (de interacción, productiva, valorativa, etc.) se manifiestan

como un simple "anexo inherente". la necesidad social es vista como un mero "impulso interno" -para superar "la angustia y la soledad" a nivel social- como una "energía humana" sin finalidad, ni forma, cualidades que le serán "añadidas" por el "carácter social" que, por otra parte, también le dará "fuerza y atracción" a las ideas e ideales de un grupo social determinado.

Fromm hace notorio que para él todo análisis "psico-social" ha de hacerse pagtiendo de consideraciones psicológico ambientalistas, que no toman los hechos concretos del desarrollo histórico de la sociedad; cómo se ha originado y han cambiado sus relaciones sociales y, por tanto, sus instituciones, que son las encargadas de reproducirla material e ideológicamente, solamente tomando en consideración este aspecto puede plantearse el abordaje, social y psicológico, de los aspectos subjetivos de los individuos que conforman un grupo social, teniendo presente que el posible conocimiento de la subjetividad y la intersubjetividad sociales solamente es una punto de apoyo al momento de tratar de esclarecer el movimiento social ya que, tomarlo como punto de partida nos llevaría a caer en un subjetivismo, apriorístico y relativista, que de entrada haría inútil cualquier intento de análisis social.

El naturalismo, el relativismo histórico y el estatismo social determinan que el "carácter social" sea el punto donde se hace visible la inconsistencia teórico-interpretativa de Fromm ya que pone de manifiesto la vaciedad de sus consideraciones éticonaturalistas, como consecuencia del desgarramiento con que describe la existencia histórica, social e individual del hombre.

A pesar de todo su optimismo naturalista Fromm no llega a fundamentar, por medio de su teoría "psico-social" y "sociohumánstica", una alternativa viable y consistente de "acción social" que solucione la "situación humana actual".

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, A. La Crisis del Capitalismo.  
Nuestro Tiempo, México, 1979.
- Althusser, L. Polémica sobre marxismo y humanismo.  
Siglo XXI, México, 1980.
- Anderson, P. Consideraciones sobre el Marxismo Occidental.  
Siglo XXI, México, 1984.
- Assoun, P.L. Introducción a la Epistemología Freudiana.  
Siglo XXI, México 1982.
- Bonace, J. Síntesis del Pensamiento de Fromm.  
Nova terra, Barcelona, 1974.
- Jassin, F.V. El Proceso del Inconsciente.  
Uranica, Buenos Aires, 1972.
- ¿Qué pensamos acerca del Psicoanálisis.  
CIENEC, Buenos Aires, 1977.
- Bozhvitch, L.I. La Personalidad y su formación en la edad infantil.  
Pueblo y Educación, La Habana, 1981.
- Braunstein, N. Psicología, Ideología y Ciencia.  
Siglo XXI, México, 1982.
- Ruber, M. ¿Qué es el hombre?  
F.C.E., México, 1981
- Caparrón, A. El Carácter Social según Erich Fromm.  
Sigüeme, Salamanca, 1973.
- Caruso, I.A. Aspectos sociales del Psicoanálisis.  
Premia Editora, México, 1980.
- Cassirer, E. Las Ciencias de la Cultura.  
F.C.E., México, 1979.
- Méves, G. Introducción Psicológica.  
Anagrama, Buenos Aires, 1978.
- Ferrater, J. Diccionario de la Filosofía.  
Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Fromm, E. El Hombre de Cristo. (1931)  
Paidós, Buenos Aires, 1976.
- El Miedo a la Libertad. (1941).  
Paidós, Buenos Aires, 1977a.
- Ética y Psicoanálisis. (1947).  
F.C.E., México, 1980a.
- Psicoanálisis y religión. (1950).  
Paidós, Buenos Aires, 1980b.
- El Lenguaje Olvidado. (1951).  
Hachette, Buenos Aires, 1972.
- Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. (1955).  
F.C.E., México, 1971a.
- El Arte de Amar. (1956).  
Paidós, Buenos Aires, 1979a.
- La Misión de Sigmund Freud. (1957).  
F.C.E., México, 1981a.
- Judismo ren y Psicoanálisis. (1960).  
F.C.E., México, 1975a.
- Marx y su Concepción del Hombre. (1962).  
F.C.E., México, 1981b.
- ¿Podrá sobrevivir el Hombre? (1961)  
Paidós, Buenos Aires, 1978.
- Mis años de las cadenas de la Ilusión. (1961)  
Herrero hermanos, México, 1971b.
- La condición humana actual : otros temas de la vida contemporánea. (1961).  
Paidós, Buenos Aires, 1975 b.
- El Corazón del Hombre. (1964).  
F.C.E., México, 1977b.
- Socialism Humanists. (1965).  
Paidós, Buenos Aires, 1980c.
- Y Serás como Dioses. (1966)  
Paidós, Buenos Aires, 1976.
- La Revolución de la Esperanza. (1968).  
F.C.E., México, 1981a.
- La Crisis del Psicoanálisis. (1970).  
Paidós, Buenos Aires, 1971c.
- y Haccoby, M. Sociopsicoanálisis del Campesino Mexicano. (1970).  
F.C.E., México, 1982b.
- Anatomía de la Destructividad Humana. (1971)  
Siglo XXI, México, 1975c.
- ¿Tener o ser?. (1976).  
F.C.E., México, 1982c.

- Grandeza y Limitaciones del pensamiento de Freud. (1979)  
Siglo XXI, México, 1979b.
- Freud, S.  
El Yo y el Ello.  
El Malestar en la Cultura.  
Ambos en T.III Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968
- y Bullitt, W.C.  
Thomas Wendor Wilson: A Psychological Study.  
Houghton Mifflin, Boston, 1966.
- Goldna, L.  
Socialismo y Humanismo. en Humanismo Socialista  
(op. cit) pp. 38-70
- Gómezjara, F.  
La Otra Psicología. en "Alternativa a la Psiquiatría".  
Dossier, México, 1982.
- Gouliane, C.I.  
Conocimiento y valoración del Hombre.  
En Roquinski, I. y otros: "La Concepción Marxista del  
Hombre".  
Akal, España, 1978, pp. 117-141.
- Gurévich, P.  
"Nuevas Relaciones" - luchas ideológicas: punto de vista  
de un sociólogo soviético.  
Novosti, Moscú, 1984.
- Hall, C.S.  
Compendio de Psicología Freudiana.  
Paidós, Buenos Aires, 1978.
- Hammond, G.B.  
Man in estrangement: A comparison of the thought of Paul  
Tillich and Erich Fromm.  
Nashville Tenn.  
Vanderbilt University, 1965.
- Heller, A.  
Teoría de las Necesidades en Marx.  
Península, Barcelona, 1978.  
Instinto, Apretividad y Carácter: Introducción a una  
Antropología Social Marxista.  
Península, Barcelona, 1980.
- Hoffman, J.  
Crítica a la Teoría de la Práxis  
Nuestro Tiempo, México, 1977.
- Horkheimer, H.  
Teoría Crítica. Amorrortú, Buenos Aires, 1974.  
El artículo: "Historia y Psicología", está incluido  
en esta obra.
- Jay, N.  
La Imaginación Dialéctica.  
Taurus, Madrid, 1974.
- Jones, E.  
Vida y obra de Sigmund Freud.  
Spva, Buenos Aires, 1985.
- Konstantinov, F.V.  
Principios de la Filosofía Marxista-leninista.  
Grijalbo, México, 1985.
- Kosik, K.  
El Hombre y la Filosofía. en "Humanismo Socialista"  
(op.cit. pp. 163-192)
- Landis y Tauber.  
Erich Fromm: Psicoanálisis y Sociedad  
Paidós, Buenos Aires, 1976.
- Mandolini, J.  
Historia General del Psicoanálisis: de Freud a Fromm.  
Cloridá, Buenos Aires, 1969.
- Marchi, L. de.  
Wilhelm Reich: Biografía de una idea.  
Península, Barcelona, 1975.
- Marcusa, H.  
Era y Civilización  
Joaquín Mortiz, México, 1965.  
La Vejez del Psicoanálisis.  
Proceso, Buenos Aires, 1971.
- Marías, J.  
Para una teoría Crítica de la Sociedad.  
Tiempo Nuevo, Caracas, 1971.  
El tema del Hombre.  
Austral, México, 1973.
- Mark, K.  
Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel.  
Grijalbo, México, 1970 Colección 70 #27.  
Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844.  
Traducción de F.B. Rotzomere, unada por Erich Fromm en:  
"Marx y su concepto del Hombre"  
F.C.E. México, 1981 pp. 26-269.
- y Engels  
Misericordia de la filosofía.  
Progreso, Moscú, 1981  
Manifiesto del Partido Comunista.  
En "C. Marx, F. Engels: Obras Escogidas" (O.E.)  
Progreso, Moscú, 1974. V.1 pp. 99-154  
La Ideología Alemana.  
Pueblo y Educación, La Habana, 1982.  
Contribución a la Crítica de la Economía Política.  
En O.E. V. 1 pp. 315-330  
El Capital: Crítica de la Economía Política.  
F.C.E. México, 1982 3 vols.  
"Richard Nixon".  
Artículo citado por Nahen (1)  
New York Times, 3 de julio de 1971.

<p>Hernández, A.  <u>Diccionario de Psicología.</u>  Grijalbo, Barcelona, 1982.</p> <p>Millán, S.  y otros.</p> <p>Morero, F.</p> <p>Munán, F.</p> <p>Huñoz, V.H.</p> <p>Nahem, J.</p> <p>Sicoli, E.</p> <p>Prucha, M.</p> <p>Radhakrishnan, S.  y Raju, P.T.</p> <p>Ramírez, S.</p> <p>Reich, W.</p> <p>Rohbert, H.</p> <p>Rozumski, I.  y otros.</p> <p>Schaff, A.</p>	<p><u>Historia Crítica de la Psicología.</u>  Grijalbo, Barcelona, 1982b.</p> <p><u>Erich Fromm y el Psicoanálisis Humanista.</u>  Siglo XXI, México, 1981...</p> <p><u>Homage y sociedad en el Pensamiento de Fromm.</u>  F.C.E., México, 1982.</p> <p><u>Psicología Socialista Marxista: la Línea de Mars en la Psicología Social</u>  Barcelona, Hispano-Europea, 1982</p> <p><u>Análisis e Interpretación Dinámica del Origen del Mito Cuauhtlapano.</u>  Trabajo presentado en "IV Congreso Mexicano de Psicología Clínica", 3 de mayo de 1985.</p> <p><u>La Psicología y la Psiquiatría Hoy.</u>  Nuestro Tiempo, México, 1982.</p> <p><u>La Idea del Hombre.</u>  F.C.E., México, 1973.</p> <p><u>El Marxismo y los Problemas Existenciales del Hombre.</u>  en "Humanismo Socialista" (op. cit. pp. 172-182)</p> <p><u>El Concepto del Hombre.</u>  F.C.E., México, 1982.</p> <p><u>Ajuste de cuentas, en "obras Escogidas".</u>  Línea, México, 1983.</p> <p><u>Psicoanálisis y Sociedad.</u>  Anagrama, Barcelona, 1971</p> <p><u>"Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis.</u>  Siglo XXI, México, 1983.</p> <p><u>La Revolución Psicoanalítica.</u>  F.C.E., México, 1978.</p> <p><u>La Concepción Marxista del Hombre.</u>  Akal, España, 1978.</p> <p><u>Filosofía del Hombre: Marx o Sartre?</u>  Grijalbo, México, 1977.</p> <p><u>Marxismo e Individuo Humano.</u>  Grijalbo, México, 1967.</p>	<p><u>La Concepción Marxista del Hombre: en Rozumski, I.</u>  (op. cit.)</p> <p><u>El Marxismo y la Filosofía del Hombre.</u>  en "Humanismo Socialista" (op.cit.) pp' 161-171</p> <p>Schaar, J.H.</p> <p>Schneider, N.</p> <p>Seckhor, L.</p> <p>Sava, L.</p> <p>Shorojova, Z.V.</p> <p>Suárez, A.</p> <p>Svčák, I.</p> <p>Tauco, Z.G. Y  Barragán, N'</p> <p>Teschitz, K.</p> <p>Wells, H.</p> <p>Wolman, B.</p> <p>Woodrow, A.</p> <p>Woolberg, L.R.</p> <p>Yaroshesky, N.G.</p> <p><u>El Miedo a la Autoridad.</u>  Herrero Hermanos, México, 1966</p> <p><u>Neurosis y Lucha de Clases.</u>  Siglo XXI, México, 1979.</p> <p><u>El Socialismo como Humanismo.</u>  en "Humanismo Socialista" (op.cit.) pp.71-85</p> <p><u>Marxismo y Teoría de la Personalidad.</u>  Acorrotti, Buenos Aires, 1973.</p> <p><u>El Problema de la Conciencia.</u>  Grijalbo, México, 1974.</p> <p><u>Freudomarxismo: Pasado y Presente</u>  En Razón Luchura y Sociedad.  Siglo XXI, México, 1982.</p> <p><u>Las Fuentes del Humanismo Socialista.</u>  en "Humanismo Socialista" (op.cit.) pp.34-45.</p> <p><u>Aportaciones del Dr. Erich Fromm a la Psicología Humanista.</u>  Texto de Licenciatura, Fac. de Psicología,  UNAM, 1981).</p> <p><u>Crítica a Fromm.</u>  En Gente, H.F. Marxismo, Psicoanálisis y Sex Pol.  Granica, Buenos Aires, 1972.</p> <p><u>The Failure of Psychoanalysis: from Freud to Fromm</u>  New York, 1973.</p> <p><u>Sigmund Freud.</u>  Círculo, México, 1984</p> <p><u>Teoría y Sistemas Contemporáneos en Psicología.</u>  Grijalbo, Barcelona, 1973. pp. 420-436</p> <p><u>Las Nuevas Sectas.</u>  F.C.E., México, 1977.</p> <p><u>The Techniques of Psychotherapy.</u>  Craneostratton, New York, 1967,</p> <p><u>La Psicología en el Siglo XX.</u>  Grijalbo, México, 1983.</p>
--	--	---