EL PENSAMIENTO HUMANISTA DE ERICH FROMM.

CRITICA Y UTOPIA DESDE MARX Y FREUD

José Antonio Pérez Tapias

EL PENSAMIENTO HUMANISTA DE ERICH FROMM.

CRITICA Y UTOPIA DESDE MARX Y FREUD

Tesis de Doctorado
dirigida por el profesor
Dr. D. TOMAS CALVO MARTINEZ,
Catedrático de Filosofía

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
UNIVERSIDAD DE GRANADA
Septiembre - 1990

UNIVERSIDAD DE GRANADA

ACTA DEL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

Curso de 19 89 a 1990 Folio ..... Número 18

Reunido en el día de la fecha el Tribunal nombrado para el Grado de Doctor de D. JOSÉ ANTONIO PEREZ TAPIAS, el aspirante leyó un discurso sobre el siguiente tema, que libremente había elegido: EL PENSAMIENTO HUMANISTA DE ERICH FROMM. CRÍTICA Y UTOPÍA DESDE MARX Y FREUD.

Terminada la lectura y contestadas las objecciones formuladas por los Jueces del Tribunal, éste le calificó de APTO CUM LAUDE POR UNANIMIDAD.

Granada 20 de SEPTIEMBRE de 1990

EL PRESIDENTE,

EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL,

Pedro Gomez G.

EL VOCAL,

EL VOCAL,

EL VOCAL,

Juan A. Estrada

FIRMA DEL GRADUANDO,

INVESTIDURA. En el día de la fecha se ha conferido a D. ..... el Grado de Doctor en la Facultad de ..... conforme a lo prevenido en las disposiciones vigentes.

Granada ..... de ..... de 19 .....

EL DECANO,

CERTIFICO: Que el Acta que antecede concuerda con la del expediente del interesado remitida a la Secretaría de la Universidad.

Granada ..... de ..... de 19 .....

El Catedrático Secretario,

V.º B.º
EL DECANO,

A Mati, mi mujer,
por todo.

VOLUMEN I

INTRODUCCION

Si de la mano de la palabra vino la filosofía, ésta nació como diálogo. Así quedó trazado el camino para el ejercicio crítico de la razón, donde el discurso, sin voces, se hace reflexivo a la vez que público. El pensamiento filosófico se abre paso sin fronteras, pero sí poniendo condiciones: no caben los dogmas. Nadie, por tanto, tiene la "última" palabra, y tampoco hay ninguna "primera" a la que atenerse. Por los extremos sólo quedan interrogantes abiertos, cuya misma formulación nos pone en el límite de lo decible y de lo pensable. En medio se abre el espacio para poder hablar con voz propia, en primera persona, después de haber escuchado la palabra de los otros -también el grito de aquellos a quienes el poder reduce al silencio-, y la palabra que viene de lejos y recibimos como herencia del pasado, y también esa otra que sale al encuentro desde el futuro, dejando hueco entre todas ellas a la que emerge como susurro desde el fondo de lo que somos. Es en la filosofía, como diálogo, donde afloran las divergencias, pero donde se busca eso que llamamos "verdad" -escrito con minúsculas-; es el diálogo sobre el que pesa la carga de tragedia de la existencia de todos y cada uno, pero donde, a pesar de todo, se busca el "sentido"; es el diálogo sobre el que presiona lo "urgente" de la praxis, pero donde no cabe eludir, por la misma necesidad de orientar esa praxis, lo "importante".

En la escena del pensamiento contemporáneo, la palabra de Fromm suena con voz propia, sin duda porque supo escuchar. Fue un hombre de diálogo, y su obra es el fruto de la recepción cálida y crítica a la vez de otras palabras de diversa procedencia, a partir de las cuales articula el discurso de una síntesis original, devuelta a sus coetáneos como donación que invita, sin ninguna arrogancia, a la búsqueda compartida de las respuestas que reclama la problemática del hombre y la sociedad del siglo XX. A los diez años de su muerte (18-3-1980), el pensamiento de Fromm sigue siendo un pensamiento vivo, cargado de virtualidades no agotadas y que, habiéndose fraguado muy al hilo de acontecimientos cruciales de nuestra época, alcanza en su reflexión filosófico-antropológica el fondo de cuestiones palpitantes que desbordan cualquier marco coyuntural. Con Fromm merece la pena seguir dialogando. Tal era la convicción que dio pie a este trabajo que ahora presentamos, y podemos asegurar que se ha visto reafirmada a la largo de su elaboración.

Al acceder por nuestra parte a la obra frommiana contando con la perspectiva histórica que permite la distancia temporal, el interés que ella por sí misma despierta se ve incrementado y orientado en nuestro caso por el que viene suscitado desde ciertos temas candentes en el panorama filosófico de nuestros días. Este se halla caracterizado de modo decisivo por el debate de la así llamada "postmodernidad", en el que el objeto central de la discusión se sitúa en torno a la validez del proyecto emancipatorio que fue gestado por la razón ilustrada y radicalizado posteriormente por sus más críticos herederos, entre los cuales Marx ocupa una posición preeminente. Para unos, se trata de un proyecto exhausto de cuyo agotamiento se levanta acta ante un mundo maltrecho que tanto revela la impotencia como la desmesura de la razón ilustrada; para otros, en cambio, se trata de un proyecto inacabado, el cual hay que hacerlo proseguir hacia adelante, a condición,eso sí, de una crítica

"ilustrada" de la Ilustración misma para retener su herencia sin sus insuficiencias ni sus excesos. A nuestro parecer, los términos de esta confrontación venían anticipándose a través de la abundante literatura generada en torno a la temática de la utopía y del pensamiento utópico, con la mirada puesta sobre todo en el amargo contraste entre la carga utópica de la tradición socialista en general, y del marxismo en particular, por un lado, y, las aberraciones "distópicas" de lo que se ha conocido como "socialismo real", por otro. La crisis del pensamiento utópico es exponente de una izquierda en crisis, y todo ello englobado en un contexto amplio de crisis cultural -no menos profunda porque se halle difusa- donde parece que sólo una cosa se presenta como segura: el "éxito" del capitalismo. Por lo demás, que el pensamiento utópico se vea puesto en tela de juicio es lo menos que cabía esperar después de las experiencias de irracionalidad y barbarie vividas por la humanidad en nuestro siglo. Ellas han cuestionado radicalmente la **idea de progreso,** provocando la crisis de una **razón utópica** que hizo de ella su pilar fundamental para afirmar el sentido emancipador de la historia. A la postre, dicha idea, tal como ha sido sostenida, se ha revelado como el mito por excelencia de una razón automitificada. Desde las mismas filas de la izquierda, la fuerza crítica de la razón no se llevó hasta la autocrítica de ciertos supuestos hondamente arraigados, lo que impidió que resistiera al encantamiento de la **ideología del progreso.** Su propia utopía, factor dinamizador de su praxis -aunque se viera arropado por el manto de la cientificidad-, arrastraba connotaciones "patológicas" que habrían de pasar la factura de una "enfermedad congénita", haciendo que ella misma derivara hacia su opuesto: la ideología.

De dicha enfermedad cabe adelantar un breve "diagnóstico": el pensamiento utópico, tal como se configura en los albores de la Modernidad, nace como secularización del escatologismo teológico, trasladando a la inmanencia de la historia, con pretensiones de sostenerla desde la sola razón, la visión del final de lo que desde la fe era concebido como término de una historia de salvación en la que Dios era protagonista principal. La arrogancia racionalista hace cargar a la misma razón con la desproporcionada e ilegítima tarea de asegurar el sentido de la historia poniendo su meta última en el logro intrahistórico de aquella plenitud evocada por el simbolismo escatológico como consumación salvífica de carácter transhistórico. La historia queda así desmitificada por obra de una secularización de la escatología, que da lugar, sin embargo, a una visión utópica que sólo puede sostenerse desde una filosofía de la historia empapada de teleologismo metafísico: la remitificación de la historia está servida -o mejor: su desmitificación es tan parcial que engendra nuevos mitos, incluido el de la utopía como **final** intrahistórico hacia el que la humanidad avanzaría indefectiblemente-. El pensamiento dialéctico de cuño hegeliano no hace sino reforzar la noción mitificada de progreso, por más que se pretenda conjugar con lo negativo de la historia. El avance sinuoso a través de la superación de las contradicciones no deja de verse como progreso **garantizado.** La diferencia entre lo latente y lo patente -traducción secular de la percepción creyente de la historia como "misterio" cuyo "sentido" permanece escondido hasta la revelación definitiva del "Ultimo Día"- es elemento fundamental para un **utopismo escatológico** que trasplanta a la historia profana como progreso la teleología de la "historia de la salvación". El resultado de tal conformación de la **razón utópica** como **razón histórica,** y **razón dialéctica** para más señas, es que la utopía, si bien nace como escatología secularizada, aunque sea **"secularizada"**, no deja de ser "**escatológica**", con lo que mantiene, bajo la apariencia de su racionalidad, el contenido mítico que se creía haber dejado atrás con la crítica de la fe religiosa. Así, la utopía que desde su surgimiento pretendía reemplazar a la escatología, nace mitificada, absorbiendo el contenido antropológico de la fe escatológica sin mediar el

distanciamiento entre el lenguaje de la razón y el lenguaje simbólico del mito, que es lo que hubiera sido necesario para que la reducción de la escatología a utopía no desembocara en la asimilación de la utopía a la misma escatología que desplaza. La clave de tal nacimiento "patológico" es doble. Por una parte, radica en una razón que, desde su engreimiento racionalista, aborda la interpretación de los mitos escatológicos judeocristianos como **sólo** "ilusión" o "engaño", de manera que al tomarlos unilateralmente en su carácter negativo se le escapa su dimensión de verdad en cuanto expresión de experiencias humanas profundas. Por otra parte, esa misma razón que así procede, no sólo se autocomprende como autónoma, sino también como incondicionada, llevando su desmesura hasta una filosofía de la historia como **saber total**, como sistema omniabarcante del devenir histórico hasta incluir aquel "punto omega" del que habla el lenguaje simbólico de la escatología. Resultado "necesario": la razón automificada mitifica tanto la utopía como la historia. El ingenuo optimismo histórico y el optimismo antropológico que le subyace dan lugar al mito de la factibilidad plena de la utopía, que abre las puertas a la deriva de la utopía escatológica en ideología, es decir, mecanismo justificador de determinadas situaciones que se quieren hacer pasar como realización de las metas utópicas o como las supuestas etapas necesarias hacia ellas. Perdida su dimensión crítica, del pensamiento utópico no queda entonces más que la caricatura trágica de su perversa ideologización. De ésta no se ha librado el pensamiento marxista -dejamos a Marx entre paréntesis, a la espera de la interpretación frommiana del mismo-, presentando sus consecuencias más devastadoras en el "marxismo institucionalizado" que ha sido el sostén ideológico de los regímenes comunistas.

A la vista del "diagnóstico" trazado, y desde la polémica de la "postmodernidad" en que todo ello aflora, las cuestiones que ineludiblemente se plantean son: ¿Es necesario, para la causa de la emancipación, y en último término para la "humanización" del hombre, un pensamiento utópico? ¿Es posible la **rehabilitación** del pensamiento utópico, erradicando la "enfermedad congénita" que ha arrastrado hasta ahora? ¿Cómo ha de ser, entonces, un pensamiento utópico capaz de desplegar sus potencialidades emancipatorias en la doble vertiente de la crítica y de la propuesta? ¿Qué condiciones requiere una **razón utópica** para radicalizar la crítica hasta la vigilancia autocrítica, de manera que no se vea arrastrada hacia su total "perversión" en el discurso ideológico? En definitiva: ¿es posible una utopía no mitificada, es decir, liberada de la mitología del progreso, y que, por consiguiente, permita hablar de sentido emancipador de la historia sin ninguna hipoteca metafísico-determinista? Y por último, desde todo ello, cabe todavía preguntar: ¿hasta qué punto es necesario y de qué manera es posible retener la herencia de Marx de cara a la vigencia de un proyecto socialista con efectiva capacidad de transformación social?

Si, desde luego, son muchas más las preguntas que atraviesan el debate de la "postmodernidad", éstas que acabamos de señalar se sitúan en el centro, y la apuesta por la Ilustración como proyecto inacabado pasa por afrontarlas. Es precisamente ahí, en el interés por hallar respuesta a ellas, donde se ubica el punto de arranque de nuestro diálogo con Fromm. Desde los términos en que hoy se plantea el mencionado debate, volvemos la vista a él, abordándolo en su condición de destacado y singular representante del pensamiento utópico contemporáneo, cuyo **humanismo radical** se inscribe a las claras en la órbita de la Ilustración, en aquel punto donde se entrecruzan las de Spinoza, Freud y Marx. Fromm, obviamente, se quedó a las puertas de esta polémica actual, pero vivió de lleno la anticipación de la misma que se dio durante y después de los años de la Segunda Guerra Mundial entre el grupo de intelectuales judeo-alemanes que más tarde sería conocido como "Escuela de Frankfurt". Horkheimer y Adorno,aunque sin abandonar el suelo de la razón ilustrada, entraron en el callejón sin salida de su "crítica total", levantando la bandera

de una "dialéctica negativa" cuya cerrada circularidad no permitiría más salida que el resignado retorno a una nostálgica esperanza (Horkheimer) o el refugio de la estética para una "teoría crítica" que había de cortar todos los hilos con una praxis declarada imposible (Adorno). Marcuse, siguiendo a éstos en la teoría, daría, sin embargo, el salto en el vacío hacia la postulación de una praxis revolucionaria alentada desde un utopismo que, en clave voluntarista-nihilista, volvería a ser una última reedición de la utopía escatologizante. Frente a ellos, Fromm tomó un derrotero distinto. No aceptó la "crítica total" de la **razón ilustrada**, quedó lejos de la vía muerta de la "dialéctica negativa", y se mantuvo contra viento y marea -las críticas habían de ser muy duras por parte de sus antiguos colegas- en el camino de un pensamiento dialéctico abierto, fiel al empeño de una teoría no divorciada de la praxis -no sostenida como idéntica a ella, sino como instancia crítica y orientadora **para** la praxis-, y dispuesta a **rehabilitar** la utopía en medio de la fuerte crisis del pensamiento utópico. En nuestra opinión, Fromm lo consigue y, viendo las cosas desde el posterior horizonte de nuestro ahora, es de justicia reconocer la valía de sus planteamientos, y no sólo por lo que pudieran suponer en tiempos que quedaron atrás, sino por lo que encierran de aportación relevante para hoy. No obstante, por lo que a la mirada retrospectiva se refiere, nuestra intención no se limita a valorar a Fromm en relación a los otros "frankfurtianos"; si hacemos en ella especial hincapié es porque esas divergencias emergieron desde una previa estrecha relación y una honda afinidad de planteamientos que, con todo, no llegaría a disipar del todo la fuerza de la polémica. Por lo demás, el perfil de Fromm adquiere su más completo relieve sobre el trasfondo más amplio de los desarrollos del marxismo y el psicoanálisis en el marco general del pensamiento contemporáneo.

Nuestra hipótesis, por tanto, ya adelantada, es que el pensamiento de Fromm, y ahí estriba su singularidad como pensador utópico, apunta ya certeramente a esa **rehabilitación de la utopía**, es decir, a una **utopía no mitificada.** Nuestro objetivo es dar cuenta de la **utopía antropológica** sostenida por Fromm desde lo que es la globalidad de un pensamiento cuya exacta autodefinición es la de **humanismo radical.** Para cubrir tal objetivo hemos optado por seguir una "vía genética" como el camino más idóneo para la reconstrucción del sistema de fondo sobre el que se apoya la propuesta utópica frommiana.

En nuestra "reconstrucción genética" diferenciamos claramente las dos grandes etapas en que se divide la trayectoria intelectual de Fromm, la cual, a pesar del **"giro"** que supone el paso de una a otra, mantiene una inquebrantable **continuidad** básica en sus líneas fundamentales. Es más, hacemos hincapié en cómo la "inflexión" que implica El miedo a la libertad (1941), obra con la que se inicia la segunda etapa del pensamiento frommiano, viene preparada por su progresiva maduración en la etapa precedente -la que denominamos "etapa de Frankfurt"-, de manera que es la coherencia consigo mismo lo que impulsa a Fromm a ese "giro" con el que en su trayectoria empieza a consolidarse la **orientación** que le será definitiva. El estudio de esa "etapa de Frankfurt" abarca toda la Primera Parte de nuestro trabajo, apoyada fundamentalmente en el análisis de los escritos frommianos publicados entre 1926 y 1938, la mayoría de ellos en la Zeitschrift für Sozialforschung del Instituto de Investigación Social, cuya dirección la ostentaba M. Horkheimer. A nuestro juicio, esta etapa de Fromm tiene entidad más que suficiente para prestarle atención por sí misma, sin detrimento de que se adopte hacia ella un enfoque diacrónico que la ponga en relación con la fase ulterior en que desemboca. Si le dedicamos, pues, tan especial atención por nuestra parte es por dos razones. En primer lugar, porque a lo largo de ella quedan puestos los cimientos de lo que será el edificio teórico de Fromm; y en segundo lugar, porque el "Fromm joven" que se descubre a través de sus escritos de los años

treinta no sólo ha sido insuficientemente valorado -nos referimos a la mayoría de las monografías dedicadas al pensamiento frommiano, que no suelen reparar, y casi siempre de pasada, más que en sus artículos sobre "Método y función de una psicología social analítica" (1932) y "El dogma de Cristo" (1930)-, sino que en buena medida ha sido un gran desconocido. Ciertamente, es parte de nuestra pretensión darlo a conocer como se merece, y no por otra cosa que por la misma calidad de su pensamiento de juventud.

En el pensamiento de juventud de Fromm ya se detecta claramente la intención ético-utópica a la que responde toda su obra. Ella es la clave fundamental para la comprensión de la misma, y en el marco de esa Primera Parte de nuestra investigación, abrimos ésta tratando de mostrar cómo se gesta dicha intención desde lo que son unos orígenes biográficos marcados decisivamente por una fuerte vinculación a la tradición judía. Desde ella accede Fromm a la tradición humanista y a las que serán las "fuentes" principales de su pensamiento: Marx y Freud. La ruptura con la "ortodoxia" del judaísmo, del que conservará tan fuerte herencia que sin ella no se puede comprender cabalmente a Fromm, señala el punto de partida de su trayectoria intelectual propiamente dicha. Esta se concentra de inmediato en la síntesis freudomarxista, y ya es **desde ella** desde donde Fromm despliega un pensamiento utópico con acentos propios, en la doble vertiente de la crítica y la propuesta. Hacia ellas va encaminada nuestra exposición, haciendo hincapié en cómo se van **anticipando** a su través, así como en la misma síntesis freudomarxista, lo que serán elementos fundamentales del pensamiento de madurez de Fromm: su interés en desarrollar la cara positiva de la propuesta constructiva correlativa a la cara negativa de la crítica, su interpretación de Marx como pensador radicalmente humanista, su recusación de la "ortodoxia" freudiana, su elaboración antropológica desde la teoría del "carácter social"; y, retrospectivamente, incluso cabe decir que su futura reflexión ética y sus planteamientos respecto a la religión se hallan preanunciados en su ir más allá de Marx y de Freud a raíz de sus respectivas críticas a la religión y a la moral. Por lo demás, esta Primera Parte de nuestro recorrido concluye ahondando precisamente en los motivos de la ruptura de Fromm con la ortodoxia psicoanalítica y, junto con ello, en las divergencias, ya apuntadas anteriormente, que afloran entre él y los otros miembros del Instituto, en especial, entonces, con Horkheimer. A partir del inicio de la década de los cuarenta, Fromm prosigue su andadura consolidando, tras las rupturas señaladas, los trazos propios de su pensamiento. Aunque se pueden percibir cambios a lo largo de la etapa que se inaugura con El miedo a la libertad, éstos no hacen sino profundizar en la reorientación que ese primer libro supone. Toda su obra posterior presenta una homogeneidad, expresamente corroborada por su mismo autor, que permite tratarla como un bloque único.

En la Segunda Parte se recoge ampliamente el "diagnóstico" que hace Fromm de la sociedad contemporánea y su análisis crítico del proceso histórico que en nuestro siglo ha desembocado en dos guerras mundiales -con la barbarie nazi y el surgimiento del stalinismo entremedias-, para prolongarse después en una situación de crisis en la que el mundo occidental arrastra consigo a la humanidad en su conjunto hasta una encrucijada en la que la misma supervivencia física se halla en peligro. El que nos detengamos ampliamente en este "diagnóstico" frommiano obedece a razones de fondo que conviene subrayar. Hay que decir en primer lugar que es consustancial al método de Fromm el abordar todos los problemas en perspectiva histórica; distorsionaríamos su pensamiento si no tuviéramos eso en cuenta. Por otra parte, esa perspectiva histórica siempre se halla enfocada hacia el esclarecimiento de la complejidad del presente. A Fromm se le ha reconocido unánimemente su capacidad para captar las "patologías" de las sociedades industriales y la fuerza de su denuncia en cuanto a la vida mutilada que en ellas soportan los

individuos. Sin duda, además del enfoque penetrante que le permite la articulación de Freud y Marx, es su fina sensibilidad ética la que agudiza su mirada crítica. Pero es ese mismo talante ético el que lanza a Fromm a ir más allá de la crítica y la denuncia, en el esfuerzo por buscar nuevas alternativas, por hallar vías de salida para la praxis, para abrir paso a una esperanza que, sin ninguna ingenuidad, no ha de resignarse a lo dado. Atento a la realidad, el pensamiento frommiano se ve constantemente espoleado por los acontecimientos dramáticos que jalonan la historia reciente. Se puede decir que todos ellos encuentran eco en su obra: desde las dos guerras mundiales y el surgimiento de los totalitarismos hasta la confrontación entre bloques y la amenaza nuclear, desde el abismo entre desarrollo y subdesarrollo hasta la crisis ecológica, desde la guerra de Vietnam hasta los atropellos sufridos por el pueblo palestino. En este sentido, el pensamiento humanista de Fromm, como su práctica, es una pensamiento "militante". Por eso no soporta la "torre de marfil", ya se revista de asepsia académica o de nihilismo izquierdista. Su modo de pensar dialéctico no rehúye en ningún momento cargar con la incómoda tensión entre teoría y praxis, que no tiene más salida que el tratar de aproximarlas desde la apoyatura existencial de la propia coherencia. A tal planteamiento responde en definitiva el intento frommiano de elaborar tras la crítica, una propuesta positiva encaminada a potenciar el ir más allá de una "praxis negadora" hacia una "praxis transformadora". Es de cara a ésta como argumenta Fromm a favor de la utopía y de su necesidad. Por ello culminamos el desarrollo de esta Segunda Parte presentado su concepto de utopía y del mismo pensamiento utópico en cuanto tal. Aquí exponemos el perfil de la **utopía antropológica** de Fromm, en su doble dimensión de **utopía social** ("sociedad sana") y **utopía personal** ("hombre productivo"). De esta forma, hacia la mitad de nuestro recorrido -en el Capítulo 6-, habiendo explicitado el despliegue de la intención utópica frommiana en la doble vertiente de crítica y propuesta -propia de todo pensamiento utópico-, adelantamos, con el conocimiento de causa que brinda la trayectoria de Fromm hasta ese momento estudiada, la confirmación de que en su caso estamos ante una **utopía no mitificada.** Lo que resta a partir de ahí es ver cómo el pensamiento de Fromm se articula, en función de lo que para él es **necesaria utopía antropológica,** como pensamiento **humanista radical.** El esbozo de dicha articulación es el que presentamos en el Excurso anticipatorio que cierra la Segunda Parte.

La Tercera Parte, y última, de nuestro trabajo pretende, pues, dar cuenta de la configuración que adquiere el pensamiento crítico-utópico de Fromm en su madurez, en el empeño, por nuestra parte, de justificar desde su trama interna la afirmación de que, efectivamente, la utopía que desde ella se sostiene no es una utopía escatologizante, mitificada, sino que, por el contrario, es ajena a todo determinismo metafísico, opuesta a la ideología del progreso, y capaz, por tanto, de hacerse valer como instancia crítica y referente para la praxis, tanto a nivel individual como sociopolítico. El planteamiento crítico-utópico sostenido por Fromm desde los años treinta gana ahora su forma más elaborada a medida que se consolida su propia posición como **humanismo radical.** Para ello es decisiva la **reinterpretación** a la que Fromm procede respecto de sus propias fuentes, después del "giro" teórico que supuso el abandono de la ortodoxia psicoanalítica, aunque no de Freud como "maestro" que ocupa un lugar indiscutible al lado de Marx. Así, pues, siguiendo lo que cabe considerar como una "segunda génesis reconfigurativa", nos ocupamos detenidamente tanto de la **relectura crítica de Freud,** y de la **revisión del psicoanálisis,** llevadas a cabo por Fromm, así como de su **relectura de Marx** y su consiguiente asunción del **marxismo como humanismo,** en cuanto "marxismo abierto" que justamente pasa a ser asumido por él en la perspectiva de un **humanismo radical** al que la herencia de Marx cualifica de raíz. Esas dos relecturas constituyen dos ejes centrales de la arquitectónica frommiana, y

además de ello, su seguimiento reviste interés por lo que se puede calificar como la singular y sugerente versión frommiana tanto de Freud como de Marx. Fromm, por lo demás, sigue fiel a su primitivo proyecto de síntesis freudomarxista, pero más decantado ahora por la clara primacía que otorga al segundo. De todas formas, Marx y Freud siguen siendo los pilares de su pensamiento crítico-utópico, el cual, sin embargo, pasa a autodefinirse explícitamente no sólo en función de éstos, sino en función del humanismo desde el que ellos son también reinterpretados. La referencia más amplia de Fromm es ahora la **tradición humanista**, en la que ve insertos, aunque en distinta medida, a los mismos Marx y Freud. Siendo así, es obligado investigar detenidamente qué entiende Fromm por ese **humanismo radical** "de orientación marxista" que se convierte en su seña de identidad, y ver cuál es exactamente la concepción de la tradición humanista que él sostiene, desde la visión retrospectiva de la misma que proporciona una hermenéutica en la perspectiva de dicho **humanismo radical.** Atención muy especial requiere la hermenéutica de la **tradición judía**, a través de la cual Fromm explicita la manera como recupera "transformativamente" la herencia del judaísmo, sobre todo del mesianismo profético, y cómo la asume en la perspectiva de su **humanismo radical no-teísta.** A través de todo ello, las claves últimas del pensamiento crítico-utópico de Fromm salen a flote.

Nuestro recorrido por "vía de génesis" a lo largo de la obra frommiana acaba en esta Tercera Parte con un último capítulo en el que de modo sistemático se recogen las líneas maestras del edificio teórico cuya construcción hemos tratado de seguir paso a paso. La **antropología existencial-dialéctica** de Fromm, sus planteamientos respecto a una **ética y una religiosidad humanistas** y su concepción del **socialismo democrático** constituyen los tres bloques temáticos a través de los cuales se consolida la trabazón interna de su pensamiento. En ellos encontramos la justificación ético-antropológica y la concreción sociopolítica de la propuesta utópica que Fromm despliega, como la otra cara de la crítica que es necesario explicitar, desde su **humanismo radical no-teísta.**

Por lo demás, sólo queda añadir que si hemos tratado de leer a Fromm desde una perspectiva nueva, bajo cuyo enfoque es posible -creemos- extraer mejor la riqueza de su pensamiento, permitiendo una más adecuada valoración del mismo desde y para nuestra actualidad, hemos sido en todo momento conscientes de que quien entraba en su obra a estas alturas no pisaba un terreno virgen. En consecuencia, hemos tenido presente las principales monografías que se han publicada sobre él, así como un amplio repertorio de artículos dedicados a aspectos concretos del pensamiento frommiano. Aventurar por nuestra parte una interpretación nueva, nos ha obligado a confrontarnos casi de continuo con interpretaciones distintas, y en algunos casos radicalmente opuestas, que se han hecho de Fromm. A este respecto hemos procurado -no hace falta decir que desde una actitud simpatética a su favor que, por evidente, sólo cabe reconocer con franqueza- no pasar por alto las críticas que se le formulan desde los más diversos campos -filosofía, psicología, sociología, teología..., tantos como múltiples caras tiene su obra- desde los que se ha abordado su pensamiento. Hay que reconocer que la obra de Fromm -por su interdisciplinariedad, por su dispersión, por su estilo, por estar escrita en gran parte pensando en lectores no especializados...- presenta muchos flancos para la crítica, en tanto que en sus páginas se pueden encontrar formulaciones imprecisas o cabos sueltos que dan pie a ella. Eso es cierto, pero no lo es menos que muchas de las críticas se le han hecho sesgadamente, recortando sus escritos a favor, prescindiendo del contexto global, etc.. En

cualquier caso, haciéndonos eco de esas críticas, y argumentando muchas veces en contra por considerarlas ya absolutamente injustificadas, ya parciales, nuestra estrategia ha apostado decididamente por hacer una lectura "en profundidad" de Fromm, con la intención de hacer emerger el "sistema abierto", pero tan consistente como coherente, que se gesta a lo largo de su obra. A ello apunta fundamentalmente el desarrollo expositivo de nuestro texto, dejando para la discusión en notas a pie de página -por razones evidentes de espacio- la confrontación con posturas interpretativas que no compartimos -o para la mención de aquéllas que sí suscribimos-. Por otra parte, a lo largo de nuestro trabajo en notas hemos recogido también, sobre todo en la Tercera Parte, no ya solamente puntos de vista ajenos y directamente relacionados con Fromm, sino también otras posiciones contrastantes que sirven como punto de referencia para evaluar a su vez las posiciones de Fromm (por ejemplo, en su interpretación de Freud o de Marx), o planteamientos actuales (por ejemplo, de Habermas, de Apel o de Ricoeur) de los que tomamos pie heurísticamente para nuestra interpretación del pensamiento frommiano.

Metidos ya en este último apartado de **indicaciones metodológicas**, lo único que resta son algunas observaciones sobre el modo de citar las obras de Fromm, así como sobre los textos que se recogen de Marx y Freud. En cuanto a lo segundo, éstos son transcritos según los cita el mismo Fromm,indicando en todo caso en nota a pie de página las anomalías que se hayan detectado en la edición en castellano de la obra correspondiente de Fromm. En cuanto a la citas textuales de éste, éstas se hacen normalmente por la edición en castellano del texto de que se trate. Aunque con frecuencia las traducciones dejen estilísticamente mucho que desear, hemos optado por mantenerlas siempre que el sentido del texto no se vea alterado o distorsionado por ellas. Cuando así ocurre hemos hecho la corrección pertinente en el texto mismo, indicando en nota dónde estaba el error y recogiendo, para que pueda contrastarse,la frase o frases en el texto alemán o en el texto inglés y en su versión alemana, según sea un idioma u otro el del original. Los escritos de Fromm se citan, salvo que se trate de artículos sueltos, por medio de siglas asignadas a sus obras en la edición de las mismas que hemos utilizado, indicando siempre, tras la referencia de las páginas correspondientes en dicha edición, la referencia exacta según la edición crítica en alemán de las obras completas de Fromm llevada a cabo por Rainer Funk (E. FROMM: Gesamtausgabe (10 vols.). Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart,1981), poniendo entre paréntesis el volumen y las páginas correspondientes. Hacemos saber que en esta edición de Funk se va señalando a su vez en los márgenes la paginación que corresponde en la edición original de cada uno de los escritos de Fromm.

SIGLAS UTILIZADAS PARA LIBROS DE FROMM

AA: *El arte de amar*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980.

ADH: *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

AV: *El amor a la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985.

BCI: *Beyond the Chains of Illusion*, Abacus, London,1980.

CH: *El corazón del hombre*, FCE,México, 1966.

CHA: *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1977.

CP: *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

DC: *El dogma de Cristo*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

EP: *Etica y psicoanálisis*, FCE, México, 1957.

GL: *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo XXI,Madrid,1980.

HS: *Humanismo socialista*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980.

LO: *El lenguaje olvidado*, Hachette, Buenos Aires, 1974.

MCH: *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1962.

ML: *El miedo a la libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980.

MSF: *La misión de Sigmund Freud*, FCE, Madrid, 1980.

NM: *The Nature of Man*, Macmillan Publishing, 1968.

PBZ: "Psicoanálisis y Budismo zen", en *Budismo zen y Psicoanálisis*, FCE, Madrid,1979.

PR: *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires, 1973.

PSC: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, Madrid, 1978.

PSH: *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1980.

RE: *La revolución de la esperanza*, FCE, México, 1970.

SD: *Y seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires, 1976.

SDEE: *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica,Barcelona,1984.

SCM: *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, FCE, México, 1973.

TS: *¿Tener o ser?*, FCE, Madrid, 1979.

Primera Parte

GENESIS Y MADURACION DEL PENSAMIENTO CRITICO DE FROMM

CAPITULO 1

LOS COMIENZOS, ENTRE «DOS MUNDOS», DE LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE FROMM

1. LOS COMIENZOS, ENTRE «DOS MUNDOS», DE LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE FROMM

1.1. EL JUDAISMO ORIGINARIO DE FROMM. EL IMPACTO DEL MESIANISMO PROFETICO

1.2. EL CHOQUE CON EL MUNDO BURGUES-CAPITALISTA Y LA EXPERIENCIA DE LA IRRACIONALIDAD DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

1.3. EL PROGRAMA INICIAL DE FROMM. VOLUNTAD DE SINTESIS E INTENCION ETICO-UTOPICA

1.4. LAS "FIDELIDADES" DE FROMM Y LA HERENCIA LATENTE DEL JUDAISMO TRAS LA RUPTURA CON LA "ORTODOXIA"

CAPITULO 1

LOS COMIENZOS, ENTRE «DOS MUNDOS», DE LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE FROMM

1.1. EL JUDAISMO ORIGINARIO DE FROMM. EL IMPACTO DEL MESIANISMO PROFETICO

Basta acercarse a los escritos de Fromm para percatarse enseguida de que, junto a las obras de Marx y Freud, es la Biblia el texto más citado. Todo un **síntoma.** Y si a ello se añaden las abundantes referencias a la literatura talmúdica o la presencia recurrente de ciertos temas -la idolatría, el mito de la "caída" y "expulsión" del Paraíso, la "visión" mesiánica de los profetas...-, razón de más para sospechar la fuerza con que se hace sentir en su pensamiento humanista -que en su madurez definirá Fromm como **humanismo radical** (de "orientación marxista")- la herencia del judaismo. Quien más allá de un acercamiento periférico penetre en la trama de la obra frommiana, no tarda en confirmar esa sospecha para poder afirmar que su autor **viene** del judaísmo y que esa procedencia es uno de los factores fundamentales que inciden en la conformación de su pensamiento, y desde luego en su firme orientación ética y en su intensa perspectiva utópica. Para más señas, cronológicamente es el primero que entra en juego, debido a la condición étnico-religiosa de su origen familiar y a la misma evolución personal de Fromm con respecto a él. A tal origen viene a parar, indefectiblemente, la mirada retrospectiva de quien indaga en los antecedentes de Fromm a la búsqueda de las raíces de su pensamiento, con la intención de esclarecer su génesis y el modo como se van conjugando en él los diferentes elementos que lo integran. Por su parte, aunque no muy dado al relato autobiográfico, él mismo, reconociendo abiertamente la importancia decisiva de su procedencia y origen para su ulterior trayectoria personal e intelectual, nos dice acerca de ellos:

> "Vengo de una familia judía muy ortodoxa con una larga lista de antepasados rabinos por ambos lados. Y yo me crié en el espíritu de esta vieja tradición, es decir, de una tradición preburguesa, precapitalista y con seguridad más medieval que moderna. Y esto fue para mí mucho más real que el mundo en que vivía, el mundo del siglo XX. Concurrí, naturalmente, a una escuela alemana, al **Gymnasium.** Estudié ideas provenientes de la cultura alemana y participé activamente en ellas. (...). Pero mi sentimiento vital no era el de un hombre moderno, sino premoderno. Esto se vio, también acentuado por mi estudio del Talmud,y porque leí asiduamente la Biblia y oí muchas historias de mis antepasados, todos los cuales vivieron en un mundo que existió antes de la burguesía. (...). El mundo moderno me parecía extraño"[1].

---

1 "En nombre de la vida. Un retrato dialogado", en AV,160-161 (Texto, que corresponde a una entrevista radiofónica realizada por H.-J. Schultz y emitida por la SDR (5-1-74), publicado por primera vez por Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart,1974).

Estas palabras son suficientes en su concisión para hacernos una idea de cuál era la situación inicial de Fromm como "judío en Alemania" -expresión que pensamos se adecua mejor a dicha situación que la de "alemán de origen judío", al menos por lo que respecta a su adolescencia y juventud-. Ellas señalan claramente cuál era la ubicación de su familia en el seno de la comunidad judeo-alemana, dejando traslucir además cómo era vivido por el Fromm adolescente el problema que de un modo u otro habían de afrontar todos sus miembros: la integración en la sociedad civil y la tensión entre el mundo representado por su tradición de origen y ese "otro mundo",muy distinto, de su entorno sociocultural.

Sabido es que en la Alemania de comienzos de siglo -Fromm nace en Frankfurt, el 23 de marzo de 1900- podían distinguirse al interior de la comunidad judía tres grupos claramente diferenciados según sus diferentes posturas ante esa problemática insoslayable. El primero de ellos estaba formado por judíos practicantes, firmemente apegados a sus tradiciones y tan escasamente asimilados a la sociedad alemana de la época que su vida transcurría en los estrechos límites del "ghetto". El segundo estaba constituido por aquéllos que, habiendo roto esos límites, habían encontrado a través de su actividad profesional el cauce para esa mayor integración que tanto ansiaban como necesitaban. Continuaban vinculados a la tradición de sus antepasados, mas procurando establecer una conveniente separación entre su vida privada y su actividad pública; el judaísmo que seguía impregnando a aquélla no debía interferir en ésta. Esa misma situación menoscababa el vigor de su judaísmo, que iba quedado reducido a costumbres y ritos mantenidos en el ámbito doméstico, pero como prácticas externas que más cumplían la mera función psicosocial de mantener cierta identidad colectiva que la de expresar una fe religiosa compartida, que por otra parte se iba haciendo cada vez más difusa. En el tercer grupo, por último, entraban los intelectuales judíos germanizados, los llamados "judíos de cultura" o "judíos de civilización", que se habían incorporado a una cultura ilustrada, aun al precio de renunciar a su propia tradición. Estos, por la vía de su producción intelectual, ya fuera científica, literaria o filosófica, lograban un grado de integración sociocultural mayor que el conseguido por los del grupo anterior, con respecto a los cuales no dejaban de manifestar con frecuencia cierto rechazo. Aun así, la asimilación nunca era completa, a pesar de su ruptura con la tradición de origen. Las huellas dejadas por la cultura judía no eran fácilmente suprimibles, lo que les hacía vivir con frecuencia a caballo entre "dos mundos". Esta situación, reflejada en el continuo conflicto consigo mismo de muchos intelectuales judíos germanizados, se hacía patente en el empeño por hacerse semejantes a "los otros", lo que inevitablemente les llevaba a mostrar su diferencia. Ni el éxito literario, ni la probada valía en el campo de la investigación científica, ni siquiera las proclamas -cuando las hubiera- de lealtad frente al Estado, podían impedir ese resultado paradójico, el cual no era sólo un mero indicio de que la integración de los judíos todavía no se había logrado del todo, sino que era uno de los síntomas de que en la Alemania guillermina "la cuestión judía" no estaba resuelta. Los brotes de antisemitismo que constantemente seguían apareciendo lo corroboraban y mostraban que la emancipación de los judíos, que en Alemania quedó legalmente reconocida hacia la mitad del siglo XIX, estaba lejos de ser plena realidad en la vida cotidiana más allá de las formalidades de la igualdad de derechos, incluso para esta minoría de intelectuales para los que la formación académica y el dominio de la lengua habían funcionado como medios eficaces de asimilación

social[2].

Como atestiguan las propias referencias de Fromm a su pasado, su familia pertenecía al primero de estos grupos tan sucintamente descritos -del cual él, personalmente, se iría distanciando en el curso de su evolución, para llegar a una posición **en un principio próxima** a la de los integrantes del tercero, aunque exactamente tampoco acabaría por ubicarse entre ellos-. El ambiente familiar en que transcurrió su infancia era intensamente religioso, y con la marca de ese anclaje en el pasado propio del judaísmo del "ghetto". Sus padres eran judíos de estricta observancia y entre sus antepasados se contaban importantes rabinos y destacados estudiosos del Talmud[3]. Con tales antecedentes no es de extrañar que Fromm empezara a prepararse desde muy joven para continuar la tradición rabínica familiar, en la perspectiva, incluso, de dedicarse de lleno a la investigación talmúdica. Aunque ese proyecto acabara siendo desechado, lo cierto es que el interés por el Antiguo Testamento y la literatura rabínica le acompañarían durante toda su vida[4] -marcada, por lo demás, por la profunda religiosidad y el modo de vida rabínico que conoció en su infancia[5]-, corroborando así la huella imborrable que habría de dejar en él la formación judía de su adolescencia y juventud. A la vuelta de los años, el mismo Fromm destacará con énfasis el impacto fuerte y duradero que ejercieron sobre él los escritos veterotestamentarios y de modo especial los libros proféticos, sobre todo los de Isaías, Amós y Oseas, cuyos pasajes sobre la promesa de un tiempo futuro de paz universal y armonía entre las naciones le causaron, según sus propias palabras, una "profunda impresión" ya a la edad de doce o trece años[6]. Desde entonces, esa visión mesiánica de los profetas constituyó para él lo más valioso del judaísmo, para ser posteriormente el **núcleo ético-utópico** de lo que de éste habría de conservar como herencia irrenunciable[7]. Así, si hemos dicho que Fromm viene del judaísmo, hay que precisar más esa procedencia señalando que viene de él identificado desde el principio con el "mensaje", y la actitud que lo respaldaba, del profetismo judío. Este permanecerá a lo largo de toda su trayectoria como su principal fuente de

---

2 Esta división tripartita en el seno de la comunidad judía es la que se tiene en cuenta, por ejemplo, en J. HABERMAS: "El idealismo alemán de los filósofos judíos", en Perfiles filosófico-políticos, Ed. Taurus, Madrid,1975,pp.35-37; y también, al abordar las relaciones de Freud con el judaísmo, en M. ROBERT: Freud y la conciencia judía, Ed. Península, Barcelona,1976 (especialmente el cap.II: "Las dos culturas").

3 Para más detalles sobre la infancia de Fromm en un clima familiar intensamente judío, véase R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ed. Paidós, Barcelona,1987 (especialmente cap. I: "La experiencia de los antepasados: Familia y niñez"). Para datos biográficos de Fromm véase también, del mismo autor, su Introducción ("Einleitung des Herausgebers") a E. FROMM: Gesamtausgabe,I,IX ss.

4 Nos remitimos al propio testimonio de Fromm en SD,18 (VI,90) y en "En nombre de la vida", en AV,164.

5 Cf. "En nombre de la vida", en AV,160-161.

6 Cf. BCI,45 (IX,40).

7 Véase Infra,3.1.3: "Antirrelativismo de Fromm frente al fenómeno religioso. El mesianismo profético como punto de referencia", y 9.3.2.4: "Visión de la historia y mesianismo profético. La simbólica de la liberación y la autorrealización humanas".

inspiración[8], como "modelo" -modelo que será necesario "traducir" al contexto sociocultural contemporáneo- de una visión fecunda de la realidad humana y sus posibilidades y de una praxis negadora-anticipatoria coherente con ella, apoyada en el fuerte compromiso moral que arraiga en una profunda experiencia religiosa (humanista). Todo ello es lo que traslucen estas líneas de Fromm, escritas más de cincuenta años después, pero en las que resuena la fascinación de su "descubrimiento originario" -el del mesianismo profético-:

> "A quienes anuncian ideas -y no necesariamente ideas nuevas- y a la vez las viven, podemos llamarlos **profetas.** Los profetas del Viejo Testamento hicieron precisamente eso: anunciaron la idea de que el hombre tenía que hallar una respuesta a su existencia, y que esa respuesta era el desarrollo de su razón, de su amor; y enseñaron que la humildad y la justicia estaban indisolublemente vinculadas con el amor y la razón. Vivieron lo que predicaban. No buscaron el poder, sino que lo evitaron. Ni siquiera el poder de ser profetas. No los impresionaban los poderosos y dijeron la verdad aunque esto los llevara a la cárcel, el ostracismo o la muerte. No eran hombres que se apartaran y esperaran para ver lo que sucedía. Respondieron a sus congéneres porque se sintieron responsables. Lo que les ocurría a otros, les ocurría a ellos. La humanidad no estaba fuera, sino dentro de ellos. Precisamente porque vieron la verdad, sintieron la responsabilidad de decirla; no amenazaron, sino que mostraron las **alternativas** con que se enfrentaba el hombre. No se trata de que un profeta desee serlo; en verdad, sólo los falsos profetas ambicionan llegar a ser profetas"[9].

Volviendo a los años de formación de Fromm, encontramos que en su adolescencia y juventud simultaneó siempre la normal actividad académica, primero en el **Gymnasium** y después en la Universidad, con su dedicación a los estudios bíblicos y talmúdicos, para los cuales llegó a contar con un buen conocimiento de la lengua hebrea. Su instrucción rabínica la inició junto a J. Horowitz y D. Ludwig Krause -éste, que era tío materno suyo, de clara orientación tradicionalista-. Pero no serían éstos, sino Nehemía A. Nobel y Salman B. Rabinkow, los que posteriormente fueron sus maestros rabínicos, los que sí jugarían un papel muy destacado en su formación, debido a la importancia crucial de las actitudes y enseñanzas de ellos, más allá de la estricta instrucción rabínica, en la temprana consolidación de lo que habrían de ser tendencias básicas para la configuración del pensamiento frommiano[10].

---

8 "Los libros proféticos y los Salmos, sobre todo aquéllos -declarará Fromm en 1974-, fueron y siguen siendo para mí una fuente siempre viva" ("En nombre de la vida. Un retrato dialogado", en AV,164).

9 "Profetas y sacerdotes", en SDEE,46-47 (V,295-296). Tras citar Am.3,8, Fromm continúa: "Por ello el hombre que se siente responsable no tiene otra elección que volverse profeta (...) Es función del profeta mostrar la realidad, señalar alternativas y protestar; es su función hablar en voz alta, despertar al hombre de su rutinario entresueño. Es la situación histórica lo que hace a los profetas, no el deseo de serlo de algunos hombres". Por nuestra parte, podemos anticipar que a esta actitud profética que cautivó a Fromm corresponderá después en su pensamiento la noción de "carácter revolucionario".

10 A todos ellos dedicará Fromm, ya en su madurez, palabras de agradecimiento, haciendo constar la línea de continuidad que mantendrá respecto a sus enseñanza, a pesar de la distancia que le separará de ellos -tanta como la que hay entre el teísmo y el no-teísmo- (cf. SD,18 (VI,90)).

Nobel, cuando se estableció en Frankfurt, reunió en torno a sí un nutrido grupo de discípulos-y Fromm jugó en ello un papel muy activo-, todos ellos igualmente entusiasmados con sus enseñanzas. Franz Rosenzweig, Martin Buber, Leo Löwenthal[11]... -por citar algunos de los que con el tiempo serían figuras relevantes del pensamiento judío-, asistieron a las sesiones de estudio y debate de Nobel. Este, aunque dentro de lo que cabe considerar la ortodoxia judía, representaba un judaísmo a la vez fiel a la tradición y abierto a la filosofía contemporánea, al psicoanálisis, al socialismo, etc. En especial, destacaba en él la armoniosa confluencia que lograba entre el misticismo judío, del que estaba profundamente imbuido, y el pensamiento humanista occidental. Esto fue lo que más atrajo a Fromm, que desde entonces entró en contacto con la literatura mística -contacto mantenido ininterrumpidamente a lo largo de toda su vida, y extendido después a la mística de otras tradiciones religiosas, mereciendo subrayarse al respecto su entusiasmo por Eckhart- y que vio concretado ante sí un planteamiento en el que humanismo y judaísmo eran convergentes, lo cual respondía plenamente a sus inquietudes -del influjo de Nobel proviene, por ejemplo, la bien documentada simpatía de Fromm hacia Goethe-. Pero en lo que hay que hacer especial hincapié es en que fue por mediación de Nobel como Fromm conoció la filosofía de Hermann Cohen, pensador judío que era la cabeza visible de la escuela neokantiana de Marburgo. Este, en su obre Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919), no sólo sostenía la convergencia de humanismo y judaísmo, sino que trataba de mostrar el **humanismo de la tradición judía**, tesis que Fromm haría suya, aunque -como veremos- desde una perspectiva distinta a la de Cohen. No obstante, Fromm guardará respecto a él la actitud de agradecido reconocimiento hacia quien en su juventud le sirvió de orientación para posicionarse ante la propia tradición de origen[12].

Si importante fue para la trayectoria de Fromm su relación con Nobel, más decisiva aún fue la que mantuvo con Rabinkow. Con éste empezó a trabajar en 1919, durante las temporadas que pasaba en Heidelberg por razón de sus estudios universitarios. Rabinkow fue el último de los maestros rabínicos de Fromm y el que dejó, sin duda, una huella más profunda en su modo de pensar y en su misma visión del judaísmo. Este rabino de origen ruso era, a la vez que talmudista de una gran erudición, un hombre de talante abierto y de ideas socialistas, a quien, no sólo por sus ideas, sino también por su modo de vida, Fromm no dudará en calificar, al cabo de muchos años, como "humanista radical", aludiendo a su postura revolucionaria y a su profunda religiosidad,elementos que se armonizaban para determinar su interpretación del judaísmo[13]. Se puede decir que fue a través de Rabinkow como Fromm entró en contacto más de lleno con la tradición socialista, interesándose a partir de entonces por el pensamiento de Marx. Por lo que se refiere más en concreto a su formación judía, junto a Rabinkow profundizó en la historia

---

11 Merece la pena indicar que si Fromm introdujo a Löwenthal en el círculo de Nobel, años después sería Löwenthal quien introdujera a Fromm en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt.

12 Sobre la deuda de Fromm con Cohen, y la superación que suponen sus planteamientos respecto a los de éste, véase Infra,9.3.1: "Fromm ante la tradición judía y su corriente humanista: Una herencia recuperada y 'conservada' desde el 'humanismo radical' ".
Para más detalles sobre la relación Fromm-Nobel, nos remitimos a R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,pp.35-47.

13 Así lo hace Fromm, activando el recuerdo, en un escrito inédito suyo de 1971 titulado Erinnerungen an Raw Salman Baruch Rabinkow, citado en R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,pp.50-51.

del judaísmo, estudió la obra de Maimónides -su teología negativa había de jugar pronto un papel crucial en la evolución personal de Fromm, que, por lo demás, considerará siempre a Maimónides como un hito fundamental en la tradición judía- y también conoció el jasidismo, la corriente del judaísmo con la que su maestro más se identificaba y hacia la que él mostraría una especial predilección, tanta que requiere un comentario especial.

El **jasidismo**, como es sabido es la corriente que se desarrolla en el seno del judaísmo, sobre todo entre las comunidades de Polonia y Ucrania, en el siglo XVIII, tras la frustración de las expectativas mesiánicas que el "falso mesías" Sabbatai Zeví logró concitar en torno a su persona[14]. El jasidismo supone, después de ese fracaso, todo un replanteamiento del mesianismo y, con ello, de la praxis religiosa del judaísmo en su conjunto[15]. Insistiendo en que no hay que "forzar al mesías" -de la filas jasídicas no saldrá, pues, ningún impostor-, el jasidismo opta, sin embargo, por mantener la tensión mesiánica reforzando el entusiasmo religioso y la idea de perfeccionamiento moral. Ambos elementos le distancian del racionalismo imperante en el judaísmo "oficial", frente al que aparece como una revitalización "popular" de la religiosidad judía. Frente a la erudición rabínica, se acentúan, por tanto, los componentes místicos y un modo de vida impregnado por una fuerte exigencia moral. Para articular su posición doctrinal, el jasidismo echa mano de muchas ideas de la Cábala, desechando lo que en ella había en cuanto a expectativas sobre una venida inminente del Mesías, para quedarse sobre todo con aquellos contenidos que iban más en la línea de una práctica profundamente religiosa asequible a **todos** -es decir, asequible, más concretamente, incluso como experiencia mística, al "tipo medio" de las comunidades judías de esas zonas del centro y del este de Europa[16]. Por otra parte, como variante del jasidismo surge, de la mano de Schneur Salman, aún en el mismo siglo XVIII, el llamado **jasidismo-jabad**, que supone el intento de entroncar esa religiosidad mística, y a la vez con marcado acento ético, con lo que era el aporte racional del judaísmo rabínico. En consonancia con tal programa de mediación, se hace una asimilación más selectiva de la Cábala, rechazando su teosofía, para reemplazarla, por ejemplo, por el pensamiento filosófico-teológico de Maimónides; lo que sí se retiene, en cambio, es el lado psicológico de la experiencia mística desarrollado en los escritos cabalísticos, de manera que a partir de ahí se tematiza la concepción del hombre implícita en la visión jasídica-jabad de la praxis ético-religiosa[17].

---

14 Se trata, pues, del jasidismo (o hasidismo) moderno, que no hay que confundir -aunque la denominación ya es indicativa de su "parentesco espiritual"- con el de los **hasidim** (voz hebrea que significa "piadosos") que, en tiempos de los Macabeos (siglo II, a. J. C.), se rebelaron contra las imposiciones antimosaicas de Antíoco IV Epífanes.

15 Véase Infra,9.3.2.4: "Visión de la historia y mesianismo profético. La simbólica de la liberación y la autorrealización humanas", especialmente n.531.

16 Fromm, en Y seréis como dioses (1966) -obra en la que sus alusiones al jasidismo, incluso las referencias a la literatura jasídica, serán más que abundantes-, hará notar el paralelismo que cabe establecer entre el surgimiento y desarrollo del jasidismo, y el del cristianismo primitivo (cuestión que abordará en El Dogma de Cristo (1930)), subrayando la similitud que se detecta en lo que se refiere a la misma condición social de sus respectivos seguidores (cf. SD,132 (VI,173)).

17 Para más información, con abundantes indicaciones bibliográficas, sobre el jasidismo y el jasidismo-jabad y sobre el eco que tendrán en el pensamiento frommiano, nos remitimos a R. FUNK: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart,1978, especialmente 6.3: "Schneur Salman: Die Ethos gewordene Mystik" (pp.246-260). De nuestro trabajo, véase al respecto Infra, 9.3.2.3: "La imagen del

Pues bien, es de ese jasidismo-jadad de donde procedía el rabino Rabinkow, y a través de él llegó a Fromm una depurada visión humanista de la mística como indisolublemente vinculada a la praxis moral, una concepción del mesianismo modulada sobre todo en términos de teleologismo ético, y un amplio bagaje de elaboraciones psicoantropológicas, de todo lo cual puede decirse que acabará encontrando en el pensamiento frommiano la "traducción" al lenguaje filosófico-antropológico de lo que será su **humanismo radical** (de "orientación marxista")[18]. Pero, además de todo ello, hay que subrayar el perdurable eco que encontró en Fromm el judaísmo "abierto" de Rabinkow, que consideraba la tradición judía como una **tradición de humanismo** en la que el mismo desarrollo doctrinal conducía a consolidar progresivamente la afirmación de la **autonomía** del hombre, insistiendo a la vez en su **responsabilidad.** El mismo Rabinkow veía plasmada la consideración del hombre como fin en sí mismo, así como la de que él, ese hombre autónomo, es responsable de toda la creación, en estas antiguas palabras del rabino Hillel recogidas en el Talmud:

> "Si yo no soy para mí, ¿quién entonces? Pero, si soy sólo para mí, ¿qué soy entonces?"[19].

Por nuestra parte, hacemos notar, como especialmente significativo, que serán esas mismas palabras las que Fromm ponga en primer lugar entre las citas con que encabece El miedo a la libertad (1941)[20] -obra fundamental en su producción y clave en su trayectoria[21]-; y, sin duda, serán ellas mismas las que resuenen tras el título de otra de sus obras más significativas: Man for himself - Etica y psicoanálisis (1947)-. Todo un indicio de lo que será en Fromm la fuerte, y viva herencia del judaísmo, de ese judaísmo que él acabó conociendo en su profundidad humanista en y junto a Rabinkow. Por lo demás, el decisivo influjo de éste en Fromm pronto habría de hacerse notar en su evolución personal.

Muy indicativa de la dirección que iba tomando la trayectoria de Fromm, ya avanzados aquellos años de su formación rabínica, es su participación activa en la constitución, en 1920, de la **Freien Jüdischen Lehrhaus** de Frankfurt, empresa en la que coincidió, además de con los ya mencionados

---

hombre. La concepción ético-antropológica del Antiguo Testamento", especialmente las páginas finales de ese apartado.

18 Así como se ha dicho que "es en la obra de Franz Rosenzweig donde el impulso hasídico encuentra por primera vez un lenguaje filosófico", pudiendo considerarse su obra La estrella de la redención como "una interpretación del pensamiento idealista desde la profundidad de la mística judía" (J. HABERMAS: "El idealismo alemán de los filósofos judíos", en Perfiles filosófico-políticos, Ob. cit.,p.37); así también proponemos por nuestra parte que se puede estimar la obra de Fromm, y nos referimos sobre todo a la de su madurez (después de 1941), como una interpretación del pensamiento marxiano desde la profundidad, igualmente, de la mística judía, y estimar que es en su obra donde el impulso jasídico se precipita en una reflexión antropológica, con intención ético-utópica, de "orientación marxista". (Sobre la "orientación marxista" del Fromm maduro, véase Infra,8.2.2: "Del marxismo como humanismo a un humanismo 'de orientación marxista': el 'humanismo radical' ".)

19 Citado en R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,p.52.

20 En ese lugar, a las palabras de Hillel, Fromm añadirá otro aforismo talmúdico de la Mishná, muy indicativo en lo que respecta a la índole de su pensamiento utópico: "Y si no ahora, ¿cuándo?".

21 Cf. Infra,4.3: "Los diferentes planos de 'El miedo a la libertad'. El camino de Fromm hacia la rehabilitación de la utopía y hacia su autodefinición como 'humanista radical' ".

Leo Löwenthal, Franz Rosenzweig y Martin Buber, con Gershom Scholem, entre otros. A todos ellos -que tenían en común el haber pasado por el círculo de Nobel- les unía por entonces el interés por recuperar la propia tradición en una dirección contraria al conservadurismo imperante entre la mayor parte de los maestros rabínicos de la época[22]. La participación en esta empresa suponía, por tanto, un distanciamiento crítico respecto de la tendencia dominante en el judaísmo "oficial", lo que quedaba subrayado por el hecho de ser el jasidismo y la mística judía los principales focos de atención de los vinculados a la **Lehrhaus**[23]. En el caso de Fromm, como acabamos de referir, sus simpatías hacia tales corrientes eran claras. Sin embargo, la unanimidad en torno a un proyecto común no tardó en verse alterada a causa de las diferentes posturas ante la cuestión del sionismo. Mientras los demás se decantaron a favor de éste, Fromm, en cambio, pasó a tomar una posición decididamente antisionista, nunca alterada en el curso de su evolución posterior[24]. Ya por entonces, en su concepción del judaísmo, incubada al calor de las enseñanzas de Rabinkow y perfilada bajo el influjo de Cohen, quedaban acentuados el mesianismo **universalista** y el humanismo de la tradición judía, y, a su juicio, el movimiento sionista contradecía ambas cosas. Fromm había llegado a la conclusión de que la identidad del judaísmo -su "verdadera" identidad como religión humanista- no pasaba por el sionismo[25].

Así, pues, recusando el conservadurismo del judaísmo "oficial" y distanciándose claramente de los planteamientos sionistas, la evolución de Fromm como judío creyente -aún dentro de los límites de la "ortodoxia"[26]- encontró en la visión humanista del mesianismo y en la armonización entre fe judía e ideas socialistas, sus principales puntos de referencia para una asunción crítica de la tradición, desde la que esbozar, además, su propia respuesta a la problemática que entrañaba la situación de vivir entre "dos mundos": el de su judaísmo inicial y el "otro" mundo de la sociedad y la cultura alemanas de la época. Pero si su evolución en el seno del judaísmo fue

---

22 A todo ello se alude en M. JAY: La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt, Ed. Taurus, Madrid,1974,pp.52,70 y 155. Para más detalles, véase R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,pp.42-45.

23 Cabe destacar a ese respecto la ulterior especialización de Buber en los temas jasídicos y de Scholem en los relacionados con la mística. Véase, por ejemplo, M. BUBER: Die Erzählungen der Chassidim, Manesse Verlag, Zürich, 1949, y G.SCHOLEM: Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt,1967, obras a las que Fromm hará referencia en SD,132,n.30 (VI,173,n.18), no sin manifestar sus discrepancias respecto al segundo, aun reconociendo su autoridad en la materia, en lo tocante precisamente a la manera como pervive el mesianismo en el jasidismo.

24 Decimos "pasó" porque en un principio, cuando empezó como discípulo de Nobel, también Fromm se adhirió a la causa sionista. La postura que adoptó después de claro antisionismo le llevaría en su momento a criticar las primeras actividades terroristas de Begin y a participar activamente en la defensa de los derechos de los palestinos (cf. R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,pp.66 y 183-184).

25 Véase Infra,9.3.1: "Fromm ante la tradición judía y su corriente humanista: Una herencia recuperada y 'conservada' desde el 'humanismo radical' ", (especialmente últimas páginas de este apartado y nota 358).

26 Tanto es así que bien ilustra su práctica "ortodoxa" la jocosa "oración" que le dedicaban sus compañeros del círculo de Nobel, aprovechando el juego de palabras que en alemán permitía su apellido ("fromm" significa piadoso en alemán):

"Hazme piadoso como a Erich Fromm, para que entre en el reino de los cielos".

(Referido en G. SCHOLEM: Walter Benjamin. Historia de una amistad, Ed. Península, Barcelona,1987,p.125).

decisiva para su trayectoria personal e intelectual, no menos lo fueron determinadas experiencias que desempeñaron también un papel crucial en su apertura al mundo de "fuera" y en la conformación de lo que serían sus preocupaciones fundamentales.

1.2. EL CHOQUE CON EL MUNDO BURGUES-CAPITALISTA Y LA EXPERIENCIA DE LA IRRACIONALIDAD DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

El pensamiento de Fromm, capaz de elevarse hasta el nivel de la reflexión filosófico-antropológica sobre la "**condición humana**", no va a perder nunca el contacto con la base experiencial desde la que se nutre. De hecho, él mismo manifestará que no puede desplegar su pensamiento más que sobre aquello que ha podido vivenciar[27]. A ello hay que añadir, sin embargo, la singular capacidad de Fromm, que podemos entender que se debe a su fina sensibilidad moral, para entretejer su propia experiencia biográfica con la experiencia epocal del tiempo que le tocaba vivir, aunándolas en una única trama vivencial que le permitiría llegar al fondo de los problemas humanos a la vez que abordar las cuestiones candentes que se plantean desde los avatares sociopolíticos[28]. Es, pues, esa capacidad la que encontramos ya en el punto de arranque de su trayectoria, determinando en plena juventud los intereses y preocupaciones que habrían de regir su pensamiento. Ciertas experiencias fueron a ese respecto decisivas y, de un modo u otro, remiten a la posición de **encrucijada** en que fue situándose el mismo Fromm a medida que iba saliendo del "mundo" judío que le era originario para ir al encuentro -que en buena parte habría de ser más bien "encontronazo"- de ese "otro" mundo que en principio le era "extraño". La cuestión es que dichas experiencias revelan cómo ese mundo que le había sido ajeno es percibido por Fromm, desde que accedió a él, precisamente por el distanciamiento inherente a su condición personal de "extraño" -una condición que Fromm, según confesión propia, nunca llegará a perder del todo, conservando ese distanciamiento inicial como **distancia crítica** siempre mantenida[29]-, como un mundo cargado de negatividad y que se le aparecía en toda su ambigüedad y contradicciones.

Fromm entró en contacto con la cultura alemana a través de un sistema educativo impregnado del espíritu de la **Aufklärung** y, en ese sentido, de orientación, por tanto, claramente humanista. Su experiencia en ese terreno, como él mismo reconoce expresamente, fue positiva, pudiendo asumir sin dificultades esa orientación, conectándola con el bagaje de su formación judía. No obstante, hay que resaltar que, en su caso, tal conexión implicaba la reinserción de las ideas y valores de cuño humanista en una perspectiva y un "marco de orientación" muy distintos de aquéllos que eran propios de la mentalidad burguesa dominante. Por esto mismo, a la sensibilidad de Fromm no podía sino resultar, cuando menos, chocante -y ésta era la cara negativa de la experiencia- la disociación entre los valores proclamados y

---

27 Cf. "En nombre de la vida. Un retrato dialogado", en AV,171.

28 Será constantemente intención de Fromm hacer converger ambas cosas. Así, por ejemplo, en el Prólogo a La revolución de la esperanza escribirá: "La obra pretende reunir dos áreas de problemas que comúnmente se estudian por separado: las potencialidades, cualidades y estructura del ser humano y los problemas sociales, políticos y económicos contemporáneos El hincapié difiere de sección a sección, pero a lo largo de todas el objetivo más importante es integrar y entrelazar estos análisis" (RE,10 (IV,258)).

29 Cf. "En nombre de la vida....", en AV,161.

"oficialmente" reconocidos y los que regían efectivamente el modo de vida real de la sociedad alemana. Por mucho que desde las instituciones educativas, políticas y religiosas, se insistiera en los valores más elevados del humanismo, lo cierto era que no constituían ésos las motivaciones reales de los individuos, sino que éstas giraban en torno al prestigio, al éxito económico, al afán de poder, etc.[30].

La experiencia de esa contradicción entre lo que se dice y lo que se hace -anticipo del problema de las ideologías- se vio reforzada por la hostilidad antisemita que el mismo Fromm tuvo ocasión de padecer, en una Alemania en la que hacía tiempo que jurídica y políticamente se había reconocido a los judíos su condición de ciudadanos de pleno derecho. El antisemitismo que, a pesar de todo, seguía dándose puso ante sus ojos la mezquindad y estrechez de miras del mundo "gentil" con respecto a los judíos y las nefastas consecuencias de los prejuicios irracionales -lo cual no le impedía a Fromm reconocer que tampoco los judíos estaban libres de prejuicios irracionales respecto a los "otros"-. Por lo demás, esa vivencia de estar situado entre "dos mundos" separados por un muro de incomprensión y recelos mutuos impulsó decisivamente su adhesión inquebrantable a aquella visión profética de un mundo no escindido donde la justicia, la paz y la fraternidad universales fueran realidad -visión que, por otra parte, tenía su continuidad en los mismos ideales de la Ilustración[31]-.

La sospecha que Fromm iba albergando era que algo fallaba en el modo de vida que encontraba en su entorno cuando éste inducía a los individuos a un comportamiento sumamente irracional. Este no sólo se le mostraba al nivel de los fenómenos sociales, sino que también desde el ámbito más estrictamente individual se presentaban a su mirada conductas que suscitaban en él profundos interrogantes acerca de sus causas. En ese sentido, Fromm concede especial relevancia a la impresión que le produjo un suicidio que en su adolescencia le tocó vivir de cerca. Le pareció algo totalmente inexplicable, que suscitó en él fuertes interrogantes acerca de los motivos que empujan a las personas a actuar de modo irracional y de las causas que pueden dar lugar incluso a que la percepción del sentido de la vida quede tan trastocada como para ponerle punto final con el suicidio[32].

Pero, con todo, la experiencia que causó mayor impacto en el ánimo de Fromm fue, sin duda, la que le supuso la guerra que desde 1914 a 1918 asoló Europa[33]. El era muy joven para ir al frente, pero no para tomar conciencia de lo inhumano de esa locura colectiva y de sus trágicas consecuencias. De nuevo se le hizo patente la enorme distancia entre lo que los hombres dicen y lo que hacen, entre lo que anhelan ser y lo que son de hecho. Fromm no sólo se vio afectado por la muerte de parientes y compañeros e impresionado por los relatos de quienes volvían del campo de batalla; más, si cabe, se vio sobrecogido por el clima bélico que invadió toda Europa, y, en especial, por la histeria colectiva, el odio irracional y el nacionalismo exacerbado que se

---

30 Cf. Ib.

31 Cf. BCI,3 (IX,40). En el Capítulo I -"Some personal antecedents"- de Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud, publicado en 1962, se extiende Fromm en esas experiencias de juventud, trayéndolas a colación precisamente por su relevancia en cuanto a cómo se suscitó su interés por Marx y Freud.

32 Cf. Ib.,3-4 (IX,39-40).

33 Desde su retrospectiva autobiográfica dice Fromm: "La herencia preburguesa y la guerra fueron las dos experiencia más sobresalientes que influyeron sobre mi pensamiento y mi sensibilidad" ("En nombre de la vida..., AV,163).

extendió por Alemania. Además de todo ello, descubrió el **doble lenguaje** del poder, que tanto distorsionaba la realidad cuanto empleaba criterios distintos para enjuiciar hechos similares,según fueran realizados por el propio bando o por el bando enemigo. Una vez más acuciaba a Fromm la pregunta de **cómo era posible** todo aquello: que la sociedad entera quedara ofuscada por el odio, embriagada por el nacionalismo y prisionera de las mixtificaciones de los discursos oficiales; que miles de hombres aguantaran en las trincheras dispuestos a matar y a dejarse matar en una guerra brutal y sin sentido; que millones de personas, con actitud de ciega sumisión, se dejaran arrastrar por la vanidad y ansia de poder de sus líderes...[34].

La guerra vino a ser así para Fromm la más cruda experiencia de la misma **irracionalidad** que encontró en el sin-sentido del modo de vida burgués. Pero el grado de deshumanización que ella hizo evidente suscitaba con más fuerza aún la **pregunta por sus causas.** E igualmente planteaba con la misma urgencia, y como la otra cara de la moneda, la **cuestión de cómo era posible la paz,** sobre qué bases y condiciones habría de asentarse, cómo lograr el ideal de paz y justicia ya proclamados como exigencia para los hombres por los profetas bíblicos y mantenido por los pensadores humanistas de todos los tiempos. Estas eran las preocupaciones de Fromm, como él mismo manifiesta en este apretado balance:

> "Cuando terminó la guerra en 1918 yo era un joven profundamente preocupado, obsesionado por la pregunta de cómo era posible la guerra, por el deseo de entender la irracionalidad de la conducta de las masas humanas, por un apasionado deseo de paz y comprensión internacional. Además, me había convertido en una persona profundamente desconfiada de todas las ideologías y declaraciones oficiales, y con la plena convicción de que 'hay que dudar de todo' "[35].

Así, cuando finalizada la contienda se disponía a iniciar sus estudios universitarios, sus preocupaciones ya estaban polarizadas en torno al problema de la irracionalidad del comportamiento humano, de sus causas socioeconómicas y políticas y sus motivaciones psicológicas -con un marcado interés por el papel de las ideologías- y en torno al ideal de paz y justicia universales. Son las preocupaciones que desde el comienzo le impulsan a la maduración de un **pensamiento crítico y utópico de neta raigambre ética.**

1.3. EL PROGRAMA INICIAL DE FROMM. VOLUNTAD DE SINTESIS E INTENCION ETICO-UTOPICA

Fromm accedió, en un primer momento, a la Universidad de Frankfurt, con la intención de estudiar derecho. Aparte de que el estudio del Talmud podía haberle predispuesto para ello -al fin y al cabo era el paso de una normativa a otra-, no cabe duda del interés ético de Fromm en ése su primer proyecto académico, dado que lo iniciaba desde una idea del derecho como el "minimum cristalizado de la ética de un sociedad"[36]. Sin embargo, no

---

34 Cf. BCI,5-8 (IX,41-42).

35 Ib.,8 (IX,42). (La traducción es nuestra).

36 Así lo manifiesta Fromm en una de sus últimas entrevistas mantenida con Gèrard Khoury, y aparecida bajo el título "Erich Fromm: du Talmud à Freud", en Le Monde Dimanche (21-10-1979).

tardó mucho en cambiar ese proyecto por otro más acorde con las preocupaciones anteriormente reseñadas, las cuales le empujaban a abordar más a fondo el estudio de la compleja realidad del hombre para comprender el porqué de su comportamiento, esto es, las causas de su irracionalidad -como primer paso para luchar contra ellas-. Fromm mismo nos describe así lo que era su interés a la hora de tomar una decisión respecto a la orientación de sus estudios:

> "Mi principal interés estaba claramente delineado. Yo quería comprender las leyes que gobiernan la vida del hombre individual, y las leyes de la sociedad -esto es, de los hombres en su existencia social"[37].

En conformidad con tal objetivo -por lo demás, no sorprendente en un universitario de extracción judía, por su misma posición "distanciada" respecto de la sociedad a la que a la vez se integra-, Fromm, cuando en 1919 pasó a la Universidad de Heidelberg, centró sus estudios en tres campos: **psicología, sociología y filosofía.** En los dos primeros buscaba el instrumental adecuado para profundizar en las leyes que rigen el comportamiento humano y los fenómenos sociales, y puede decirse que esa bifocalidad de la orientación frommiana era indicativa desde un principio de un supuesto básico que estará presente en toda su obra y que a lo largo de ella pretenderá elucidar: la **interrelación individuo-sociedad.** Conocer la realidad humana significaba ya para Fromm conocer al hombre en su existencia social. Sin embargo, puede aventurarse que, percibiendo como fundamental la perspectiva sociopsicológica, resultábale, con todo, insuficiente. Como confirmará el desarrollo posterior de su pensamiento, si señalar las causas de la irracionalidad humana era necesario y urgente, ello solo no podía bastar. Frente al sin-sentido que ella encarnaba, hacía falta abordar positivamente el **problema del "sentido":** ¿Cuál es el sentido de la existencia humana -de la vida del individuo y de la historia- desde el cual poder juzgar, en última instancia, la situación existente como negativa y poder anticipar la posibilidad de otro modo de ser del individuo y la sociedad? Era una cuestión cuyo mismo planteamiento no cabía en la psicología y la sociología -disciplinas científicas-, y que sólo podía ser afrontada, **desde la razón,** como tarea de la reflexión filosófica. Se explica así que Fromm, con una profunda experiencia y formación religiosas -y toda religión es, entre otras cosas, una respuesta, **desde la fe,** al problema del sentido- se volcara también hacia la filosofía con un interés que anticipaba una de las constantes de su pensamiento[38]: la preocupación por el sentido de la existencia humana, y el consiguiente empeño en una **reflexión filosófico-antropológica,** en la cual asentar el análisis sociopsicológico y desde la cual apoyar también la perspectiva ético-utópica que, en el caso de Fromm, hundía sus raíces en el profetismo judío.

No cabe duda de que la elección por parte de Fromm de esas tres especialidades estaba inspirada por la misma **voluntad de síntesis** que le movía a buscar una convergencia fructífera entre la herencia del judaísmo y lo más valioso de la cultura occidental. El mismo declarará expresamente, volviendo la mirada hacia los comienzos de su vida universitaria, que su pretensión era "realizar la síntesis entre lo que consideraba vivo en la

---

37 BCI,9 (IX,43) (La traducción es nuestra).

38 Sobre este punto se insiste con acierto en A. CAPARROS: El carácter social según Erich Fromm. Estudio crítico de su obra, Ed. Sígueme, Salamanca,1975,p.14.

herencia del pasado y lo que amaba en el mundo contemporáneo"[39] -pretensión que siempre mantendrá en el futuro, encauzándola por vías propias hacia una verdadera **síntesis creadora**-. Las declaraciones retrospectivas de Fromm también señalan igualmente dónde encontró una plataforma privilegiada para esa síntesis: en el pensamiento de **Marx**[40]. Este, además de responder a sus preocupaciones políticas, le proporcionó las pistas para avanzar hacia el desvelamiento de las causas de la irracionalidad social que tanto le obsesionaba. Mas junto a todo ello, lo que en su caso fue determinante es que, desde el primer momento, percibió el pensamiento marxiano en profunda continuidad con el mensaje de los profetas bíblicos. Y es de destacar en relación con ello que para Fromm, aún judío practicante, el ateísmo de Marx no fue óbice para sintonizar plenamente con un modo de pensar que percibía, según declaración propia, en estos términos:

> "Me atrajo ante todo su filosofía y su visión del socialismo, que expresa en forma secular la idea de la autovaloración del hombre, de su plena humanización, de ese hombre cuyo fin no es el tener, ni lo muerto,ni la acumulación sino la expresión vital de sí mismo"[41].

Es fácil deducir de estas palabras de Fromm que su temprano decantamiento hacia un enfoque marxista se debió a algo más que a la teoría histórico-materialista de la sociedad. Desde un principio apreció en Marx la dimensión ético-utópica de su pensamiento, estimando todos sus planteamientos relativos a la transformación económica de la sociedad como medio para un fin: "la liberación del hombre en el sentido del humanismo"[42].

Ese decantamiento, si no totalmente definido, sí claramente esbozado, hizo que Fromm desestimara otros enfoques filosóficos que quedaban más lejos de sus intereses. En ese sentido cabe mencionar que, aun siendo alumno de K. Jaspers y H. Rickert, los planteamientos filosóficos de éstos no despertaron en él especiales simpatías. En cambio, no puede decirse lo mismo, por el lado de la sociología, de los hermanos Weber[43]. Parece ser que Fromm llegó a tiempo de asistir todavía a algunas clases de **Max Weber** -murió en 1920-, cuya autoridad intelectual era uno de los factores que hacían de Heidelberg un centro neurálgico de la vida cultural alemana. Con quien sí trabajó más estrechamente fue con **Alfred Weber**, y de su relación con él hay que destacar dos puntos. Fue, en primer lugar, quien puso a Fromm en contacto con la obra del antropólogo suizo **J.-J. Bachofen** (1815-1887), cuyas

---

39 "En nombre de la vida...", en AV,162.

40 Observamos que muy significativamente Fromm citará a Spinoza, junto a Marx, entre aquéllos que le han **permitido** realizar la síntesis entre la herencia del pasado y las aportaciones de la cultura contemporánea (cf.Ib.). En Spinoza, que para Fromm ocupará un lugar clave en la tradición humanista occidental, éste encontrará un autor -también de origen judío- con cuyo pensamiento le unirán profundos vínculos (Véase Infra,9.2.2: "La tradición humanista occidental. Sócrates, Spinoza y Marx como hitos fundamentales"). Si no nos detenemos ahora en este punto es porque no hay indicios de que Fromm hubiera establecido algún contacto significativo con la filosofía de Spinoza en ésos sus años de formación tanto rabínica como universitaria.

41 Ib.,166

42 Ib.

43 Véase al respecto R. FUNK: "Einleitung", en E. FROMM: Gesamtausgabe, I,XII.

teorías sobre el matriarcado primitivo le entusiasmaron[44]. Estas, como veremos, habrían de jugar un papel muy destacado en la configuración de su propio pensamiento -Fromm mantendrá su apego a ellas **sobre todo** por su función relativizadora del patriarcalismo de la sociedad burguesa[45]-, y de hecho él mismo no dejará de incluirlas entre sus "fuentes". En segundo lugar, bajo la dirección de Alfred Weber realizó Fromm su investigación para el doctorado, de la cual hay que resaltar su alto valor significativo por lo que revelaba acerca de su propia evolución, tanto si se considera mirando hacia atrás como si se hace mirando hacia delante.

Ya el título de la tesis doctoral de Fromm -Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums (La ley judía. Una contribución a la sociología del judaísmo de la Diáspora)[46]- da a entender que ese trabajo académico constituía un primer intento por saldar la deuda contraída con su tradición de origen, a la cual todavía permanecía vinculado como judío practicante. La temática misma acusaba el influjo de Rabinkow, y puede decirse que Fromm llevó a su investigación doctoral una problemática que ya había empezado a tratar con éste. El objeto de su estudio era establecer la **correlación** entre la concepción de la **Ley** en diversos grupos de la Diáspora y sus respectivas estructuras y modos de vida, para ver a través de dicha correlación el papel de la **ley judía** como "aglutinante" del judaísmo, capaz de mantener su unidad y continuidad aun cuando no contara ni con estado, ni con territorio,ni con idioma profano propios. Fromm se centraba en tres corrientes del judaísmo -el caraísmo, el jasidismo y el "movimiento de reforma del judaísmo"-, para abordar la mencionada correlación en cada una de ellas con un enfoque marcadamente weberiano -y no ya por lo que se refiere sólo a Alfred, sino también a Max-. La Ley es entendida,no primariamente como norma escrita, sino como **ethos** vivido, en relación al cual se configuran, de distinta manera en cada caso, las prácticas y el modo de vida de cada grupo -y en términos más generales, dejando atrás los elementos diferenciadores entre éstos, del judaísmo en su conjunto[47]-.

Aparte de que esa investigación de Fromm recogía no sólo sus preocupaciones en torno a la comprensión de la tradición judía, sino también una cuestión con tantas connotaciones "existenciales" como la de la relación de los judíos con el entorno sociocultural circundante en diversos momentos de su historia, lo que a la vez corroboraba era el interés sociopsicológico de su autor. Se ha subrayado en ese sentido que la noción, barajada por él, de la Ley judía como " 'alma' del cuerpo histórico judío" -entendiendo su

---

44 Cf. "En nombre de la vida...", en AV,168-169.

45 Nos remitimos a Infra,3.4.1: "La hipótesis de la 'sociedad matriarcal' como punto de referencia: Bachofen contra Freud, y a favor de Marx".

46 La tesis doctoral de Fromm permanece, desgraciadamente, inédita. Lo que aquí indicamos sobre ella lo debemos a las referencias de F. FUNK en Fromm. Vida y obra, Ob.,cit.,pp. 96-100; en Mut zum Menschen, Ob. cit.,p.19 y en su Introducción a E. FROMM: Gesamtausgabe, I,XI.

47 De los tres grupos estudiados, las simpatías de Fromm caían, comprensiblemente, hacia el lado del jasidismo. Su **ethos**, integrador de las distintas dimensiones de la vida,le permitía preservar el "espíritu" del judaísmo en oposición al "espíritu del capitalismo". Los caraítas, secta judía nacida en el s. VIII en Babilonia, a la que caracterizaba entre otras cosas el considerar como única fuente de autoridad a la Torá, restándole valor a la "tradición oral" -Fromm aludirá a ello en SD,41,n.23 (VI,106,n.13)-, preservaban su identidad a costa de una fuerte dogmatización de lo religioso. Fromm encontraba además que esa dogmatización también se producía, aunque en distinta dirección, en el "judaísmo de la reforma", cuyo **ethos**, configurado a lo largo de los siglos XVIII y XIX, significaba, respecto de la interpretación de la **Ley**, el triunfo de la cultura capitalista burguesa.

función en el sentido de formas de ethos vividas-, anticipa formalmente lo que después, en la perspectiva de la **síntesis freudomarxista**, él desarrollaría como noción clave de su psicología social analítica: la de "estructura libidinal de la sociedad", -más tarde teorizada como "carácter social"[48]-. A Fromm, por entonces, le faltaba aún, además de una más definida asunción del materialismo histórico de Marx, la psicología crítica que sólo **Freud** podía proporcionarle.

Fromm tenía noticias del psicoanálisis, pero no había entrado a fondo en las teorías freudianas. La aproximación a ellas se produjo justamente en 1922, el mismo año en que defendió su tesis doctoral. Entonces fue cuando decidió psicoanalizarse, pero el encuentro con Freud, cuyas teorías conocían un buen momento de fecundo desarrollo y de notable difusión en los medios intelectuales progresistas, ensanchó las perspectivas frommianas mucho más allá de los objetivos terapéuticos con que se acercó al psicoanálisis[49]. Este se le reveló como el instrumento que buscaba para responder a los interrogantes sobre el comportamiento humano que tenía planteados, y, por otra parte, la práctica psicoanalítica se le presentó como un campo adecuado a sus intereses y sensibilidad, lo cual le animó a orientarse hacia ella profesionalmente. Así, habiendo terminado sus estudios universitarios en Heidelberg, marchó a Munich para profundizar en la teoría y práctica psicoanalíticas al lado de K. Landauer y W. Wittenberg, desde donde años más tarde daría el salto al Instituto Psicoanalítico de Berlín con vistas a completar allí su formación[50]. Para entonces ya habría dado un paso tan decisivo en su trayectoria como sería el de su ruptura con la "ortodoxia" judía, respecto de la cual no sería ajena su experiencia psicoanalítica. Mas para cuando eso tuviera lugar, Fromm ya habría entrado en contacto con otra de las que serían sus "fuentes", cuyo papel en el mismo abandono de la fe teísta sería especialmente relevante: el **budismo.**

Se puede decir, pues, que el budismo fue el último de los principales focos de influencia que afectaron a Fromm en su juventud. Su "descubrimiento" del mismo ocurrió en 1925 a través de los escritos de Georg Grimm - Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft (1920) y Die Wissenschaft des Buddhismus (1923)-. El budismo abrió los ojos de Fromm en una dirección que hasta entonces no había visto -en ese sentido constituyó para él una especie de "revelación"[51]-, despejándole el camino de manera decisiva en cuanto a su propia evolución. El objeto de esa "revelación"[52] fue la confirmación histórico-cultural de que era posible una **religiosidad no-teísta.** Las obras de Grimm le mostraron, precisamente, una religión sin revelación, sin autoridad, sin dogma y, en definitiva, sin Dios. Ese fue para Fromm el motivo fundamental de su interés por el budismo -en lo cual le habían precedido otros intelectuales alemanes, aunque no, desde luego, por esa

---

48 Cf. R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,p.98.

49 Para más detalles biográficos en torno al acceso de Fromm al psicoanálisis, véase Ib.,pp.66 ss..

50 Cf. Infra,2.1: "Del Instituto Psicoanalítico de Berlín al Instituto de Investigación Social de Frankfurt".

51 Así lo atestiguan los que fueron sus colaboradores en Estados Unidos, B. LANDIS y E. S. TAUBER en "Erich Fromm: Nota biográfica", recogido en la obra colectiva de la que ellos son compiladores, Erich Fromm-Psicoanálisis y sociedad, Ed. Paidós, Buenos Aires,1976,p.15.

52 Fromm mismo también la calificará como una de sus "grandes experiencia vitales" ("En nombre de la vida..." en AV,170).

razón[53]-, pues con él se le presentaba un "modelo" que le iba a permitir abandonar la fe monoteísta del judaísmo sin tener que arrojar por la borda el bagaje de su intensa experiencia religiosa. Será la retención de dicha experiencia lo que haga que para él sea de vital importancia la cuestión de la necesidad, posibilidad y sentido de una religiosidad no-teísta, la cual constituirá uno de los ingredientes fundamentales de su pensamiento humanista de madurez. De todas formas, mucho antes de llegar a él, lo cierto es que, en la fase inicial de su gestación, el budismo incide en esa primera ruptura decisiva en la trayectoria de Fromm.

1.4. LAS "FIDELIDADES" DE FROMM Y LA HERENCIA LATENTE DEL JUDAISMO TRAS LA RUPTURA CON LA "ORTODOXIA"

La ruptura de Fromm con la fe y la praxis "ortodoxas" del judaísmo tuvo lugar en **1926**, al final de su estancia en Munich, donde su formación como psicoanalista había incluido también el ser psicoanalizado. Cabe suponer, por tanto, que para el joven Fromm, que progresivamente se había ido distanciando del judaísmo "oficial", el acercamiento a las teorías de Freud y la profundización en su propio mundo interior a través del análisis, colmaron el vaso en su proceso de alejamiento respecto a la fe de sus antepasados. Los puntos de vista de Freud respecto a la religión caían en un terreno abonado para asumir su crítica. Es decir, aun siendo el psicoanálisis un factor decisivo en el paso que dio Fromm al poner punto final a esa primera etapa de su vida como judío practicante, tal decisión no hay que cargarla exclusivamente en el haber del freudismo. El peso de la experiencia psicoanalítica en esa ruptura hay que verlo en un contexto más amplio, en el que dicha experiencia aparece como impulso definitivo a un proceso ya avanzado en su misma evolución **dentro** del judaísmo[54]. En cuanto a ésta, ya hemos hecho referencia al papel destacado que jugó en ella el conocimiento a fondo de la teología negativa desarrollada en la tradición judía, en la cual encuentra unas raíces tan explícitas como la prohibición bíblica de toda imagen de Dios. Figura clave a ese respecto es la de Maimónides, en cuyo pensamiento profundizó Fromm al lado de Rabinkow, a lo cual hay que sumar la influencia de los planteamientos de Cohen como factor que fue preparando el "salto" de Fromm, más allá tanto de las enseñanzas del primero como del pensamiento del segundo, **desde la teología negativa a la negación de la teología** -así tematizará posteriormente su propia ruptura, entendiéndola como **superación**, como **paso** hacia delante en una perspectiva dialéctica-.

Con el "salto" que le situaba fuera de la fe y la praxis religiosa del judaísmo se cierra, pues, la fase inicial de la trayectoria de Fromm, a lo largo de la cual hemos visto que fue conectando con las que serían las "fuentes" principales de su pensamiento. Es, sin embargo, a partir de esa primera ruptura, a la que después seguirán otras, como éste se irá configurando por cauces propios, precisando más la vía de su síntesis. Lo que se puede adelantar desde ahora es que, **a pesar de las rupturas** -con la "ortodoxia" judía primero y con la freudiana después-, y puede decirse que **gracias a ellas**, la trayectoria frommiana va a transcurrir conforme a una inquebrantable **continuidad** de fondo; es más, será la continuidad y

---

53 Podemos recordar, por citar algunos, a Schopenhauer, y también, más cercano a Fromm, a Horkheimer; y del lado del psicoanálisis, al mismo Freud, así como a Jung.

54 Así se hace observar en R. FUNK: Fromm. Vida y obra, Ob. cit.,p.66.

coherencia consigo mismo lo que empuje a Fromm a romper (dialécticamente) con aquello que la obstruya. Desde esta afirmación anticipada acerca de la continuidad con él mismo se pueden constatar dos cosas. La primera es que las preocupaciones fundamentales de Fromm, las que le rondarán toda su vida, quedaron ya consolidadas, al finalizar esa fase inicial -la de su formación-, desde las que fueron sus experiencias más significativas en ese período, ubicadas en la intersección entre su evolución personal y los acontecimientos sociopolíticos. Son las preocupaciones que pusieron en marcha la intencionalidad ético-utópica de su pensamiento humanista. De suyo, fue movido por ellas, buscando respuestas, como accedió, unos tras otros, a esos focos de influencia que él mismo siempre considerará que fueron decisivos en su evolución: el **judaísmo profético, Marx y Freud, Bachofen** y el **budismo**[55]. La segunda constatación que adelantamos se refiere a la futura "fidelidad" de Fromm a esas "fuentes", incluso mediando esas rupturas señaladas; con ellas mantendrá una relación ininterrumpida a lo largo de toda su obra, pero, como se puede entrever desde lo dicho, nunca elevará ninguna teoría o doctrina a la categoría de dogma intocable. Su "fidelidad" será siempre una fidelidad **crítica**, y de ella brotará la **heterodoxia** como nota constante de su modo de pensar.

Naturalmente, estas "fuentes", reconocidas por Fromm en su punto de partida, no van a situarse todas al mismo nivel. En la estructuración de su pensamiento serán decisivos los elementos de extracción freudiana, pero aun así, pronto quedarán supeditados a un esquema general de cuño marxista, y éste a su vez asumido desde una perspectiva enraizada en la herencia del judaísmo, hacia la que Fromm guardará su "fidelidad" más honda. El budismo y la teoría del matriarcado jugarán, en distintos aspectos, una función complementaria en el diseño de su edificio teórico. Adelantada esta visión de conjunto, y antes de adentrarnos en la siguiente etapa de Fromm, resta por ver precisamente cómo se mantiene en él, inmediatamente después de 1926, esa herencia del judaísmo que será tan determinante en su evolución hacia ese **humanismo radical** en que su pensamiento encontrará su madurez definitiva.

Aunque hemos hablado de "ruptura con la ortodoxia", lo cierto es que el abandono de la fe teísta por parte de Fromm le situó más allá de lo que en todo caso pudiera entenderse como una posición que, aunque heterodoxa, de alguna forma fuera reconocible desde el judaísmo, en cuanto religión, como una posición con cabida en él. No hace falta insistir, por obvio, en que un posicionamiento como el de Fromm, en el que se llegaba al extremo de recusar el teísmo, afectaba a lo medular e incuestionable para cualquier judío creyente. Sin embargo, lo singular del caso es que Fromm -viendo las cosas desde él mismo- no rompió amarras del todo con el judaísmo, y no sólo como **cultura**, sino incluso como **religión**. De suyo, él mismo considerará que, aun mediando un "salto" tan cualitativo como el abandono del teísmo tradicional, su postura respecto de su judaísmo originario será de una profunda continuidad básica. En ese sentido, recordando lo que fue un paso tan decisivo en su juventud, Fromm dirá también de sí mismo que dejó de ser creyente, pero que no por ello dejó de ser un hombre religioso[56]. Quiso, pues, en esa tesitura, "conservar" desde un principio el valor de la experiencia religiosa, mas liberándola para ello de todo lo que la hiciera

---

55 Cf. "En nombre de la vida...", en AV,171.

56 En carta a M. Jay (14-5-1971) Fromm manifestará: Ich gab jeden theistischen Glauben auf, aber ich behielt mir eine Einstellung, die man religiös nennen kann, wenn dies keinen Glauben an Gott beinhaltet" (citado en R. FUNK: "Einleitung", en E. FROMM: Gesamtausgabe,I,XV)

incompatible con las exigencias de una racionalidad autónoma. Fromm, que al lado de Rabinkow captó el humanismo del judaísmo en la potenciación desde su seno de la autonomía del hombre, y dando el paso que su maestro rabínico no llegaba a dar, acabó vinculando teísmo a heteronomía y concluyendo, en consecuencia, que la experiencia religiosa, a la que por su parte no quería renunciar, sólo podía "conservarla" como experiencia religiosa **no-teísta** -vinculación y conclusión que él mantendrá siempre en adelante, constituyendo factores **claves** de su pensamiento humanista-.

Por más que Fromm hubiera abandonado el teísmo, la religiosidad a la que no había renunciado conllevaba una subterránea tensión no resuelta con los puntos de vista freudianos, que él comenzó asumiendo abiertamente, respecto a la religión. Dicha tensión irá saliendo a flote a medida que, en la década de los treinta, Fromm se vaya distanciando de otra "ortodoxia": la psicoanalítica; y la resolverá definitivamente cuando rompa también con ella y aborde lo religioso, de manera explícita, con un enfoque propio que no sólo se habrá distanciado del de Freud, sino también, en este punto, del de Marx. Será entonces cuando su actitud respecto al judaísmo comience a manifestarse claramente, dejando ver paulatinamente la vigorosa presencia de la herencia de su tradición en un pensamiento humanista de cuyo entramado será parte esencial la expresa recuperación de la misma. Ahora bien, hasta que todo eso suceda, la herencia del judaísmo quedará en Fromm en **estado latente**, como trasfondo oculto al que, sin embargo, remitirán sus concepciones éticas y su planteamiento utópico en los mismos años treinta. No obstante, iniciada su "etapa freudiana" -que, por nuestra parte, para evitar equívocos con esa denominación, llamaremos "etapa de Frankfurt"-, Fromm va a seguir ocupándose aún de temas relacionados con la tradición judía, evidenciando que ésta no había pasado a ser para él un asunto liquidado. De hecho, una de sus primeras publicaciones fue un breve artículo, aparecido en la revista Imago en 1927, en el que pretendía esclarecer desde el psicoanálisis el significado de una institución tan central en el judaísmo como es el **Sábado**[57]. A partir de esa fecha, si bien su interés por las cuestiones relacionadas con la religión seguirá vigente -lo atestiguará de sobra su investigación sobre la evolución del dogma cristológico en los primeros siglos del cristianismo-, en esa etapa de "freudismo ortodoxo" no volverá a publicar nada que tenga que ver directamente con el judaísmo, e incluso sus referencias explícitas a él, a raíz de otras cuestiones, serán escasas. Con todo, en las ocasiones en que ellas se den aparecerá de un modo u otro, y siempre con connotaciones positivas, el mesianismo profético, donde Fromm va a seguir viendo condensado lo heredable del judaísmo. Diríase que su freudismo no podía ocultar su

---

57 Cf. "Der Sabbat", en Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf Natur und Geisteswissensachaften,13 (1927),pp.223-224 (VI,1-9) -en castellano: "El Sábado", en Convivium, 42 (1974),pp.115-123)-. El enfoque de Fromm en ese primer artículo suyo respondía a un esquema netamente freudiano, matizado por observaciones de cuño marxista relativas a la religión como elemento de la superestructura y al condicionamiento de los cambios psicológicos (sociopsicológicos) por los cambios ocurridos en el nivel económico de la sociedad. En ese texto, Fromm partía del carácter penitencial del Sábado, viendo en él la memoria del "crimen primigenio" (el "asesinato del padre"), para pasar, a través de la prohibición del trabajo como defensa frente a las "tendencias incestuosas" en relación con la naturaleza, al significado positivo del Sábado como día festivo en que se recupera la armonía del hombre con la naturaleza, anticipando la plenitud del tiempo mesiánico. Se puede observar, pues, a lo largo del desarrollo de Fromm, que a medida que se desplaza el acento desde el significado **negativo** al **positivo**, el enfoque freudiano queda veladamente trascendido, por más que no se explicite distanciamiento alguno respecto de la "ortodoxia" psicoanalítica. Por lo demás, sobre esta temática del Sábado volverá Fromm en repetidas ocasiones, insistiendo sobre todo en su sentido de **anticipación** del tiempo mesiánico, en esa especie de "tiempo liberado" en medio del devenir histórico, en el que se adelanta **aquí y ahora**, de manera ritual-simbólica, la plenitud y la reconciliación futuras (véase LO,179-185 (IX,298-302) y SD,169-174 (VI,199-203)).

"debilidad" por esa temática, evidenciándose a través de ella su firme adhesión a los ideales -y actitudes- de los profetas bíblicos, los mismos que, en forma secularizada, sentía latir tras los ideales de la Ilustración y especialmente tras las metas utópicas del socialismo de Marx. Es esa adhesión la que, para nosotros, señala hacia el **judaísmo profético**, al que Fromm permanecerá apegado desde su posición no-teísta, también como **raíz última** de la crítica y la utopía presentes en el mismo Fromm freudomarxista de su "etapa de Frankfurt".

Tras nuestro recorrido por los años de formación de Fromm, podemos retomar, por último, la cuestión apuntada al principio de hasta qué punto él pasó a engrosar las filas de aquel tercer grupo de la comunidad judía constituido por los intelectuales germanizados. Desde el judaísmo tradicional evolucionó hasta el abandono de la fe teísta, asumiendo con todas sus consecuencias el postulado de la autonomía del hombre, pilar fundamental de la cultura ilustrada. En su caso, dicha asunción tuvo lugar bajo la influencia de Marx y Freud, dos judíos germanizados que, además, radicalizan la misma Ilustración. Pero no hay que olvidar que ya fue preparada, estando aún "dentro" del judaísmo como religión, por la visión humanista de éste profundamente asimilada junto a Rabinkow. Esto será decisivo de cara a la posición que en el futuro adopte Fromm respecto al judaísmo. De todas maneras, a pesar de que en él va a pervivir muy acentuada, mas asumida sin traumas, su condición de "extraño"[58], puede aventurarse que si su obra hubiera quedado circunscrita a los artículos de los años veinte y treinta, o se hubiera mantenido exactamente en la misma línea, podría hablarse del caso de Fromm como de uno más entre los intelectuales judío-alemanes, aunque se le reconociera un cierto apego a la tradición de origen mayor que en otros. Sin embargo, la fuerte eclosión posterior de la herencia del judaísmo que quedó en estado de latencia tras su ruptura con él, y el expreso interés por recuperarla y explicitarla desde la perspectiva de su **humanismo radical** (de "orientación marxista"), supondrá para Fromm la ubicación en una posición muy singular entre los mismos intelectuales de procedencia judía. La cuestión no estriba solamente en que Fromm no renunciará a su pasado -ni al suyo propio, ni al de la tradición judía-, sino en que al asumirlo humanísticamente transformará el bagaje que trajo de él incorporándolo abiertamente a su concepción antropológica, a su reflexión ética y a su visión utópica. Después de todo, si el humanismo de Fromm va a suponer el intento de recuperar la fuerza de la utopía en medio de la crisis de la sociedad y la cultura occidentales en el siglo XX, puede decirse que su pensamiento va a mostrar y a reactualizar "en vivo" que, ciertamente, las raíces del pensamiento utópico están en el mesianismo profético de Israel.

---

58 Respecto a dicha acentuación de la condición de "extraño" no hay que perder de vista que el punto de partida de Fromm no era el de un entorno familiar de judíos asimilados, sino el del judaísmo tradicional. Cuando deja éste atrás de la manera en que lo hace va a transformar la distancia originaria respecto de la sociedad burguesa en **distanciamiento crítico** nunca acortado. En este sentido nos atrevemos a decir que en él se verá corroborada con creces esta observación de J. HABERMAS: "La fisonomía del pensamiento judío quizá venga marcada también por el hecho de que en él queda algo del distanciamiento de una mirada originalmente foránea (...) al asimilado le es connatural una particular agudeza de visión: carece de familiaridad con una serie de evidencias culturales, que al haber quedado congeladas y convertidas en material de apropiación, dejan al descubierto sus estructuras íntimas sin ninguna clase de tapujos" ("El idealismo alemán de los filósofos judíos", en Perfiles filosófico-políticos, Ob. cit.,p.41).

CAPITULO 2

LA «ETAPA DE FRANKFURT» Y LA SINTESIS FREUDOMARXISTA

2. LA «ETAPA DE FRANKFURT» Y LA SINTESIS FREUDOMARXISTA

2.1. DEL INSTITUTO PSICOANALITICO DE BERLIN AL INSTITUTO DE INVESTIGACION SOCIAL DE FRANKFURT

2.2. LA SINTESIS ENTRE MATERIALISMO HISTORICO Y TEORIA PSICOANALITICA. EL PROYECTO DE FROMM DE UNA PSICOLOGIA SOCIAL ANALITICA COMO MEDIACION

2.2.1. Dificultades y obstáculos para una síntesis freudomarxista.

2.2.2. Constatación inicial: el "eslabón perdido" del materialismo histórico.

2.2.3. Remoción de obstáculos desde el terreno común al psicoanálisis y al materialismo histórico.

2.2.4. La psicología social analítica como mediación. La noción clave de "estructura libidinal de la sociedad".

2.2.4.1. El problema epistemológico.

2.2.4.2. Bases teóricas. Presupuestos psicoantropológicos y sociohistóricos.

2.2.4.3. Tarea y objetivos de la psicología social analítica. La "estructura libidinal de la sociedad" como noción clave y la caracterología como instrumento necesario.

2.2.4.4. Principios metodológicos de la psicología social analítica.

CAPITULO 2

LA «ETAPA DE FRANKFURT» Y LA SINTESIS FREUDOMARXISTA

2.1. DEL INSTITUTO PSICOANALITICO DE BERLIN AL INSTITUTO DE INVESTIGACION SOCIAL DE FRANKFURT

La intencionalidad ético-utópica que fue madurando en el ánimo de Fromm al calor de sus experiencias de juventud y en el transcurso de sus años de formación comenzó a cuajar en un **pensamiento propio** tras su ruptura con la ortodoxia judía, punto final que daba paso a una nueva página de su vida. En cierto modo ello significó la conquista de esa amplia **libertad de espíritu** que le iba a permitir avanzar hacia un modo de pensar no sólo dinamizado por la intención utópica, sino caracterizado además, a la vez que por una expresa voluntad de síntesis, por una impenitente heterodoxia en todos los terrenos. Fromm inició entonces la primera etapa de su producción intelectual, una etapa que, vista retrospectivamente, aún lo es de gestación de su pensamiento de madurez. Este período del itinerario intelectual de Fromm, 1928 a 1938, es lo que aquí denominamos su "etapa de Frankfurt", dada la incidencia que tendría en su trayectoria su vinculación durante los años 30 con el Instituto de Investigación Social de dicha ciudad, al que pertenecía el grupo de intelectuales, que, con Max Horkheimer a la cabeza, sería después conocido como "Escuela de Frankfurt"[1].

Durante estos años fueron quedando cimentadas las bases del edificio conceptual de Fromm, estructurándose, a partir -como hemos visto- de unas fuentes ya "seleccionadas", los planteamientos psicoanalíticos, sociológicos, antropológicos y éticos que darían paso a la articulación posterior de su pensamiento. Para ello resultó decisivo su trabajo teórico en torno a la síntesis freudomarxista, que en esta "etapa de Frankfurt" polarizó todos sus esfuerzos, hasta el punto que puede hablarse de ella como del cauce por donde discurrió la maduración de su pensamiento. Este, aun desplegándose ya desde entonces con acentos propios, encontró además un impulso decisivo en la **teoría crítica** que el grupo aglutinado por Horkheimer trataba de elaborar como revitalización del marxismo, para sacarlo del anquilosamiento en que se veía sumido por el doctrinarismo partidista. Así, pues, el empeño en la mediación de psicoanálisis y marxismo y la incorporación al Instituto de Investigación Social habrían de marcar decisivamente la evolución del pensamiento frommiano en esta década.

Fromm, de quien se puede decir que llegó al psicoanálisis desde la sociología, enseguida apostó fuerte por la posibilidad de la mediación entre las respectivas teorías de Marx y Freud. Aunque el ensamblaje de esos dos universos intelectuales, dispares entre sí, no se presentaba como una empresa fácil, Fromm percibió desde muy pronto la **síntesis freudomarxista** como necesaria y urgente. Necesaria en cuanto que se perfilaba como el camino más

---

1 La denominación "etapa de Frankfurt", referida a la biografía intelectual de Fromm, no tiene, pues, un sentido localista. Sólo desde 1930 a 1932 tuvo Fromm residencia fija en Frankfurt, su ciudad natal. Antes, los primeros años de la década señalada, vivió a caballo entre Frankfurt y Berlín, y después, a partir de 1933, en Estados Unidos. El "Instituto de Investigación Social" también fijó su sede en Nueva York a partir de 1934.

idóneo para conocer al hombre en su existencia social, penetrando en la interrelación individuo-sociedad constitutiva de ambos, y urgente en cuanto que la marcha de los acontecimientos sociopolíticos, especialmente en Alemania, exigía cada vez más una teoría crítica que ni el psicoanálisis ni el marxismo tradicional por sí solos estaban en condiciones de elaborar. Frente a la irracionalidad imperante, Freud y Marx aportaban el instrumental teórico necesario para el primer paso ineludible en la lucha contra ella: el conocimiento de sus causas. Si el primero proporcionaba las claves para la comprensión de la irracionalidad del comportamiento individual, el segundo hacía lo mismo respecto a la irracionalidad social, la irracionalidad objetivada en las estructuras y enquistada en la dinámica del sistema capitalista. La tarea pendiente era superar las contradicciones entre ambos para lograr lo que Fromm vislumbraba como una síntesis prometedora. Condición para llevarla adelante era afrontar dicha tarea con un talante crítico y decididamente antidogmático. Tal era la actitud de Fromm al embarcarse en un proyecto de síntesis que ya tendría suficientemente delineado cuando en 1930 se incorporase al Instituto de Investigación Social[2].

Antes, en su paso previo por otros dos Institutos, el Instituto Psicoanalítico de Berlín y el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt, pudo contar con estímulos, relaciones y un ambiente intelectual adecuados para ir dando los primeros pasos en el camino de la mediación dialéctica entre teoría psicoanalítica y materialismo histórico.

Al Instituto Psicoanalítico de Berlín, fundado en 1920 por Max Eitington, y considerado incluso por el mismo Freud el centro psicoanalítico más importante de aquella época, acudió Fromm para completar su preparación en la teoría y práctica del psicoanálisis, permaneciendo vinculado a él desde 1927 a 1930[3]. En dicho Instituto tuvo Fromm como profesores e instructores a destacados psicoanalistas, como Hans Sachs -por quien fue analizado[4]-, Theodor Reik, Karl

---

2 En 1962, en Beyond the Chains of Illusion, tras exponer autobiográficamente los motivos de su temprano interés por Marx y Freud, Fromm expresa como sigue lo que fueron su actitud e intenciones al emprender la **síntesis freudomarxista**:

"I was deeply troubled by questions with regard to individual and social phenomena, and I was eager for an answer. I found answers both in Freud's and Marx's systems. But I was also stimulated by the contrasts between the two systems and by the wish to solve these contradictions. Eventually, the older I grew and the more I studied, the more I doubted certain assumptions within the two systems. My main interest was clearly mapped out. I wanted to understand the laws that govern the life of the individual man, and the laws of society -that is, of men in their social existence. I tried to see the lasting truth in Freud's concepts as against those assumptions which were in need of revision. I tried to do the same with Marx's theory, and finally I tried to arrive at a **synthesis** which followed from the understanding and the criticism of both thinkers" (BCI, p. 9 (IX,43)).

3 Fromm, como vimos, había iniciado su formación psicoanalítica en Munich, y habiéndo decidido dedicarse profesionalmente al psicoanálisis, su iniciación en el terreno de la práctica la tuvo en el centro terapéutico que Frieda Reichmann -su esposa desde junio de 1926- dirigía en Heidelberg (cf.R. FUNK: "Einleitung des Herausgebers",en E. FROMM: Gesamtausgabe, I,p. XIV). A partir de entonces, nunca abandonaría Fromm la praxis psicoanalítica, encontrando en ella un campo que se adecuaba perfectamente con su sensibilidad hacia los problemas humanos concretos y que habría de ofrecerle además una base experiencial insustituíble como punto de apoyo y contrastación de su reflexión antropológica y sus puntos de vista teóricos en general. En ello insiste Fromm al cabo de los años con estas palabras:

"There is not a single theoretical conclusion about man's psyche, either in this or in my other writings, which is not based on a critical observation of human behaviour carried out in the course of this psychoanalytic work". (BCI,9 (IX,43)).

4 Cf M. JAY. La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt, Ed. Taurus, Madrid,1974,p.158.

Abraham y Karen Horney[5].

Mención aparte merecen Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel y Wilhelm Reich -éste incorporado al Instituto en 1930-, dada la coincidencia de Fromm con ellos en lo que respecta al común interés por aproximar Marx y Freud[6]. Los cuatro constituyeron un grupo de trabajo que, aunque con una vida efímera, resultó interesante para propiciar entre ellos un intercambio fructífero de ideas. Disuelto el grupo a causa de los diferentes derroteros que tomaron sus componentes, Reich y Fromm -liberados de la presión que suponía en los otros la fidelidad a la ortodoxia psicoanalítica- serían los que habrían de llegar más lejos en el camino de la síntesis[7]. No obstante, también ellos dos siguieron vías diferentes, pues Fromm rechazó **desde el principio** la teoría sexual-económica reichiana, de marcado carácter biologicista. A Fromm no le faltó perspicacia para intuir que "superando" a Freud por el lado del biologicismo, Reich se metía en un callejón sin salida en lo que respecta a la pretendida síntesis freudomarxista, lo cual se vería confirmado por el tiempo con su deriva hacia posiciones del todo ajenas al marxismo[8] como también extrañas al freudismo.

---

5 Con Reik colaboró Fromm estrechamente esos años. A ambos les unía el interés por la temática religiosa, aunque Fromm criticaría pronto el enfoque de Reik a la hora de abordar la religión desde el psicoanálisis (cf. DC,15-16 y 95 ss. (VI,18 y 62 ss.)). También a la colaboración con él se debió el interés de Fromm en los años siguientes por cuestiones relativas a la delincuencia y al derecho penal. De Karl Abraham valoraría Fromm muy especialmente sus trabajos sobre caracterología psicoanalítica. Con K. Horney sintonizó desde el principio, pues además de determinados planteamientos de cara a la terapia, les uniría pronto el rechazo de la absolutización del complejo de Edipo en Freud, así como de los puntos de vista de éste respecto a la pulsión de muerte. Por otro lado, cabe mencionar a R. Spitz, M. Klein y R. Fliess como condiscípulos destacados de Fromm en esos años de Berlín.

6 Una buena muestra de las posiciones de Bernfeld y Fenichel al respecto son sus respectivos artículos recogidos por H.P. GENTE en la obra colectiva: Marxismo, Psicoanálisis y Sexpol,vol.I: Documentos, Ed. Granica, Buenos Aires, 1972. De BERNFELD: "Socialismo y Psicoanálisis", de 1926 (pp. 15-37); y de FENICHEL: "Análisis crítico: Wilhelm Reich, materialismo dialéctico y Psicoanálisis" de 1931 (pp. 38-44); y "Sobre el Psicoanálisis como embrión de una futura psicología dialéctico-materialista" de 1934 (pp. 160-183).

7 Por estos años, el que sería el tercer autor "clásico" de la síntesis freudomarxista a partir de la década de los 50, Herbert Marcuse, permanecía aún ajeno a esta problemática, interesado como estaba, dada su formación filosófica junto a Husserl y Heidegger, en otra aproximación de índole muy diversa: la de marxismo y fenomenología, intentada, por lo que al marxismo se refiere, desde su lectura hegeliana de Marx y marxista de Hegel.

8 El planteamiento frommiano resultó a la postre, como **síntesis**, más trabado y teóricamente mejor fundamentado que el de Reich. Tal es la opinión sostenida, por ejemplo, por A. CAPARROS en su estudio El carácter social según E. Fromm (Ed. Sígueme, Salamanca, 1975), por lo demás bastante crítico con Fromm. En lo que respecta a quién debe a quién en las relaciones Fromm-Reich, Caparrós pone el acento en el clima común que ambos compartían, en el intercambio de ideas y en la influencia recíproca entre ellos, aunque señalando **cierta** prioridad de Reich, entre otras cosas por ventaja temporal (cf. Ob.cit.,pp.31-32, 76 y 100-104).

Sin embargo, otros autores se sitúan lejos de tan ecuánime opinión. Es el caso de Luigi de MARCHI, quse inclina excesivamente la balanza a favor de Reich. En su estudio Wilhelm Reich.Biografía de una idea, (Ed. Península, Barcelona,1974) defiende con ahínco la primacía de Reich, presentando a Fromm como heredero desagradecido y oportunista de las ideas de aquél (cf. pp. 7-8). Tal apreciación queda en entredicho por el hecho mismo de que De Marchi, si bien hace una presentación exhaustiva de los planteamientos de Reich en Materialismo dialéctico y Psicoanálisis (1929), en Adolescencia, castidad y moral matrimonial (1930) y en La irrupción de la moral sexual (1931) -escritos dedicados a la aportación psicoanalítica a los problemas sociopolíticos-, y en Psicología de masas del fascismo (1933) -obra en la que Reich aplica sistemáticamente sus teorías al estudio del fascismo, anticipándose a El miedo a la libertad de fromm-, prescinde por completo de los escritos de Fromm e incluso de cualquier referencia cronológica a los mismos.

Para nada tiene en cuenta que Fromm no ocultó sus relaciones con Reich, que lo cita en ocasiones, que incluso recensionó en términos bastante positivos su obra "Der Einbruch der sexualmoral" (cf."Rezension zu W. Reich, Der Einbruch der Sexualmoral, en Zeitschrift für Sozialforschung, 2 (1933),pp.119-122 (VIII,93-96) -de ahora en adelante citaremos la mencionada revista del Instituto de Investigación Social con las siglas que son habituales: ZfS-), y que no tendría empacho alguno en reconocer la aportación de Reich en lo que respecta a una teoría

Fromm, por su parte, no tardó en comenzar a difundir sus puntos de vista sobre la confluencia de Marx y Freud. Su primer artículo a este respecto data de 1929, publicado con el título de "Psicoanálisis y Sociología"[9]. Se trata de un escrito de carácter programático, en el que abordaba con suma cautela el problema de la relación entre ambos dominios teóricos. Haciendo un breve elenco de las dificultades a despejar e insistiendo en la necesidad de evitar reduccionismos, Fromm se limitaba a señalar la necesidad de la **mutua aplicación**, en base a que la sociedad se compone de individuos, constituyendo el aparato o estructura psíquica de los individuos un factor determinante del desarrollo social, junto a otros factores técnicos y económicos, y a que, por otra parte, el individuo, el hombre concreto (**einzelne Mensch**) sólo existe como hombre socializado, en lo cual incide de modo especial la familia como producto de una determinada forma de sociedad. Anticipando desarrollos posteriores, Fromm,a la vez que insistía en que ya Freud abre la perspectiva sociopsicológica, no dejaba lugar a dudas, por la cita final de Marx y por la misma terminología empleada, de que al hablar de sociología estaba refiriéndose a la teoría marxista de la sociedad.

Este artículo programático de Fromm recogía precisamente su intervención en la serie de conferencias inaugurales con que inició su andadura el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt, en cuya creación participó junto a Frieda Fromm-Reichmann, Heinrich Meng y Karl Landauer, el cual asumió la dirección del mismo[10].

Desde el punto de vista de la trayectoria de Fromm su pertenencia a este último Instituto reviste una especial importancia, dado que desde él dió el salto al Instituto de Investigación Social, lo cual se vio facilitado por un cúmulo de circunstancias favorables que vinieron a sumarse a su orientación e intereses intelectuales. La fundación del Instituto Psicoanalítico vino a coincidir con la etapa en que Horkheimer se disponía a suceder a C. Grünberg en la dirección del Instituto de Investigación Social, tras acceder a la cátedra de "Filosofía Social" de la Universidad de Frankfurt. La estrecha relación de Horkheimer con Landauer, por quien estaba siendo analizado, fue decisiva para que este centro de psicoanálisis alcanzara el "status" de entidad asociada al Instituto de Investigación Social, y a través de él, indirectamente, a la universidad, siendo así la primera institución psicoanalítica en vincularse al mundo académico. A estos lazos institucionales hay que añadir la antigua amistad que unía a Fromm con Leo Löwenthal, miembro del Instituto desde 1926[11]. Este, que tuvo cierta influencia en el despertar del interés de Horkheimer por el freudismo, introdujo personalmente a Fromm en el círculo

---

psicoanalítica del carácter. Eso sí, Fromm, respetuoso siempre con Reich -incluso en sus obras más tardías-, lo trató siempre de igual a igual consciente de que tras el común reconocimiento de la necesidad de la síntesis freudomarxista, un abismo se fue abriendo entre ellos por la diferencia radical de enfoque tanto en lo que se refiere a metodología como en los presupuestos teóricos , diferencia que al sostenerse prácticamente desde el principio permite hablar de la originalidad de Fromm. (Volveremos más adelante sobre la "deuda" de Fromm con Reich).

9 Cf."Psychoanalyse und Soziologie", Zeitschritf für Psychoanalytische Pädagogik, 3 (1928/29), 269 ss. (I, 3-5).

10 La materia que Fromm iba a impartir en el marco del recién creado Instituto fue anunciada como "Aplicación del psicoanálisis a la sociología y a la ciencia de la religión" (cf. R.FUNK: "Einleitung", en E. FROMM: Gesamtausgabe, I,pp. XVII y XVIII; y del mismo autor, Fromm. Vida y obra,Ed. Paidós, Buenos Aires,1987, p. 77), lo cual no sólo era claro exponente de por dónde iba su pretensión de aunar Marx y Freud, sino también de la pervivencia de su interés por la temática religiosa. Igualmente, en el congreso de la Asociación Psicoanalítica Alemana de 1930, celebrado en Dresden, también desarrolló Fromm el tema de "Psicoanálisis y sociología".

11 Löwenthal y Fromm se conocían desde 1916, cuando participaban ambos en las actividades de la "Lehrhaus"(cf. Supra, Capítulo 1).

interno de los "frankfurtianos"[12].

A partir de 1930 Fromm se sumó de lleno a las tareas del Instituto de Investigación Social, cuyo carácter interdisciplinar, presidido por la pretendida integración de investigación empírica y elaboración teórica, suponía un clima propicio para su intento de hacer converger psicoanálisis y marxismo. El proyecto de Fromm encajaba perfectamente con el programa trazado por Horkheimer de elaborar una **teoría crítica de la sociedad** que supusiera la revitalización del marxismo tradicional. Tal acoplamiento se vio corroborado por el discurso que pronunció el mismo Horkheimer al tomar posesión de su cargo de director en Enero de 1931. Versando sobre "Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un Instituto de Investigación Social", en él se proponía como tarea colectiva el estudio crítico e interdisciplinar de los problemas de la sociedad moderna, y ello desde una doble perspectiva: marxista y psicoanalítica. Como tarea crítica, su presupuesto básico era una firme actitud ética, que exigía la articulación de trabajo empírico y reflexión filosófica como superación de la falsa neutralidad positivista. El objetivo era la crítica del carácter autoritario, despersonalizador y manipulador de la sociedad moderna, y todo ello con un fin: liberar al hombre de la irracionalidad manipulada por el capitalismo[13].

Fromm no podía contar con mejor respaldo. Es más, Horkheimer propuso como tarea concreta a llevar a cabo por el Instituto el realizar una investigación sociopsicológica sobre las actitudes políticas de la clase obrera alemana, proyecto que Fromm venía incubando desde 1929. Así, una vez contratado indefinidamente como director del Departamento de Psicología Social del Instituto, se le encomendó la dirección de la parte empírica de la investigación[14].

No es exagerado, por tanto, decir que Fromm se sintió en el Instituto como pez en el agua.Cabe suponer que su plena identificación con su programa teórico y de investigación empírica -lo que queda reflejado en los escritos frommianos de esta época, publicados todos en la revista del Instituto, la "Zeitschrift für Sozialforschung", desde su inserción en el mismo-, se vio facilitada por el hallazgo de un clima que respondía a su sensibilidad ética y a sus anhelos utópicos. Fromm encontró un grupo cohesionado por la orientación marxista de sus miembros y por una perspectiva teórica común, a lo que hay que añadir un factor de "biografía colectiva" de especial relevancia en este caso: el origen judío de casi todos ellos. La proveniencia de un mundo distinto del burgués-capitalista, aun a pesar de los procesos de asimilación, los predisponía al distanciamiento crítico respecto a la situación vigente en la sociedad, movidos por una razón moral a la que otorgaban una indiscutible primacía y por un talante crítico-utópico que mucho debía al escatologismo judío. Así, aunque la "cuestión judía" no se planteara explícitamente entre los miembros de la "Escuela de Frankfurt", el judaísmo, como trasfondo cultural compartido, ejercía un influjo considerable en sus planteamientos, lo cual jugaba a favor de la total sintonía de Fromm con ellos, dada la fuerte herencia latente del judaísmo que llevaba consigo[15].

---

12 Cf. M. JAY, Ob, cit.,p. 152.

13 Cf. Ib., p. 58.

14 Cf. FUNK Fromm. Vida y obra,Ob.cit.,pp. 88-90. Este punto se ampliará en uno de los siguientes apartados de este capítulo.

15 Aunque el judaísmo como religión fuera -en expresión de M.Jay- "un libro cerrado" para la mayoría de los componentes del Instituto -sólo Löwenthal y Fromm habían sido judíos practicantes, a los que hay que añadir el nombre de Benjamín por su interés creciente en los temas teológicos judíos-, la influencia del judaísmo en la orientación y planteamientos de la

Desde tal sintonía, si la vinculación de Fromm al núcleo de lo que sería la "Escuela de Frankfurt", además de repercutir en el impulso dado por el Instituto al trabajo empírico, sería decisiva de cara a la incorporación del psicoanálisis a la "Teoría Crítica"[16], en lo que a él mismo respecta, los años de intensa colaboración con Horkheimer y los demás miembros del grupo le servirían para una más depurada asimilación del marxismo. El interés de Fromm por el humanismo de Marx y por consolidar una visión del socialismo bajo la primacía de sus componentes éticos y utópicos se vio enriquecido por la relectura de la obra marxiana impulsada especialmente por Horkheimer y Marcuse, espoleados a su vez por la impactante obra de Lukàcs, Historia y conciencia de clase[17] . Este marxismo humanista, resultante de acceder a Marx subrayando su conexión con la filosofía hegeliana, por un lado, y, por otro, la dimensión ética de su proyecto de emancipación -apoyándose para ello en Kant, sobre todo por parte de Horkheimer-, sería un elemento decisivo en la conformación y progresiva maduración del pensamiento utópico de Fromm que perduraría después de aquellos años de su "etapa de Frankfurt". Entonces, ese marxismo humanista alentado por la "Teoría Crítica" posibilitó a Fromm avanzar en la "síntesis freudomarxista". Con el "marxismo vulgar" -expresión frecuente en los "frankfurtianos" para referirse al marxismo "tradicional", mecanicista, economicista y dogmático-, la aproximación entre Marx y Freud era totalmente inviable.

2.2. LA SINTESIS ENTRE MATERIALISMO HISTORICO Y TEORIA PSICOANALITICA. EL PROYECTO DE FROMM DE UNA PSICOLOGIA SOCIAL ANALITICA COMO MEDIACION

2.2.1. Dificultades y obstáculos para una síntesis freudomarxista.

Psicoanálisis y marxismo tenían algo en común perceptible a primera vista: la crítica de la sociedad burguesa. Pero más allá de ese punto de convergencia un abismo que parecía insalvable se interponía entre ellos. Intentar aunarlos, como trataban de hacerlo Fromm y Reich, era una empresa que comportaba una buena dosis de osadía y coraje intelectual. A pesar de que al final de la década de los veinte el clima parecía más propicio para ella, dadas las frecuentes discusiones entre los intelectuales alemanes de izquierda acerca de las relaciones entre socialismo y psicología, el acercamiento entre marxismo y freudismo no dejaba de presentarse como difícilmente viable. Aparte de las

---

"Escuela de Frankfurt" es innegable. Véase al respecto, por ejemplo, M. JAY, Ob. cit., pp. 68 ss.; A. CORTINA: Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt, Cincel, Madrid, 1985, pp. 37 ss.; T. PERLINI: La Escuela de Francfort, Monte Avila Ed. Caracas, 1976,pp.19-20; especialmente esclarecedor respecto a este asunto es el cap. VIII -"El judaísmo"- de la obra de G. FRIEDMAN: La Filosofía política de la Escuela de Frankfurt, FCE, México, 1986. Puede verse también J. HABERMAS: "El idealismo alemán de los filósofos judíos", en Perfiles filosófico-políticos, Ed. Taurus, Madrid, 1975,pp.35-57.

16 Cf. M. JAY,Ob. cit.,p. 155. En este sentido, reconociendo la deuda de la "Teoría Crítica" con Fromm en este punto, se pronuncian expresamente Löwenthal (cf.R. FUNK: Fromm, Ob. cit.,p. 89-90) y Marcuse (cf. J.HABERMAS: "Herbert Marcuse", en Perfiles filosófico-políticos, Ob. cit., especialmente pp.242-243.

17 Sobre el influjo de Lukàcs en el marxismo de los "frank- furtianos", véase G. E. RUSCONI: Teoría Crítica de la sociedad, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969, especialmente el capítulo primero. También T. PERLINI insiste en cómo Horkheimer y sus colaboradores, **partiendo del** "primer Lukàcs -del que tomaron ampliamente la teoría de la reificación y el concepto de totalidad (y de la dialéctica como movimiento de totalización)- acabarían volviéndose **contra** el "segundo Lukàcs", cuyo vuelco teórico le situaría contra sus propios planteamientos de Historia y conciencia de clase (cf. La Escuela de Francfort, Ob. cit.,pp.17-19).

importantes dificultades teóricas, los mutuos recelos y las acusaciones lanzadas desde ambos lados no hacían sino encerrar a las respectivas ortodoxias en dos universos totalmente distintos y ajenos. Desde el lado marxista, el psicoanálisis era considerado como un "producto burgués", como psicología biologicista, individualista y a la vez idealista, ajena a las consideraciones históricas, a las contradicciones sociales y a la misma condición social del hombre[18]. Desde el psicoanálisis, el marxismo era descalificado por la ingenuidad de sus pretensiones revolucionarias y -como señalara el mismo Freud con desdén- por el lastre filosófico hegeliano que arrastraba consigo[19].

Ante este panorama, cualquier intento de mediación lo tenía realmente difícil. Además, si había que enfrentarse al dogmatismo de los guardianes de las respectivas ortodoxias, no por ello había que pasar por alto los momentos de verdad que albergaban las críticas que desde cada una de los posiciones se hacían hacia la contraria. Era necesario, pues, hilar fino. Con todo, a la hora de aunar marxismo y psicoanálisis se presentaba un **problema de fondo** insoslayable que parecía exigir una opción radical por uno u otro. La cuestión crucial era cómo casar el pesimismo básico del freudismo sobre el cambio social con las esperanzas revolucionarias del marxismo[20]. El antagonismo en este punto, con claras repercusiones a nivel de la praxis política propiciada desde cada lado, era el remate de grandes diferencias en lo que respecta a la concepción del hombre y la sociedad. La disyuntiva entre psicoanálisis y marxismo se acentuaba, pues, hasta plantearse en último término como alternativa ineludible entre dos sistemas y modos de pensamiento radicalmente diferentes, en cuanto que por ambas partes se desbordaba el ámbito estrictamente científico -por más que hubiera declaraciones expresas en sentido contrario- para constituirse en sistemas con pretensiones totalizantes y, como tales, incompatibles[21]. ¿Cómo podía plantearse entonces con visos de viabili-

---

18 Como veremos, un primer paso en la estrategia de Fromm habría de consistir necesariamente en desmontar tales acusaciones para romper el tradicional bloqueo marxista hacia el Psicoanálisis. Mirando hacia atrás, también aparecía como excepcional en este punto la figura de Trotstki, que mostró un especial interés por las teorías psicoanalíticas, pero fracasó totalmente en su pretensión de que fueran tenidas en cuenta en el campo marxista. La marginación de Trotski, la persecución stalinista contra él y el decantamiento de la ortodoxia soviética por la Psicología de Pavlov, arrinconaron en el olvido sus sugerencias.

19 Una concisa exposición de la postura de Freud respecto al marxismo, de sus críticas y su escepticismo respecto a él, la hallamos en E. M. UREÑA: La Teoría de la sociedad de Freud, Ed. Tecnos, Madrid, 1977, pp. 80 ss. Se puede decir que el rechazo de la dialéctica hegeliana y , por otra parte, la profunda admiración hacia el pensamiento de Schopenhauer, en el que encontraba anticipaciones y muchos puntos afines con su propia teoría psicoanalítica (cf. P. L. ASSOUN: Freud, la filosofía y los filósofos, Ed. Paidós, Barcelona, 1982, especialmente pp. 52 ss. y 189-214), hacían de todo punto imposible que Freud sintiera simpatía alguna por el pensamiento marxista. El rechazo freudiano hacia el marxismo se convirtió en nota común del movimiento psicoanalítico. Algunos intentarían romper brecha, como los ya mencionados Bernfeld y Fenichel, -con la intención sobre todo de contrarrestar las interpretaciones psicologistas de la Historia a la que tan proclive eran en el campo psicoanalítico (cf. CAPARROS, Ob. cit., p. 32)-, pero aparte de lograr poco éxito en acortar distancias entre marxistas y psicoanalistas (cf. M. JAY, Ob. cit., p. 151), retrocedieron en el empeño. Los que siguieron adelante -Fromm y Reich- pronto engrosarían las filas de la disidencia.

20 Cf. M.JAY, Ob. cit., p. 151-152; también J. TABERNER-C.ROJAS: Marcuse, Fromm, Reich: El freudomarxismo, Ed. Cincel, Madrid,1985, pp. 49-50.

21 Si es problemático juzgar a Freud y Marx por lo que hoy se entiende como "conocimiento científico" -cuestión por lo demás no resuelta-, lo cierto es que el primero pretendió un psicoanálisis como "ciencia natural", y el segundo un "socialismo científico", coincidiendo ambos en el rechazo de la especulación idealista. Sin embargo, eso no evitó que Freud construyera una metapsicología con mucho de especulativa y que Marx sostuviera una filosofía de la Historia con una fuerte deuda hacia Hegel, aunque éste estuviera "invertido"; a lo que hay que añadir en el campo marxista el desarrollo del "Diamat" de la ortodoxia apoyado en la concepción dialéctico-materialista -en el sentido fuerte de la ontología- de la naturaleza auspiciada ya por Engels.

dad una síntesis que fuera en verdad más allá de una aproximación extrinsecista o una yuxtaposición ecléctica?. ¿Es posible siquiera hablar de "síntesis" y, en todo caso, en qué sentido? Y si Fromm estaba decidido a ella, ¿Cuáles fueron sus opciones frente a estas dificultades y qué estrategia siguió a partir de ellas, desde su convicción de que era necesario contar tanto con Marx como con Freud para afrontar la irracionalidad de la sociedad contemporánea?[22]

2.2.2. Constatación inicial: el "eslabón perdido" del materialismo histórico.

El problema de la irracionalidad del comportamiento humano, tanto a nivel individual como colectivo, era el caballo de batalla de Fromm, y la búsqueda de una explicación, el acicate principal de su intento de síntesis entre Freud y Marx.[23] Las dimensiones sociales del problema, desbordando el marco de la estricta conducta individual, se hacían patentes por las pautas de actuación seguidas por la sociedad en su conjunto, o por las diferentes clases sociales. Más en concreto, la cuestión de la irracionalidad social, desde una perspectiva marxista, presentaba un perfil muy definido: cómo explicar el comportamiento de la clase obrera, en especial del proletariado alemán no sólo cuando se sumó durante la guerra del 14 a la vorágine bélica y nacionalista -dejando de lado el tan invocado internacionalismo proletario-, sino también después, tanto durante los acontecimientos revolucionarios de 1919 -en los que acabó adoptando una posición claudicante-, como más tarde en la agitada vida de la República de Weimar -a lo largo de la cual permanecería paralizada ante el amenazador avance del nazismo-.¿Dónde estaba la "conciencia de clase" y dónde el proletariado como "sujeto revolucionario"?

El marxismo tradicional era incapaz de dar respuesta satisfactoria a esos interrogantes. Los hechos rompían los rígidos esquemas de las interpretaciones del materialismo histórico al uso, caracterizadas por un determinismo economicista que impedía explicar el comportamiento de la clase obrera, irracional **al menos** en cuanto que iba contra lo que racionalmente podían entenderse como sus intereses de clase según las **condiciones objetivas** dadas. Remitirse vagamente a la "falsa conciencia", apelar sin más a lo que los obreros **debieran** haber hecho, decir -desde las filas comunistas- que secundaban la política claudicante del SPD, o hablar del efecto corruptor e hipnotizador del fascismo, era insuficiente, pues justamente de todo ello era

---

22 El capítulo primero de la monografía ya citada de A. CAPARROS, El carácter social según E. Fromm, presenta un análisis detallado del intento frommiano de síntesis freudomarxista realizado sobre todo en base a una exégesis exhaustiva de los artículos "El dogma de Cristo" y "Método y función de una psicología social analítica". Nuestro enfoque diverge totalmente del planteamiento de Caparrós, a nuestro juicio bastante sesgado y unilateral. Su estudio pretende demostrar que el pensamiento de Fromm es desde el principio un pensamiento "ideologizado" y que deriva paulatinamente hacia una posición irracionalista (tesis ya sostenida en M. TORRES: El irracionalismo en Erich Fromm, Ed. Pax, México, 1960 y J. H. SCHAAR: El miedo a la autoridad. Las perspectivas de Erich Fromm, Ed. Herrero Hermanos, México, 1966), opinión que no compartimos en absoluto por entrañar una distorsión notable del pensamiento frommiano.

23 Es el problema que Fromm sitúa expresamente en primer plano en su artículo "Politik und Psychoanalyse", aparecido en Psychoanalytische Bewegung,3 (1931),pp.440-447 (I,31-36) en el que aborda la elaboración teórica de su proyecto de síntesis, una vez que ha puesto a prueba su capacidad explicativa de ciertos fenómenos sociopsicológicos en otros escritos previos como "El dogma de Cristo", "Der Staat als Erzieher" y "Zur Psychologie des Verbrechers". M.JAY señala cómo este artículo de Fromm provocó una discusión considerable en los círculos analíticos (cf. Ob cit., p. 159).

de lo que había que dar cuenta indagando el **porqué**[24]. La concepción mecanicista acerca de las relaciones entre infraestructura y superestructura -que no pasaba de afirmar que la primera determina a la segunda indefectiblemente-, imperante tanto en la versión reformista de la socialdemocracia como en la activista del leninismo, estaba a la raíz de los insuficientes análisis y errados pronósticos de la izquierda marxista. Lo que ocurría en ambos casos -y así lo percibió Fromm desde el principio- es que se prescindía de los hombres concretos involucrados en los procesos sociales[25].

Era este olvido del **factor subjetivo**, frente a las llamadas **condiciones objetivas**, lo que ponía en jaque a la interpretación mecanicista de la determinación infraestructural de la superestructura ideológica:ésta era más resistente de lo que se pensaba. El desarrollo de las condiciones objetivas no llevaba aparejado sin más el cambio de conciencia o un reforzamiento de la conciencia de clase;y no sólo eso, sino que además retroactuaba sobre el mismo nivel infraestructural con unos efectos no previstos: la actuación de la mayoría de la clase obrera, condicionada por el lastre ideológico burgués del que no se había liberado, venía a reforzar una situación de las relaciones de producción que ya no se correspondía con lo que cabía esperar del desarrollo de las fuerzas productivas. Se hacía patente así que en torno al **factor subjetivo** se abría un inmenso "agujero negro"[26] en la teoría del materialismo histórico: faltaba una explicación adecuada acerca de cómo se generan, por qué se mantienen y cómo funcionan las ideologías en el proceso social. Este era **el problema no resuelto** en la crítica ideológica, y para cubrir esa **laguna** sólo había un camino: volver la mirada al psiquismo humano y a su dinámica y ver cómo interactúa con la dinámica socioeconómica[27]. En el terreno de la psicología parecía, pues, tener que hallarse el **eslabón perdido** para la intelección dialéctica de la relación entre base económica y superestructura ideológica. Es más, para Fromm, el psicoanálilsis freudiano era el mejor candidato para llenar esa laguna, la psicología crítica que el materialismo histórico necesitaba. Así lo sostenía rotundamente en "Método y función de un psicología social analítica" (1932), uno de los textos fundamentales de esta "etapa frankfurtiana" de Fromm:

> "El materialismo histórico exige una psicología, es decir, una ciencia de la estructura psíquica del hombre;y el psicoanálisis es la primera disciplina que proporciona una psicología que el materialismo histórico pueda usar

---

24 Reich, en su obra de 1933, Massenpsychologie des Faschismus, presentaría un buen elenco de esas explicaciones insuficientes.

25 Muy indicativo de cuál era la apreciación de Fromm a este respecto es su comentario sobre el slogan publicitario que en 1918 aparecía en la prensa y en los carteles propagandísticos de Alemania: "El socialismo está en marcha" ("Der Sozialismus ist auf dem Marsch"). "En esta fórmula -decía Fromm- los hombres quedan eliminados en su condición de sujetos activos de la vida política, **el** socialismo se convierte en sujeto, él es el que se encuentra en marcha, presentándose el curso de los acontecimientos bajo el signo de la inconmensurabilidad (Unabsehrbarkeit) de un proceso supraindividual, de manera que los individuos sólo tendrían que someterse a él" ("Zum Gefühl der Ohnmacht", en ZfS, 6 (1937), p.116 (I,205,n.1)).

26 Cf. J. TABERNER y C. ROJAS: Ob. cit.,pp.46 ss.

27 En "Politik und Psychoanalyse" afirmaba Fromm que si el materialismo histórico ha señalado la dependencia no sólo de los fenómenos sociales y políticos, sino también de los ideológicos, respecto de las condiciones económicas, la cuestión pendiente -así reconocida por Engels en su carta a Mehring del 14 de Julio de 1843, citada por Fromm- era la relativa al modo y manera como se originan las concepciones ideológicas a partir de la base económica. En este punto, insistía Fromm, es donde puede **insertarse** la tarea investigadora del psicoanálisis, expresión que delata claramente por dónde iba a ir su síntesis: integración del psicoanálisis en el marco del materialismo histórico, dado el "importante servicio" que el primero puede prestar a la sociología (cf. Art. cit.,pp.444-445 (I,34)).

realmente"[28].

Fromm insistía además en que si Marx y Engels mostraron la dependencia de los procesos ideológicos respecto de la infraestructura económica, por no tener a su disposición una psicología satisfactoria -"materialista científica"[29]- no pudieron explicar **cómo** se establece de hecho esa correlación, dejando así un hueco en su teoría que se ahondaba aún más en esos casos en que la ideología no se correspondía con lo que desde una apreciación racional serían los intereses de clase. Ahora el psicoanálisis propercionaba esa psicología, pudiendo realizar una **contribución (Ergänzung)** de crucial importancia para el materialismo histórico al mostrar la génesis e índole de las ideologías; podía mostrar que las ideologías son producto de determinados deseos, impulsos instintivos, intereses, necesidades, los cuales, inconscientes en su mayor parte, aparecen como "racionalizaciones" en forma de ideología; podía mostrar, por una parte, que esos impulsos se desarrollan sobre la base de pulsiones (**Triebe**) biológicamente condicionadas, pero que, por otra, son modeladas en su intensidad y contenido por la situación socioeconómica del individuo y de la clase social a la que pertenece [30]. Se trataba, desde la óptica de Fromm, de complementar al materialismo histórico en consonancia con la afirmación marxiana de que los hombres son los "productores" de sus propias ideologías, señalando por dónde transcurre la mediación entre la situación real en que viven y sus concepciones ideológicas:"El psicoanálisis puede mostrar cómo la situación económica se convierte en ideología por la vía de los impulsos del hombre"[31], como también -añadía Fromm- puede indicar de qué manera las ideologías son socialmente efectivas, dependiendo su incidencia social de su contenido inconsciente, consonante con ciertas tendencias pulsionales comunes a los miembros de una sociedad o de una clase determinada [32].

Espoleado, pues, en concreto, por la problemática de la ideología, en la que quedaba condensada la cuestión de la irracionalidad social, al proyecto de síntesis de Fromm apuntaba a la **articulación** de psicoanálisis y materialismo histórico por la vía de **integrar** al primero en el marco teórico constituído por el segundo. Queda por ver que en dicha articulación hay una verdadera tarea de **síntesis**, que tras la remoción de los obstáculos que la impiden, se abre camino a través de una psicología social analítica como **mediación** indispensable. Sentando las bases teóricas, estableciendo los principios metodológicos y perfilando los objetivos de tal psicología social, Fromm podrá aunar a Marx y Freud de tal manera que, apoyándose en ellos, encuentre un cauce idóneo para el despliegue de su pretensión crítica y su intención utópica.

---

28 "Método y función de una psicología analítica", en CP,190 (I,51).

29 Cf. Ib.,186 (I, 49).

30 Cf. Ib.,191 (I,51).

31 Ib.

32 Con este enfoque dialéctico, al subrayar la retroactuación de las ideologías sobre la realidad socioeconómica, Fromm apunta a una consideración de lo superestructural que cuestiona radicalmente al punto de vista economicista.

2.2.3. Remoción de obstáculos desde el terreno común al psicoanálisis y al materialismo histórico.

Fromm sostuvo desde el principio[33] que la psicología y la sociología, si bien cada una tiene como disciplina su objeto y métodos propios, no pueden permanecer ajenas la una a la otra. Si ambas se ignoran mutuamente caen en posturas reduccionistas deformantes de la realidad, pues no existe ningún "Robinson Crusoe psicológico"[34], ni tampoco es **la** "sociedad" como tal, abstractamente, la protagonista de los hechos sociales. Frente a las concepciones psicologistas, insistía Fromm en que el individuo, el hombre concreto, sólo existe en realidad como hombre socializado, para el que el entorno, las condiciones de vida y sus relaciones con los otros desempeñan un papel decisivo en su desarrollo psíquico. Y frente a los reduccionismos sociologistas, subraya que los fenómenos sociales no se pueden comprender prescindiendo de los individuos; la sociedad no es nada **sin** los hombres concretos que actúan, piensan y sienten. Psicología y sociología necesitan, por tanto, mediarse mutuamente , dado el entrelazamiento de ambas por el mismo objeto de cada una, los fenómenos psíquicos y los fenómenos sociales respectivamente. La mediación viene exigida porque en el desarrollo psíquico del hombre lo social es determinante, y en los procesos sociales es igualmente un factor determinante -y no menos relevante que otros- el "aparato psíquico del hombre". Por ello afirmaba Fromm con vigor que "la tesis de que la psicología sólo estudia al individuo, en tanto que la sociología sólo trata de la 'sociedad', es falsa. Pues así como la psicología siempre estudia al individuo socializado, así la sociología analiza siempre a un grupo de individuos cuya estructura y mecanismos psíquicos es preciso tener en cuenta"[35].

Sobre este terreno común del hombre socializado, la síntesis entre la teoría psicoanalítica y el materialismo histórico como teoría de la sociedad -que eran respectivamente la psicología y la sociología en las que Fromm pensaba[36]- no era ningún intento de mediación "contra natura". Es más, Fromm subrayaba reiteradamente que tanto los planteamientos de Freud como los de Marx posibilitaban y exigían la articulación del psicoanálisis con la sociología en el primer caso, y la del materialismo histórico con la psicología en el segundo. Freud reconocía que la psicología individual no puede prescindir de lo social - el "aparato psíquico" del individuo se configura a través de los relaciones con los otros, en especial por las relaciones del niño con su entorno familiar- e incluso abordó desde el punto de vista psicoanalítico el estudio de fenómenos socioculturales para indagar los motivos subyacentes al comportamiento

---

33 Véase "Psychoanalyse und Soziologie", art. cit., pp.268-269 (I,3-4).

34 Esta expresión era utilizada frecuentemente por Fromm en esos años para aludir a la concepción abstracta e individualista de un "homo psychologicus" aislado.

35 "Método y función...", en CP,172 (I,40).

36 Es importante hacer notar que Fromm al plantearse la síntesis se refiere siempre al "materialismo histórico" o a la "teoría de Marx", Es decir, habla de integración del psicoanálisis en el materialismo histórico, de contribución o, más tarde, de aplicación del psicoanálisis a la teoría de Marx. No habla de integración de psicoanálisis en el **marxismo**, puesto que se trata de una empresa teórica, y el marxismo para Fromm no es **solamente** teoría, sino que incluye la dimensión praxeológica. Puede decirse que para Fromm el materialismo histórico es el **núcleo teórico** del marxismo, y que, incluso en esta primera etapa, suele reservar el término "marxismo" para cuando además de a la teoría de Marx se refiere también a su proyecto de transformación social -apoyado por la teoría pero distinto de ésta-, y a su perspectiva ético-utópica.(Cf. "La teoría del Derecho Materno" (1934), en CP, 164 (I,108)).

colectivo [37]. Marx, por su parte, señalaba la dependencia de los fenómenos sociales, políticos e ideológicos respecto de las condiciones económicas, pero insistiendo a la vez en que el protagonista de la historia es el hombre concreto, real -"la Historia no hace nada"-, pues si las condiciones económicas determinan las realizaciones humanas, tales condiciones también son resultado del obrar del hombre y no anulan su condición de sujeto activo del proceso social. Por tanto, insistía Fromm, también el materialismo histórico estaba abierto a la psicología. La teoría marxiana de la sociedad y su concepción de la historia reclamaba esclarecer la dinámica y estructura de ese factor socialmente relevante que es el psiquismo humano, desarrollando para ello los "presupuestos psicológicos" implícitos en ellas[38].

Así, pues, ni el psicoanálisis estaba cerrado a la perspectiva sociológica, ni el materialismo histórico a la psicológica, conclusión sobre la que Fromm daba un paso más para decir no sólo que el psicoanálisis era la psicología que el materialismo histórico necesitaba, sino también que éste era la teoría de la sociedad con mayor afinidad con los presupuestos de la teoría psicoanalítica. De esta manera la mediación entre ambos se perfilaba no sólo como posible, sino incluso como necesaria, pues las dos teorías la demandaban "desde dentro", el materialismo histórico desde sus "presupuestos psicológicos" y la teoría psicoanalítica desde sus "presupuestos sociológicos". Se puede decir, por tanto, que la conjunción de psicoanálisis y materialismo histórico respondía a una **"necesidad epistemológica"** que respaldaba la **necesidad histórica** de aunarlos para abordar la cuestión de la irracionalidad creciente de la sociedad contemporánea, y en especial la problemática en torno a la superestructura ideológica, en la cual la interacción de dinamismo psicológico y dinamismo social concitaba a ambos. Si la mediación era posible, necesaria y urgente, había que traspasar el umbral en que Marx y Freud se quedaron y salvar las distancias que les separaban, acrecentadas por sus respectivos seguidores.

Si Fromm postulaba que el psicoanálisis era la teoría psicológica que el materialismo histórico necesitaba, y éste la teoría de la sociedad con la que aquél encontraba más puntos de contacto, no dejaba de reconocer que entre ellos parecía darse un profundo antagonismo [39]. Ahora bien, para él, bajo ningún concepto se trataba de un antagonismo insuperable. Si así se presentaba era debido a la acentuación unilateral y exclusiva -reduccionista- de los respectivos enfoques, unida al no reconocimiento de las limitaciones ya de Freud, ya de Marx, a lo que había que sumar el cúmulo de malentendidos ya apuntados anteriormente, que impedían afrontar las verdaderas e innegables dificultades teóricas. Por todo ello, el trabajo de la síntesis se abría para Fromm con la tarea previa de remoción de todo aquello que la obstruía, lo cual no sólo exigía una posición antidogmática y antirreduccionista, sino también una clara toma de partido en el **conflicto de las interpretaciones**, tanto en el campo psicoanalítico como en el marxista.

Para hacer viable la síntesis había que romper brecha en ambas direcciones. Por el lado de la teoría psicoanalítica había que combatir el reduccionismo psicologista que la hacía derivar hacia una psicología individualista que de

---

37 Cf. "Psychoanalyse und Soziologie" art.cit.,pp.269-270 (I,4-5). Fromm se remite a textos freudianos de Psicología de grupo y análisis del yo y de El Porvenir de una ilusión. (Cf."Método y función...", en CP,171-174 (I,39-41)).

38 Cf. "Psychoanalyse und Soziologie", art. cit.,p.269 (I,4); "Politik und Psychoanalyse", art. cit.,p.444, (I,34); "Método y función...", en CP, 188-189 (I,49-50), páginas en las que Fromm recoge textos de **la Ideología alemana** que inciden en este punto.

39 Cf. "Método y función...",en CP, 172 (I,41).

hecho prescindía de lo social. Si ciertamente la teoría y la praxis psicoanalíticas estaban centradas en la psique individual, tal reduccionismo era, a los ojos de Fromm, incoherente con ese presupuesto básico que era la consideración del individuo como "hombre socializado". Por el lado del materialismo histórico, el principal escollo era el reduccionismo sociologista y el determinismo economicista que llevaban a prescindir del hombre como sujeto activo y de lo psicológico como factor también determinante de los procesos sociales. Asumiendo la teoría de la sociedad de Marx, Fromm abogaba por una interpretación de ella de signo contrario, es decir, en la que ni el individuo se viera anulado ni la dimensión psicológica marginada, tratando de hacer ver que tal interpretación era más coherente con el pensamiento marxiano. La cuestión radicaba para Fromm en que aceptar la dependencia de los procesos sociopolíticos y de la superestructura ideológica respecto de las condiciones económicas no significaba sostener que lo económico fuera la **único** importante[40].

Con todo, dadas las preocupaciones básicas de Fromm, su posición intelectual y su opción ético-política, la remoción de obstáculos por él emprendida estaba más encaminada a eliminar los recelos que existían en el campo marxista frente al psicoanálisis, que a combatir el rechazo del marxismo entre los psicoanalistas. Se puede decir que la pretensión concreta de Fromm era que el pensamiento marxista acogiera al psicoanálisis, y no que los psicoanalistas hicieran un tanto de lo mismo con el materialismo histórico y no porque ello no fuera necesario -Fromm estaba convencido de que para el psicoanálisis era necesario asumir el materialismo histórico-, sino porque la ideología y la posición de clase de los psicoanalistas en general les bloqueaban para un acercamiento fructífero al marxismo y al materialismo histórico como su núcleo teórico[41].

Así, pues, Fromm, dirigiéndose prioritariamente a los marxistas, tenía sobre todo a la vista que entre éstos el psicoanálisis era tachado no sólo de individualista, sino también de ser una psicología idealista, biologicista y "burguesa". Su primer objetivo era mostrar lo infundado de tales acusaciones respecto de la **teoría** psicoanalítica, haciendo ver que **de suyo** era todo lo contrario: una psicología materialista, de carácter histórico-social y crítica, por lo que no había razón alguna para cerrarse a la articulación de la teoría de la sociedad de Marx -materialista, histórica y crítico-revolucionaria- con la teoría psicoanalítica, dada la estrecha afinidad entre ellas.

Naturalmente, Fromm no negaba que el psicoanálisis, en las formulaciones teóricas y en la práctica de otros analistas, no cayera en posiciones idealistas, biologicistas o "burguesas", sino que venía a argumentar que si así ocurría no era desde luego por ninguna necesidad intrínseca a la teoría misma. De esta forma, Fromm argumentaba en base a la distinción entre la teoría psicoanalítica propiamente dicha y las diversas interpretaciones que se daban de ella, a las que obviamente contraponía la suya[42]. Igualmente, y por lo que se refería al mismo Freud, Fromm se vio obligado a establecer una diferencia-

---

40 Cf. Ib., 192 (I, 52). La interpretación antieconomicista de Fromm le situaba desde el comienzo en la línea de lo que se ha entendido como **marxismo humanista**, posición que Fromm sostendrá toda su vida con su insistencia expresa en el humanismo de Marx.

41 Los conflictos de Reich y después del mismo Fromm con las sociedades psicoanalíticas conformarían este punto. Podría decirse lo mismo en sentido contrario, aduciendo la expulsión de Reich del PC austríaco y el nulo eco de la síntesis freudomarxista en el marxismo oficial. Pero el caso es que fuera de los ámbitos partidistas dominados por el dogmatismo de la ortodoxia, la síntesis frommiana sí encontró alguna acogida en el campo marxista, como lo muestra al menos el caso de la Escuela de Frankfurt. En este sentido Fromm no trabajó en vano.

42 Cf. Ib.,180-181 (I,45).

ción entre sus "descubrimientos", recogidos en su teoría con explicaciones contrastadas con la realidad, y lo que es metapsicología o especulación no suficientemente contrastada, para aceptar los primeros como aportaciones fundamentales del freudismo y recusar lo segundo como algo accesorio, cuando no obstaculizante para el desarrollo de la misma teoría psicoanalítica[43].

Desde el trasfondo de estos criterios hermeneúticos, emprendió Fromm su "defensa" del psicoanálisis, a la vez que iba fijando su propia posición en el campo psicoanalítico. Se puede decir que ese marxista **sui generis** que era Fromm, psicoanalista de profesión, estaba más atento al "espíritu" de Freud que a la "letra" de todos sus textos. No le preocupaba en absoluto la cuestión de la ortodoxia,como tampoco pretendía expresamente quebrantar ortodoxia alguna, pues no veía la teoría psicoanalítica como un **corpus** doctrinal sometido al principio de autoridad.

En cuanto al psicoanálisis como psicología materialista Fromm aportaba razones de muy diversa índole[44]. En primer lugar, Fromm partía de considerar al psicoanálisis como **ciencia natural** (**Naturwissenschaft**), que era como el mismo Freud lo proponía. Se trataba de una ciencia materialista para la cual los impulsos y necesidades instintivas, arraigados en pulsiones o "instintos" (**Triebe**) -de autoconservación y sexual- de base fisiológica, aunque no **directamente** observable, eran el motor de la conducta humana. Así, pues, Fromm apoyándose en la base fisiológica de los pulsiones, presentaba al psicoanálisis como ciencia que respondía a un "materialismo ontológico". Sin embargo, no era ese el carácter materialista que más interesaba destacar a Fromm. Mucha mayor importancia revestía para él el carácter materialista del psicoanálisis en otro sentido distinto que permitía considerarlo como antiidealista y que lo situaba en la misma órbita del materialismo histórico: El psicoanálisis era materialista por concebir la actividad consciente del hombre como un pequeño sector de su vida psíquica, de manera que muchos impulsos decisivos de su conducta son inconscientes. La valoración psicoanalítica de la conciencia (Bewusstsein) no parte de "ideas", sino de las "fuerzas ocultas" que la condicionan e impulsan, y esto era para Fromm lo **fundamental** que hacía del psicoanálisis una ciencia materialista como el materialismo histórico . La diferencia estaría en que para el psicoanálisis tales fuerzas radicarían en los impulsos instintivos -lo que conectaba con lo apuntado antes- mientras que para el materialismo histórico la conciencia era vista como expresión de la existencia social[45].

Frente a la descalificación del psicoanálisis como biologicista, Fromm sacaba

---

43 Fromm consideraba ya dentro de ese último apartado todo lo relativo al "instinto de muerte", planteamiento freudiano que él **nunca** aceptó. Por lo demás, esta diferenciación respecto al mismo Freud que Fromm barajó desde el comienzo (cf. DC,16 (VI,18); "Método y función...", en CP,167, n.1 ..., 37,n.2), irá cobrando cada vez más importancia en su obra a medida que avance hacia posiciones más claramente revisionistas.

44 Cf. "Método y función...", en CP,166-167 y 172-173 (I,37 y 41).

45 Es clara la primacía otorgada por Fromm a la determinación de la conciencia por fuerzas ajenas a ellas para subrayar el materialismo del psicoanálisis. De hecho, la apelación a ese "materialismo ontológico" o "cuasi-ontológico" -por lo demás común a la autoconcepción decimonónica de la ciencia- del psicoanálisis como "ciencia natural" no aparecerá más en la obra de Fromm después de ser consignada en "Método y función de una psicología social analítica". Es más, posteriormente Fromm criticará duramente el "materialismo mecanicista" de Freud, éste que entonces aún dejaba a salvo, entre otras cosas porque le servía para zanjar los problemas que la metapsicología freudiana podía plantear a una perspectiva presuntamente materialista. Tales puntos de vista freudianos serían extralimitaciones del mismo Freud que, siendo de carácter especulativo, no casaban con su materialismo. Fromm, en el mencionado artículo, no cayó en la cuenta de que tal materialismo ontológico no era menos especulativo que la metapsicología, y que hacía proclive el psicoanálisis al reduccionismo biologicista, como bien pondrá él mismo de relieve después.

a relucir su carácter "histórico" y su atención a la realidad social, tanto en la teoría como en el método terapéutico[46]. De la teoría, Fromm destacaba como **concepción clave** la **adaptación activa y pasiva** del aparato biológico, los instintos, a la realidad, la cual, para los hombres, es siempre **realidad social.** Los instintos son de base fisiológica, pero es la incidencia de los experiencias del individuo -su historia- sobre dicha base "heredada" lo que configura su estructura pulsional específica. Así, para Fromm, el rechazo del biologicismo no suponía ni mucho menos recusar lo biológico, sino tenerlo en cuenta como condicionante, pero condicionante que es modelado desde instancias socioculturales. Ello ocurre en virtud de la misma índole de las pulsiones humanas y del dinamismo que promueven, caracterizados por la interactuación del **principio de placer** y el **principio de realidad,** en la que el segundo modifica al primero. Dadas las características de la libido (energía inherente a la pulsión sexual) -postergabilidad, intercambiabilidad, capacidad de sustitución y de sublimación de los impulsos sexuales, que, reprimidos, se reubican en lo inconsciente-, el principio de realidad modula las demandas del principio de placer promoviendo así la configuración de la estructura psíquica del sujeto a través de su **adaptación pasiva** a las constricciones del entorno circundante, socialmente determinado. A su vez, esa estructura del individuo así establecida presiona sobre la realidad promoviendo su modificación, en cuanto que demanda (el principio de placer es regulado, pero no anulado por el de realidad) un **mínimo** de satisfacción a los impulsos libidinales, supuesta la satisfacción de los de autoconservación; tiene lugar así la **adaptación activa** de los impulsos a la realidad[47].

Desde esta teoría, el **método** psicoanalítico para la terapia individual también es "histórico-social", en cuanto que sigue la "biografía" de un individuo en medio de su entorno -sobre todo el familiar de su primera infancia- para entender su estructura pulsional mediante la comprensión de la "historia de su vida", de lo que ha sido su "destino vital" (Lebensschicksal) -así como el materialismo histórico atiende a la historia de una formación social para indagar también su "destino vital" colectivamente configurado a través de la dialéctica de condiciones objetivas y subjetivas[48].

Por último, respecto a que el psicoanálisis es una psicología crítica, Fromm hacía hincapié -apoyándose en lo expuesto antes- en que el descubrimiento de la determinación inconsciente de la conciencia permitía al psicoanálisis emprender la **crítica de las ideologías**, desenmascarándolas como expresión y racionalización -bajo el influjo del principio de realidad- de deseos y necesidades arraigados en los instintos, en especial los vinculados a la libido[49].

Coincidiendo el psicoanálisis con el materialismo histórico en un punto tan fundamental como la afirmación antiidealista de la determinación de la conciencia -"ambas teorías, decía Fromm, han arrojado a la conciencia de su

---

46 Cf. Ib.,167-170 (I, 38-39).

47 Cf. Ib.,174 (I, 42).

48 El concepto de "destino vital" (Lebensschisksal) es una noción básica para Fromm, usada por él con frecuencia y que le servía para establecer una **analogía formal** entre el método psicoanalítico y el método del materialismo histórico, la cual jugaba a favor de la articulación de ambos.

49 Cf. Ib., 166 y 171 (I, 37 y 39). En este punto Fromm hacía una importante matización al señalar el límite con que topaba la actitud crítica de Freud y los psicoanalistas en general: su aceptación acrítica de la sociedad burguesa-capitalista como la sociedad "normal", lo que les llevaba a generalizar injustificadamente sus rasgos como característica de toda sociedad. La carencia de una perspectiva sociológica idónea no era ajena a la extracción social burguesa de los psicoanalistas y sus pacientes (cf. Ib.,176-177 (I, 43).

trono, desde el que parecía dirigir las acciones de los hombres e interpretar sus sentimientos"[50]- parecía no haber motivo ya para mantener un rechazo frontal hacia la teoría psicoanalítica **como tal**. Sin embargo, aun reconociendo la coincidencia, se seguía sosteniendo la oposición entre las dos teorías, aduciendo que Marx y Freud presentaban alternativas excluyentes a la hora de precisar cuáles eran los factores determinantes de la conciencia[51]. Para Fromm, tal planteamiento dilemático se debía a una "concepción vulgar" de ambas teorías, que malinterpretaba y trivializaba tanto a Freud como a Marx, pensando que para el primero lo determinante de la acción y sentimientos de los hombres es exclusivamente el instinto sexual, y que para el segundo, lo es el interés económico, la codicia. Puestas así las cosas, había que decidirse por uno u otro, lo que era para Fromm una falsa alternativa en la que se olvidaba: Primero, que Freud, además de la sexualidad -más amplia que la genitalidad-, hablaba del instinto de antoconservación (pulsiones del yo), al que atribuía también un papel decisivo puesto que el principio de realidad no se podía desligar de él; y que el psicoanálisis entendía la estructura pulsional partiendo del efecto modelador del entorno sobre las pulsiones en la trayectoria vital del individuo. Y segundo, que Marx había construido una teoría de la sociedad y no una teoría psicológica, por lo que se hacía una interpretación banal del materialismo histórico si se hacía de él una "psicología economicista"; Marx había considerado lo económico como un **condicionamiento objetivo** de las realizaciones humanas, y no como motivo psicológico[52].

Con todo, sin llegar a plantear las cosas en términos de alternativas excluyentes, la "psicologización" del marxismo era vista por Fromm como un último obstáculo para una síntesis fructífera con el psicoanálisis. Se trataba de un error del que no se habían librado renombrados teóricos del marxismo, como era el caso de Bernstein o Kautsky, en su intento de cubrir el hueco que suponía en el materialismo histórico la falta de una psicología adecuada. Fromm reconocía que, ciertamente, había sido mérito de los dos autores mencionados haberse anticipado a reconocer esa carencia del materialismo histórico, pero que en cambio, no habían acertado al intentar compensarla introduciendo la cuña de una psicología individual puramente idealista, que en vez de enriquecer y completar la teoría marxiana suponía para ella en elemento distorsionador[53].

---

50 "Politik und Psychoanalyse", art. cit.,p.442 6 (I, 32).

51 Cf. "Método y función...", en CP,173 (I, 41).

52 Cf. "Politik und Psychoanalyse",art. cit.,p.443 (I, 33); "Método y función...",en CP,182 (I,46-47). En el primero de estos artículos, Fromm cita el caso de Russell como ejemplo de esta postura, apoyándose en su punto de vista sobre la incompatibilidad entre psicoanálisis y materialismo histórico expuesto en el prólogo a su escrito "**Why is Psychoanalysis Popular?**" (1927).

53 De Bernstein, y atendiendo a su obra Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie (Stuttgart, 1899), criticaba Fromm su proclividad a equiparar la base económica como fuerza determinante de los movimientos históricos con los "motivos económicos", aunque matizaba que éstos no serían los únicos en juego (cf. "Método y función...", en CP,184, y n.15 (I,47)).

Respecto a Kautsky, señalaba Fromm que en su obra Der historische Materialismus (Berlín, 1927) comenzaba recusando la interpretación psicologista del mismo, mas para reclamar después una psicología idealista al suponer la existencia de un "instinto social" innato que, según su fuerza o debilidad, explicaría la tendencia del hombre hacia el bien o hacia el mal. En opinión de Fromm, lo que hacía Kautsky al apelar a tal instinto originario era expresar de otro modo lo que la ética idealista presentaba como principio moral innato (cf. "Método y función...", en CP,184, n. 16 y 192, n.27 (I,48,n.10 y 53 n.16); véase también DC,56, n.36 (VI, 39,n.3)).

Una posición más tosca que la de Bernstein o Kautsky venía dada por la interpretación psicologista de Marx hecha por Hendrik de Man en Zur Psychologie des Sozialismus (Jena, 1927), sosteniendo sin más que para Marx lo que produce el progreso social son los intereses económicos

2.2.4. La Psicología Social analítica como mediación. La noción clave de "estructura libidinal de la sociedad".

Ni la vía reduccionista, ni el camino fácil de la mera yuxtaposición o de la incorporación inmediata eran cauces idóneos para lograr la síntesis entre las teorías de Marx y Freud. Era necesario abrir paso a una adecuada **mediación** entre ellas que, partiendo de la zona de intersección constituída por la determinación de la conciencia, permitiera articularlas sin anular sus irrenunciables diferencias como teoría de la sociedad y teoría psicológica, respectivamente. La **psicología social analítica** propuesta por Fromm aspiraba a desempeñar eficazmente esa función mediadora, apoyándose en los **nexos concretos**, tanto metodológicos como de contenido, entre la teoría psicoanalítica y el materialismo histórico[54].

Así, pues, no se trataba simplemente de establecer eclécticamente una nueva disciplina en un hipotético lugar intermedio entre ellos, sino que tal psicología social analítica pretendía ser el instrumento para la **mediación dialéctica** entre las dos teorías de cara a una **teoría global del hombre y la sociedad** -que en la perspectiva de Fromm se identificaba con la "teoría crítica" que se fraguaba en el Instituto de Investigación Social-. La viabilidad del proyecto frommiano de una psicología social analítica **materialista** -Fromm se distancia expresamente de los esbozos de Psicología social de otros psicoanalistas, incluido el mismo Freud[55]- dependía de su acierto al fijar los **objetivos** y **método** de tal psicología social, al establecer sus **bases teóricas** -que inevitablemente, en esta tarea mediadora, configurarían el entramado inicial de la **teoría global** pretendida-, y al afrontar el **problema epistemológico** que la mediación dialéctica entre teoría freudiana y materialismo histórico planteaba.

2.2.4.1. El problema epistemológico.

---

en cuanto motivaciones del hombre. Ante ella, subrayaba Fromm que la idea del "impulso adquisitivo" como motivo básico de la conducta, determinante además de la marcha de la historia, procedía del pensamiento liberal-burgués y se volvía contra los que la introducían de contrabando en el materialismo histórico, en cuanto que podía utilizarse como "argumento psicológico" contra la posibilidad de realización del socialismo (cf. "Método y función...", en CP,183-185 (I,47-49)). Dicho sea de paso, H. de Man intentó ganarse las simpatías de los componentes de la "Escuela de Frankfurt" pero sin éxito alguno debido al irracionalismo que éstos detectaban en sus planteamientos, que de hecho acabarían próximos al nacional-socialismo (cf. M. JAY, Ob.cit., p.153).

A diferencia de sus críticas respecto a los autores mencionados, Fromm manifestaba sus simpatías por Bujarin, de quien pensaba que en su Theorie des historischen Materialismus (Hamburg, 1922) hacía un planteamiento correcto del problema de la relación entre psicología y materialismo histórico -atendiendo concretamente a la relación entre psicología de clase e intereses de clase y a su repercusión en los procesos ideológicos-, pero que, no obstante, tampoco pudo resolverlo satisfactoriamente por carecer -como era el caso del mismo Marx- de una psicología adecuada (cf.Ib.,193, n.27 (I,53, n.17)).

Por último, la interpretación psicologista del materialismo histórico será para Fromm una tergiversación muy difundida que se puede seguir constatando en épocas posteriores. Como ejemplo de ello cita -en la reedición que hace de estos artículos suyos en 1970- a R. TUCKER: Philosophy and Myth in Karl Marx (Cambridge University Press, 1961), criticando incluso algunas traducciones de Marx de este autor que inducen a error en esa línea de la "psicologización" (cf."Método y función...",en CP,187,n.21).

54 El proyecto teórico de Fromm respondía ciertamente a lo que TABERNER y ROJAS observan acerca de lo que era exigencia ineludible de cara a la síntesis freudomarxista: "Estas semejanzas (entre psicoanálisis y marxismo) de ningún modo subsanan la diferencias (...). No basta constatar paralelismos generales o metodológicos. Es preciso descubrir o establecer nexos concretos de doctrina sobre los cuales edificar la síntesis o al menos tener la seguridad de que hay alguna estrategia posible para establecer la mediación" (Ob.cit., p.55).

55 Cf. "Método y función...",en CP,180,n.12 (I,45, n.7).

El **problema epistemológico** venía dado por el hecho de encontrarse Fromm ante dos concepciones teóricas que reivindicaban para sí el carácter de científicas y que además pretendían ofrecer una visión global de la realidad humana, radicando ahí el problema, pues en cuanto "saberes" totalizantes se excluían mutuamente -como ya quedó apuntado páginas atrás-. Ante esa tesitura, sólo quedaba una solución que permitiera a Fromm articular teoría psicoanalítica y materialismo histórico: Propugnar una neta **diferencia** entre ellos en lo que se refiere al **nivel epistemológico** en que se ubicaban, para así poder asumir ambos simultáneamente. Aunque la posición de Fromm en aquellos años no estaba exenta de ambigüedades y zonas oscuras, sus afirmaciones fueron suficientemente claras como para dejar entrever sin lugar a dudas cuál era su valoración de la teoría de Marx y de la teoría de Freud en cuanto "saberes" de distinta índole.

En primer lugar, salta a la vista que Fromm **asumía** explícitamente el materialismo histórico como "concepción global" (Gesamtauffasung) del hombre y la sociedad, reconociéndole así un estatuto epistemológico que de ningún modo le hace compartir con la teoría psicoanalítica[56]. Tal "concepción global" o teoría de la "totalidad" social en su devenir histórico era el **núcleo teórico** del marxismo, apoyatura e instancia crítica de la praxis revolucionaria[57], pero como **teoría** sociológica tenía para Fromm un carácter científico que él no veía menoscabado por el hecho de que **en este caso** se fuera más allá del saber contrastable empíricamente, porque dicha "concepción global" levantada sobre él siempre tendría que atender al nivel de la contrastación empírica aunque la trascendiera y la orientara[58].

En segundo lugar, y por el contrario, la teoría psicoanalítica era válida para Fromm estrictamente como teoría científica, es decir, como saber empíricamente contrastado sobre la estructura y dinámica del psiquismo humano. Fromm asumía, pues, el psicoanálisis en cuanto teoría exclusivamente psicológica que, aun con supuestos e implicaciones sociológicas, quedaba circunscrita al nivel de saber empírico, cuyo punto de partida y a la vez ámbito preciso de aplicación era la terapia de las neurosis[59].

Se atenía así a la concepción freudiana del psicoanálisis como "ciencia

---

56 Cf. Ib.,190 (I, 50).

57 Ya quedo señalada anteriormente la diferencia con la que opera Fromm entre materialismo histórico y marxismo.

58 Se puede decir que para Fromm "ciencia" y "concepción global" no tenían por qué ser en principio denominaciones -y realidades- excluyentes. Es decir, la "concepción global" no tenía por qué ser necesariamente anticientífica, especulativa o, si se quiere, ideológica. Por el contrario, consideraba imprescindible la "concepción global" para llevar adelante adecuadamente la investigación empírica, punto en el que sintonizaba plenamente con la concepción de la teoría y la posición antipositivista de Horkheimer y los demás miembros del Instituto de Frankfurt.

En una de sus contribuciones a los Studien über Autorität und Familie realizados por el Instituto, en los que él se encargó de la parte sociopsicológica, Fromm subrayaba explícitamente que detrás de todas las operaciones empíricas debía haber una teoría global, refiriéndose con ello a la "Teoría crítica" de aquél primer período de la "Escuela de Frankfurt" (cf. "Geschichte und Methoden der Erhebungen",en M. HORKHEIMER (ed.): Schriften des Instituts für Sozialforschung, vol. V: Studien über Autorität und Familie, Ed. Félix Alcan, Paris,1936,pp.236-237 (III,229).

En este sentido, anos más tarde, en Beyond the Chains of Illusion, menciona Fromm como una constante de toda su obra el haber tenido presente siempre la necesidad de combinar la investigación empírica con la reflexión teórica (cf.BCI,9(IX,43)).

59 Cf. "La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social", en CP,201 (I, 59).

natural"[60], pero se distanciaba de Freud al rechazar lo que **de hecho** eran sus pretensiones respecto al psicoanálisis como concepción global. Es decir, no negaba que hubiera una concepción global psicoanalítica sostenida por Freud, lo que ocurría era que no la compartía, por considerarla ilegítima dado su carácter especulativo, es decir, sin base propiamente científica. Por ello había que distinguir lo que en Freud era teoría (sus "descubrimientos") y lo que eran opiniones metapsicológicas.

No obstante, la diferencia entre psicoanálisis y materialismo histórico parecía no quedar del todo suficientemente acentuada al insistir Fromm en que los dos son "ciencias materialistas"[61]. Sabemos que su objetivo era fundamentalmente facilitar con ello la aproximación mutua sobre la coincidencia en la determinación de la conciencia -"materialista" tiene aquí, por tanto, el sentido de "anti-idealista"-, por lo que la equiparación en este punto no anulaba la diferencia de nivel propugnada al considerar al materialismo histórico también como "concepción global". Si, con todo, se sigue percibiendo la postura de Fromm como ambigua es precisamente por lo que respecta a su punto de vista sobre el psicoanálisis, pues considerándolo "ciencia natural", le reconoce una función crítica respecto a las ideologías que parece indicar que ahí hay algo más que saber empírico. Pero de nuevo, sin violentar los textos frommianos, se puede afirmar su coherencia, pues, como veremos, sostenía que para que el psicoanálisis desarrollara su capacidad crítica **necesitaba** precisamente del materialismo histórico como concepción global en que quedar enmarcado.

Así, pues, sobre la base de esta **diferencia de nivel o de estatuto epistemológico** la tarea mediadora podía transcurrir en una dirección determinada, la única posible para Fromm: la **integración del psicoanálisis**, como saber científico, **dentro del marco proporcionado por el materialismo histórico.** Había, por tanto, por su parte, una opción prioritaria por Marx frente a Freud, opción que en último término venía exigida por el **cierre de la concepción global freudiana a toda perspectiva utópica**, mientras que, por el contrario, la de Marx abría dicha perspectiva. Para Fromm, además, la coherencia interna existente en el pensamiento de Marx entre los elementos teórico científicos y la condición de concepción global de su materialismo histórico, no la había en los planteamientos de Freud. No se podían, pues, desgajar esos elementos teórico-científicos de Marx para integrarlos en una concepción global -la freudiana- incompatible con ellos, mientras que sí era posible -y necesario- separar en Freud teoría y "concepción global" para integrar la primera en el materialismo histórico, recusando la segunda, estrategia que quedaría justificada además en Fromm por su crítica al carácter abstracto y ahistórico de la teoría freudiana de la sociedad.

El que Fromm optara por el materialismo histórico como "concepción global" no significaba que éste quedara inalterado. Por el contrario, si había de haber

---

60 Cf. "Método y función...",en CP,166 (I,37). Teniendo el término alemán "Wissenschaft" un sentido más amplio que el de ciencia estrictamente experimental, al hablar del psicoanálisis como "Naturwissenschaft", ese sentido que daba suficientemente acotado como para designar a un saber de base empírica. En este punto, Fromm seguía -como ya se indicó antes- la pretensión freudiana de ubicar el psicoanálisis entre las "ciencias naturales", contrapuestas a la "ciencias del espíritu" o a la filosofía. En la medida en que Fromm aceptaba **todavía** la teoría freudiana de la libido y, en general, su concepción de las pulsiones como instintos de base fisiológica, no cuestionaba dicha pretensión. Además -y esto es lo que tendría más importancia para Fromm- veía justificada tal denominación en cuanto que la teoría psicoanalítica era la sistematización de los datos recogidos en la **experiencia** de la praxis clínica.

(Sobre la pretensión freudiana respecto al psicoanálisis como ciencia, véase E. M. UREÑA: La teoría de la sociedad de Freud. Represión y liberación, Tecnos, Madrid,1977, pp. 67-73. Una interesante crítica del cientificismo de Freud -en la que se detectan notables coincidencias con la posición frommiana de madurez- la encontramos en J. HABERMAS: Conocimiento e interés, Taurus, Madrid,1982, pp. 245 ss.).

61 Cf. Ib.,172 (I,41).

verdadera mediación con el psicoanálisis, éste incidiría en la misma **teoría de la totalidad** en que había de inscribirse. En opinión de Fromm, esa incidencia -a través de la integración por vía de la **psicología social analítica**- tendría como primera consecuencia un refinamiento del método del mismo materialismo histórico como ciencia sociológica:

> "El uso del psicoanálisis en el materialismo histórico proporcionará un refinamiento del método, 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. Proporcionará, en especial, una comprensión total de cómo se producen las ideologías"[62].

Ese mismo refinamiento metodológico para abordar los problemas de la relación infra-superestructura se apoyaría a su vez en la aportación de la teoría psicoanalítica respecto a un punto fundamental: el desarrollo de la concepción antropológica a la que apuntaban ya los "presupuestos psicológicos" con que, según Fromm, contaba la teoría de la sociedad y la concepción de la historia de Marx:

> "El psicoanálisis puede enriquecer la concepción general del materialismo histórico en un punto concreto. Puede proporcionar un conocimiento más amplio de uno de los factores que actúan en el proceso (social): la naturaleza del hombre mismo"[63].

El conocimiento de la condición humana brindado por el psicoanálisis podía, pues, enriquecer decisivamente la antropología marxiana, y con ello contribuir a que el materialismo histórico encontrara el **eslabón perdido** que la faltaba en

---

62 Ib.,194 (I,54). Hay que señalar que en la traducción castellana de Paidós quedan trastocados algunos matices importantes de este texto en el original alemán: Fromm habla de "prognosis" (**Prognose**) de acontecimientos sociales futuros, y no de **predecir** futuros sucesos históricos, como igualmente habla de una "mayor seguridad" (**grössere Sicherkeit**) -en sentido comparativo, haciendo referencia a las erradas precisiones de la izquierda alemana- en la comprensión del curso histórico, no empleando el término **certeza** (Gewissheit), mucho más fuerte y que suena demasiado a una filosofía de la historia de corte determinista, de la cual Fromm permanecía alejado.

Por lo demás, en este texto se percibe claramente cómo Fromm había avanzado ya sus posiciones en relación a lo expuesto en el artículo "programático" de 1928, "Psychoanalyse und Soziologie". Allí, estando claro que se refería a la teoría de la sociedad de Marx, planteaba aún las cosas como "aplicación (**Anwendung**) del psicoanálisis a la sociología, y de la sociología al psicoanálisis. Sin embargo, ahora, rota la simetría a favor del materialismo histórico, plantea la "utilización", el "uso" (**Verwendung**) del psicoanálisis **por** el materialismo histórico, es decir, integración del psicoanálisis en al marco de éste para una mejor comprensión de los fenómenos psicosociales, en consonancia con la asunción de la teoría marxiana como "concepción global".

63 Ib.,190 (I,50). En el texto originario decía exactamente:
"Die Psychoanalyse kann die Gesamtauffassung des historischen Materialismus an einer ganz bestimmten stelle **bereichern, nämlich in der umfassenderen Kenntnis eines der im gesellschaftlichen Prozess wiksamen Faktoren, der Beschaffenheit des Menschen selbest, seiner "Natur"**. (Subrayado de Fromm).
Es interesante hacer notar que Fromm hablara de la "condición del hombre" (**Beschaffenheit des Menschen**), haciendo equivaler esa expresión a "naturaleza humana", equivalencia que mantendrá después cuando la temática de la **naturaleza humana** se convierta en concepto clave de su antropología. Con esa equivalencia y entrecomillando la palabra "naturaleza" Fromm subrayaba -como queda patente además por el contexto de las líneas citadas- que no se trataba de **mera** naturaleza biológica, sino de "naturaleza socializada", o "humanizada", en consonancia con la concepción marxiana. Por lo demás, este punto revela que las respectivas concepciones antropológicas de Marx y Freud son desde el principio para Fromm el punto focal de la lectura que hacía de ellos.

torno al **factor subjetivo**. El engarzamiento de la teoría psicológica freudiana con la concepción del hombre de Marx era, por tanto, decisivo como punto de apoyo teórico de la misma psicología social analítica como mediación.

2.2.4.2. Bases teóricas. Presupuestos psicoantropológicos y sociohistóricos.

La psicología social analítica que diseñaba Fromm tenía que sustentarse sobre bases firmes, constituídas a partir de los **nexos reales** entre el contenido de las dos teorías a mediar. Quedaría así instaurado un **primer nivel de síntesis** en el que la confluencia de Marx y Freud en puntos fundamentales relativos a la comprensión del hombre y la sociedad configuraría un conjunto de **presupuestos** (Voraussetzungen) que, esbozando las líneas generales de la teoría global a construir, habían de proporcionar a su vez **hipótesis de trabajo** que rigieran la investigación empírica llevada a cabo desde la psicología social analítica, con un método acorde, por lo demás, con las exigencias (**Anforderungen**) de la concepción materialista de la Historia[64].

Una vez más hay que hacer hincapié en que la determinación de la conciencia por fuerzas ajenas a ella era la **piedra angular** que permitía la mediación para la síntesis freudomarxista. Que Freud considerara que lo que condiciona a la conciencia son los impulsos psíquicos inconscientes y Marx, la existencia social del hombre, determinada por las condiciones económicas, no suponía -en opinión de Fromm- ningún obstáculo para articular sus respectivos enfoques, pues en cada caso las fuerzas determinantes se movían en distinto plano, resultando la determinación de la conciencia del juego recíproco de los impulsos psíquicos y las condiciones económicas interactuantes[65]. El problema radicaba entonces en esclarecer la relación entre lo psicológico y lo socioeconómico. Si Marx ofrecía una teoría de la sociedad que contaba con determinados presupuestos psicológicos, y Freud una teoría psicológica que incluía ciertos presupuestos sociológicos, la cuestión estribaba en ver qué relación cabía entre la teoría psicológica de Freud y los presupuestos psicológicos de Marx, por una parte, y, por otra, entre la teoría de la sociedad de Marx y los presupuestos sociológicos de Freud. De lo primero había de resultar sobre todo la base **psicoantropológica** de la psicología social analítica de Fromm, y lo segundo, la perspectiva **sociohistórica** en que se situaba, reencontrándose constantemente ambas líneas en un presupuesto de tipo más general en el que entroncaba tanto la dimensión social del psicoanálisis como la concepción antropológica y sociológica de Marx: el presupuesto básico de la **existencia social del hombre**, que exigía abordar la compleja realidad humana desde la interrelación dialéctica individuo-sociedad.

Asumiendo la concepción histórico-materialista de Marx, Fromm no sostenía sólo el carácter condicionado de la conciencia, sino que lo percibía además como el punto sobre el que gravitaba la relación entre infraestructura y superestructura[66]. Por ello otorgaba una importancia decisiva a los "presu-

---

64 Cf. Ib.,174 y 182 (I,42 y 46). Todo este proceder que Fromm trataba de sistematizar y fundamentar en "Método y función de una psicología social analítica" ya lo había puesto en práctica a partir de su trabajo sobre El Dogma de Cristo (cf. DC,16 y 27 (VI, 18 y 25)), en el que se puede decir que puso a prueba por primera vez la capacidad explicativa de la psicología social que proponía.

65 Cf. "Método y función...", en CP,181 (I,46).

66 Desde un principio Fromm asumió como punto de vista la afirmación crucial de Marx en su Zur Kritik der Politischen Ökonomie de que "no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino que por el contrario es su ser social lo que determina su conciencia" (citado por Fromm ya en "Politik und Psychoanalyse",art. cit.,p.442 (I,32)).

puestos psicológicos" que albergaba y que remitían a la concepción marxiana del hombre, aunque su teoría materialista fuera fundamentalmente una teoría de la sociedad en su devenir histórico[67].

De tales presupuestos, el primero que destacaba Fromm era la **condición activa del hombre**, subrayando cómo Marx, a la vez que sostenía el carácter condicionado de la conciencia, no dejaba de insistir en que el hombre es el hacedor de su historia. Para Marx, son los hombres concretos quienes actúan, y olvidar eso suponía ir a parar a una comprensión abstracta de la historia, como -por el otro extremo- permanece en una posición idealista quien asigna un poder ilimitado a la voluntad humana. La actividad humana, desenvolviéndose en unas determinadas **condiciones materiales** de vida -las condiciones naturales con las que el hombre se encuentre y los socioeconómicas y políticas resultantes de la praxis histórica colectiva- es siempre actividad **del** hombre, sea actividad material, sea actividad intelectual de su conciencia. También los productos de ésta, por más condicionados que estén, no dejan de ser resultado de una producción **activa** por parte del hombre[68]. A este primer "presupuesto" se añaden otros que apuntan a la raíz antropológica de la condición activa del hombre, esto es, a sus **necesidades** como **ser carencial**:
1) El motor de la actividad del hombres son sus necesidades, que, aglutinadas en torno a dos polos -hambre y amor- reclaman ser satisfechas. Ahora bien, si eso explica el **porqué** último de la actividad humana, el **cómo** sea tal actividad depende no sólo de la constitución física y corporal del hombre, sino también de las características de su entorno y de sus condiciones de vida, en especial del desarrollo de las fuerzas productivas. Porque, para Marx, la necesidad de satisfacer el hambre tenía la primacía. De ahí el carácter prioritario del **trabajo** como actividad fundamental a través de la cual tiene

---

67 En la década de los treinta, Fromm hablaba sólo de los "presupuestos psicológicos" de la teoría de Marx. En nota añadida a la reedición de 1970 de "Método y función", señala cómo encontró más tarde en Marx una psicología mucho más elaborada, considerando decisivo para ello los Manuscritos de 1844, aún no descubiertos a comienzos de los años treinta. En todo caso, conviene hacer la salvedad de que cuando Fromm habla de los "presupuestos psicológicos" o de la "psicología" de Marx se está refiriendo a una teoría de la psique de carácter más bien **filosófico-antropológico**, es decir, al **concepto de hombre de Marx**.

68 Cf. "Método y función...", en CP,188-189 (I,49-50). En estas páginas Fromm citaba textualmente a este respecto los siguientes pasajes de La Ideología alemana que aquí quedan recogidos en la misma traducción castellana con que aparecen en la edición de Paidós de La crisis del psicoanálisis: "La producción de ideas, concepciones y conciencia está entrelazada en forma directa con la actividad material de los hombres y la actividad material es una expresión de su vida real. Sus pensamientos e ideas intelectuales se ven como el producto directo de su actividad material. Lo mismo rige para las producciones intelectuales que encuentran su expresión en la política, la ley, la moral, la religión, la metafísica, etc. Los hombres son los productores de sus concepciones e ideas, pero hablamos de hombres reales, concretos, condicionados por la forma específica en que se desarrollan sus capacidades productivas y las relaciones correspondientes. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser del hombre es su vida concreta". Y más adelante: "Las presuposiciones de que partimos no son dogmas arbitrarios. Son presuposiciones reales, de las cuales sólo es posible abstraerse con la imaginación. Implican a individuos reales, vivientes, a sus acciones y a las condiciones materiales de vida que encuentran o han creado. Así, tales presuposiciones son verificables en forma puramente empírica.
La primera presuposición de la historia humana, se entiende, es la existencia de individuos humanos vivientes. De modo que el primer hecho que se debe verificar es la organización física de dichos individuos y las relaciones resultantes entre ellos y la naturaleza. No podemos entrar aquí en el detalle de la naturaleza física del hombre, ni en las variadas condiciones naturales (geológicas, climáticas, etc.) que encuentra en su derredor. Toda descripción de la historia debe partir de estas bases naturales, y de su modificación, por la actividad del hombre, a lo largo de la historia"
Si el carácter condicionado de la conciencia es una de las claves de la perspectiva histórico-materialista de Marx, el interés de Fromm se cifraba en poner de relieve que la teoría marxiana no pasaba por encima de lo individual, anulándolo, sino todo lo contrario. Pero yendo más allá, su interés se extenderá -y cada vez más a partir de esta "etapa de Frankfurt"- a hacer ver que para la comprensión del proceso histórico, como de la relación hombre-naturaleza que está a su base, no se puede prescindir de la "naturaleza" misma del hombre.

lugar la interacción hombre-naturaleza, proceso histórico-social en el que el hombre transforma la naturaleza y se modifica a sí mismo. Es la prioridad del trabajo, por lo ineludible de la autoconservación, lo que hace que lo económico sea **condición objetiva** de toda actividad humana, quedando determinado así infraestructuralmente el **modo de vida** del hombre, y a su través todas sus realizaciones culturales[69].

2) Las necesidades humanas ni son fijas ni meramente biológicas. Modificándose el hombre a sí mismo, "las necesidades -afirmaba Fromm- aumentan en el curso del desarrollo histórico"[70].

El hombre, por tanto, no sólo es un ser carencial, sino también un ser histórico. Vista la actividad del hombre desde sus necesidades, lo que el hombre vaya haciendo de sí mismo depende de cómo las satisfaga, es decir, en la perspectiva marxiana, sobre todo -aunque no únicamente- de lo que produzca y cómo lo produzca.

El ser del hombre -como sostenía Marx- es así su proceso de vida real y la conciencia, su ser consciente. Por eso hay que explicarla a partir de su vida real, de su vida socialmente condicionada **por el desarrollo** de las fuerzas productivas.

Si éste era el meollo de la concepción antropológica marxiana, de la concepción de la historia vinculada a ella Fromm destacaba dos puntos como especialmente relevantes de cara a la conexión de los "presupuestos psicológicos" expuestos con la teoría freudiana. Primero, la vinculación del proceso histórico con la relación hombre-naturaleza mediada por el trabajo, en la que el hombre se enfrenta a la naturaleza como una **fuerza o poder natural** (Naturmacht)[71], de donde Fromm tomaba pie para plantear **desde Marx** la necesidad de atender a la "naturaleza" del hombre para comprender adecuadamente el proceso sociohistórico y el dinamismo de la conciencia contando también con el hecho del arraigo de las necesidades y capacidades humanas en la misma condición biológica. Y segundo, la historia como proceso de **adaptación activa**

---

69 Cf. Ib.,185 ss.(I,48 ss.) y también "Politik und Psychoanalyse",art. cit.,p.442 (I,33). Habiendo vinculado el que el hombre sea hacedor de su historia (primer presupuesto) con la exigencia insoslayable de satisfacer sus necesidades(segundo presupuesto) -lo que no puede hacer sino como "ser activo" (**tätig Sein**)-, la pretensión de Fromm -en su resistencia a una interpretación economicista de Marx- era rescatar el ámbito de las relaciones interhumanas como otro ámbito distinto del económico-productivo en el que también se vuelca la actividad del hombre. De ahí su insistencia en los dos tipos de necesidades, de "vivir" y de "amar" -anticipando lo que será su planteamiento posterior acerca de las "necesidades humanas"- al exponer la posición marxiana. El conocimiento de los Manuscritos, con el tratamiento que ellos ofrecen de la "actividad" del hombre y de su despliegue en el trabajo y el amor, confirmará a Fromm en su lectura de Marx, que en principio podía parecer un tanto forzada.

Por lo demás, al subrayar esos dos tipos de necesidades Fromm preparaba el terreno para la conexión con las pulsiones de autoconservación y libidinales de Freud, como lo da a entender él mismo en la nota añadida a la reedición de 1970 ("Método y función...",en CP,185, n.18).

70 "Método y función...", en CP,185 (I,48). Fromm citaba en nota el siguiente pasaje de El Capital: Así como el animal salvaje debe luchar contra la naturaleza para satisfacer sus necesidades, mantener su vida y reproducirse, el hombre civilizado debe hacer lo mismo en todas las formas de sociedad y con todos los medios posibles de producción. A medida que se desarrolla se ensancha la esfera de sus necesidades naturales, **porque** se amplían sus necesidades; pero las capacidades productivas que satisfacen esas necesidades también se expanden".

Y en consonancia con estas líneas de Marx añadía Fromm que las necesidades incrementadas históricamente "estimulan una creciente actividad económica", sin precisar qué necesidades, aunque cabe entender que, lógicamente, eso se dice de las relacionadas con el **vivir**, con la autoconservación y, por consiguiente, con el trabajo. De todas formas, se trasluce que la teoría frommiana de las necesidades, expuesta **a través de** su interpretación de Marx, estaba aún en estado incipiente.

71 De nuevo se remite Fromm a El Capital: "El trabajo es, primera y principalmente, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el cual el hombre hace de sus acciones el medio, regulador y control de su interacción con la naturaleza. Respecto de los propios elementos naturales, es una fuerza natural", (cit.en Ib.,188 (I,50)).

y **pasiva** del hombre a las condiciones existentes, dado que la actividad humana es actividad condicionada, pero también transformadora de la realidad[72].

Por otro lado, como **insuficiencia** de la concepción marxiana Fromm señalaba el que en ella no se especificara nada en cuanto a la cualidad de los distintos impulsos y necesidades, aparte de subrayar la primacía de la necesidad de autoconservación o de vivir[73]. Ahí se abría un vacío apreciado a la hora de explicar la relación entre condiciones económicas e ideologías, sobre todo cuando entre ellas no se daba la correspondencia esperada.

Volviendo a la teoría psicoanalítica, ésta -en la perspectiva frommiana- venía a ensanchar y completar los "presupuestos" de Marx, dando así concreción psicológica a su concepción antropológica. Si éste establecía la razón última de la determinación de la conciencia, Freud aportaba la comprensión de **cómo** se produce, desde el punto de vista psicológico. La teoría freudiana, partiendo también de las **necesidades humanas** -de sus raíces y modos de satisfacción-, podía esclarecer las condiciones y mecanismos psicológicos que exigen y posibilitan la adaptación pasiva y activa del hombre a las condiciones externas y , por tanto, la condición de esa "naturaleza" humana interviniente en el proceso social. En una palabra: el psicoanálisis era relevante para el materialismo histórico en cuanto proporcionaba la comprensión de lo que ocurre "dentro del hombre y no sólo fuera de él"[74].

La conducta humana, también para Freud, obedece a necesidades que han de ser satisfechas. Pero el psicoanálisis, como "psicología de las pulsiones"[75], remitía el origen de esas necesidades a "instintos" (Triebe) de raíz fisiológica -no observables inmediatamente:los instintos del yo o de autoconservación y los instintos sexuales, fuerza motriz del dinamismo psicológico del hombre, pues no sólo generan necesidades, sino también energía que "desde dentro" moviliza de cara a su satisfacción (la libido en el caso de los segundos)[76].

Mientras ésta no se produzca, hay una situación de tensión, por el displacer que conlleva. En consecuencia, el ansia de descargar la tensión de los instintos, de forma que se obtenga el máximo posible de placer es el principio fundamental de la actividad psicológica (principio de placer). Para ello hay que tener en cuenta la realidad, es decir, las posibilidades concretas de satisfacer las necesidades y descargar la tensión. Y según sean tales posibilidades, para evitar mayor displacer u obtener mayor placer en el futuro, con frecuencia hay que renunciar al placer o postergarlo. Es aquí donde surge una dificultad crucial entre las distintas necesidades: Tal cosa no se puede hacer, o sólo se puede hacer en un grado muy limitado, con las **necesidades elementales** (hambre, sed, sueño...) del instinto de autoconservación, mientras que no es ese el caso respecto a las **necesidades libidinales**, que sí admiten renuncia o postergación al no estar en juego la supervivencia. De ahí la primacía de los instintos de autoconservación sobre los sexuales, que no implica -así lo subrayaba Fromm con énfasis- que sean más "importantes", sino

---

72 Ib. Recordemos que Fromm hablaba también -desde el punto de vista psicoanalítico- de adaptación pasiva y activa del aparato instintivo del hombre a la realidad.

73 Cf. Ib.,185 (I,48).

74 Ib.,193 (I,52).

75 Cf. DC,16 (VI,19).

76 Fromm se atenía a la teoría de las pulsiones del "primer Freud". Las formulaciones del segundo Freud, las relativas a Eros y al instinto de muerte, le parecían excesivamente metapsicológicas (especulativas), y recusaba además totalmente el instinto de muerte, como ya se ha apuntado antes.

que en caso de conflicto son más "urgentes". La prioridad de la autoconservación obliga a adaptarse a la realidad: el "principio de placer" es modificado en cada caso por el "principio de realidad"[77], lo cual incide de lleno en la canalización que se dé a la libido, pues son las pulsiones sexuales las que ceden ante las urgencias de la autoconservación debido a su mayor plasticidad. Es decir, los demandas de la libido pueden ser reprimidas -eliminadas de la conciencia- por exigencias de la realidad, de manera incluso que la dinámica inconsciente de los impulsos sexuales redunda en una mayor flexibilidad: además de ser intercambiables -pueden ser sustituidos unos por otros para buscar la satisfacción posible-, pueden ser también sublimados, encontrando vías sustitutorias de satisfacción (fantaseada) en modos alejados de la meta sexual primitiva[78].

Entre las necesidades que dinamizan la conducta humana y ésta misma está la **estructura psíquica** de cada individuo (estructura pulsional o estructura libidinal). La libido, por su plasticidad, es la base para la formación de dicha estructura, que ocurre bajo la influencia de las experiencias que constituyen la trayectoria vital de cada sujeto. Así, pues, la psique individual se configura a través de la interrelación entre lo dado (aparato biológico) y los influjos ambientales (experiencias), siempre bajo la presión del principio de realidad sobre el principio de placer: la estructura psicológica de cada individuo resulta del modo concreto de su adaptación a la realidad. En definitiva, si los instintos son la fuerza motriz de la conducta humana, ésta sólo es comprensible desde la estructura libidinal y en especial desde la dinámica inconsciente que le es inherente debido a la represión de los impulsos sexuales, decisiva en su configuración.

En la configuración de la estructura libidinal del sujeto pesan muy especialmente las experiencias de la infancia. A través de la familia se hace presente al niño la presión de la realidad, constriñéndole a ajustar su conducta en el sentido requerido, impuesto sobre todo por la autoridad paterna, a la que él se somete hasta introyectarla. Al hacerlo, interioriza las normas y pautas exigidas y encarnadas por el padre, que no son otras que las socialmente establecidas y, en muchos casos, sancionadas como principios morales. La resolución del complejo de Edipo - el conflicto psicológico principal en la perspectiva freudiana- supone así el triunfo del principio de realidad sobre el principio de placer, quedando garantizada la adaptación toda vez que los impulsos instintivos del individuo han cedido frente a la represión socialmente exigida. Por ello, en la teoría psicanalítica la familia ocupa un lugar clave como mediación entre el individuo -más exactamente, entre su aparato biológico y el principio de placer que rige en él- y la sociedad. Con palabras de Fromm, "la familia es el agente psicológico de la sociedad"[79].

Sin embargo, Fromm, por su parte, consideraba que la función de la sociedad en relación a la evolución psicológica del individuo no es sólo negativa, frustrante de ciertos impulsos. Ya en El Dogma de Cristo señalaba que "la sociedad desempeña una doble función en la situación psicológica del individuo, tanto frustrante como gratificante. Es raro que una persona renuncie a sus impulsos por advertir los peligros que puedan resultar de su satisfacción.

---

77 La distinción entre lo "importante" y lo "urgente" permitía a Fromm barajar a la vez los planteamientos freudianos con la primacía otorgada por Marx al trabajo, en último término a la autoconservación. Sobre esta distinción, y la interacción de los dos principios, véase también DC,17 (VI,19-20), donde Fromm cita textualmente El Malestar en la cultura de Freud.

78 Cf."Método y función...", en CP,166-169 (I,36-39).

79 Ib.,175 (I,42). No solo esta idea, sino esa misma expresión está presente en **toda** la obra de Fromm desde que aparece por primera vez en su artículo de 1929 "Psychoanalyse und Soziologie", (art. cit.,p.269 (I,4).

En general es la sociedad la que dicta tales renunciamientos (...). La función "gratificadora" de la sociedad no es menos clara que su papel frustrador. El individuo la acepta (la función represora) sólo porque gracias a su ayuda (de la sociedad) puede hasta cierto punto confiar en obtener placer y evitar dolor primariamente en lo tocante a la satisfacción de las necesidades elementales de la conservación de sí mismo, y secundariamente en relación con la satisfacción de necesidades libidinales"[80]. Es decir, esa función positiva de la sociedad supone que incluso los requerimientos de la libido no pueden quedar **totalmente** reprimidos, pues aun siendo el umbral de su satisfacción mínima necesaria mucho más bajo que el de las "necesidades elementales", el mantenimiento del orden social exige no quedar por debajo de él:

> "No sólo hay una existencia física mínima, sino también una psíquica, y los instintos sexuales deben ser satisfechos en cierta medida mínima"[81].

Hay así un grado **mínimo** de satisfacción **real** de las necesidades libidinales, a lo que se añaden las formas alternativas de satisfacción **fantaseada** que, como sucedáneos de la satisfacción efectiva, directa e inmediata, juegan decisivamente a favor del sistema al encubrir la represión y frustraciones reales sobre las que se basa. No obstante, Fromm insistía en que la modificabilidad de las pulsiones sexuales que permite todo ello tiene también un **límite** que los requerimientos del orden social no pueden transgredir sin que éste mismo quede en peligro. Es así como el apetito biológico del hombre también presiona sobre la realidad, produciéndose la adaptación activa (transformadora) a ella. La realidad social no puede pasar por encima de la realidad biológica del hombre[82].

De esta forma, Fromm mostraba en qué podía completar el psicoanálisis de modo decisivo la teoría de las necesidades esbozada en los "presupuestos psicológicos" del materialismo histórico. Este tenía en cuenta unilateralemente las necesidades elementales, y la teoría psicoanalítica venía a poner de relieve la importancia crucial también desde el punto de vista de la sociedad de esas otras necesidades que son las libidinales. Es más, la actividad de los individuos, incluso en los casos en que está más directamente conectada con la satisfacción urgente de las necesidades elementales, está siempre mediada por el modo de satisfacción de las libidinales, pues la estructura psicológica de las **individuos que actúan** se conforma en la interactuación de impulsos libidinales y factores externos.

Por otra parte, subrayado el papel activo del "aparato biológico" del hombre en su relación con la realidad, Fromm podía conectar eso con la afirmación marxiana del hombre como "fuerza natural" que se enfrenta a la naturaleza en el proceso de intercambio con ella que es el trabajo. Siendo ese proceso uno de los ejes sobre los que gira la dinámica de la infraestructura económica de los procesos sociales (el eje constituido por la fuerzas productivas, siendo el

---

80 DC,18,19 (VI,20). Las aclaraciones entre paréntesis son nuestras, dado que en la traducción castellana el sentido de esa frase no queda del todo claro.

81 "Método y función...", en CP,170 (I,39).

82 Cf. Ib.,181 (I,45-46). Esta idea de las exigencias mínimas que implican tanto las necesidades elementales como las libidinales en este caso asociada a la del límite de la maleabilidad de las pulsiones sexuales, ocupará un lugar clave en el planteamiento crítico-utópico de Fromm en cuanto que ellas constituyen un **foco de resistencia** frente a la opresión y represión sociales y un baluarte desde el que se promueve la transformación del orden social. En el futuro, cuando abandone la teoría de la libido, Fromm mantendrá esta idea en relación con la "naturaleza humana"

otro el constituido por las relaciones de producción), se imponía esclarecer la índole del hombre como tal "fuerza natural". Pues bien, lo "natural" del hombre no son sólo sus capacidades físicas e intelectuales -desplegadas culturalmente y puestas en juego en el trabajo-, sino también las **fuerzas libidinales** que se hallan a la raíz de su dinamismo psicológico y que median en toda su actividad. Eso es lo que, según Fromm, sacaba a flote la teoría psicoanalítica, por lo que podía proporcionar al materialismo histórico un conocimiento más amplio de "la naturaleza del hombre mismo" como uno de los factores intervinientes en el proceso social.

> "El psicoanálisis -es obligado matizar por nuestra parte: la interpretación de Fromm de la teoría psicoanalítica de cara a su articulación con el materialismo histórico- (...) ubica el aparato instintivo del hombre entre los factores naturales que modifican el proceso social, aunque también existen límites para esa modificabilidad. El aparato instintivo del hombre es una de las condiciones "naturales" que forman parte de la subestructura (Unterbau) del proceso social. Pero no hablamos del aparato instintivo "en general", o de alguna forma biológica prístina, pues sólo es manifiesto en alguna forma **específica** que ha sido modificada por el proceso social. La psique humana -o las fuerzas libidinales que se encuentran en su raíz- son parte de la subestructura; pero no son toda la subestructura, como querría una interpretación psicologista. La psique humana es una psique que ha sido modificada por el proceso social"[83].

Por tanto, Fromm presentaba las fuerzas libidinales puestas en juego por el aparato pulsional del hombre, en cuanto que **dados** con su condición biológica, como parte de la infraestructura, al igual que todas las fuerzas naturales. Como tales, también había que contar con ellas para explicar los procesos sociohistóricos, empezando por el trabajo como proceso de producción de bienes. Con todo, si en éste entran en juego **sobre todo** otras fuerzas del hombre distintas de las libidinales, por más que éstas incidan mediadamente en él, no había que olvidar que el hombre no sólo es productor de bienes, también produce ideologías y, en general, todos los componentes de la superestructura.

Es en especial de cara a estos otros 'procesos de producción' cuando hay que contar con las fuerzas libidinales, cuya misma existencia implica que **las**

---

[83] Ib.,190 (I,50-51). Es este párrafo el que Fromm termina concluyendo que "el materialismo histórico exige una psicología, es decir, una ciencia de la estructura psíquica del hombre; y el psicoanálisis es la primera disciplina que proporciona una psicología que el materialismo histórico pueda usar realmente". Dada la trascendencia del texto y los matices que se pierden en la traducción castellana conviene en este caso tener presente el párrafo completo en el original alemán:

"Die Psychoanalyse kann die Gesamtauffasung des historischen Materialismus an einer ganz bestimmten Stelle **bereichern, nämlich in der umfassenderen Kenntnis eines der im gesellschaftlichen Prozess wirksamen Faktoren, der Beschanffenheit des Menschen selbst, seine "Natur".** Sie reiht den Triebapparat des Menschen in die Reihe der natürlichen Bedingungen ein, die selber modifizieren, aber in deren Natur auch die Grenzen der Modifizierbarkeit liegen. Der Triebapparat des Menschen ist eine der "natürlichen Bedingungen, die zum Unterbau des gesellschaftlichen Prozesses gehören. Aber nicht der Triebapparat "im allgemeinen", in seiner biologischen "Urform". Als solcher erscheint er in Wirklichkeit niemals, sondern immer schon in einer bestimmten, eben durch den gesellschaftlichen Prozess verändesten Form. Die menschliche Psyche bzw. deren Wurzeln, die libidinösen Kräfte, gehören mit zum Unterbau, sie sind aber nicht etwa **der** Unterbau, wie eine Psychologistische Interpretation meint, und **die** nenschliche Psyche ist auch immer nur die durch den gesellschaftlichen Prozess modifizierte Psyche. Der historische Materialismus verlangt eine Psychologie, d.h. eine Wissenschaft von das seelischen Eigenschaften des Menschen. Erst die Psychoanalyse hat eine Psychologie gelierfert, die für den historischen Materialismus brauchbar ist". (Los subrayados son de Fromm).

necesidades económicas no son las únicas importantes[84]. El conocimiento de tales fuerzas es imprescindible para comprender la dinámica de los procesos sociales teniendo a la vista no sólo lo que ocurre en la base económica, sino también la producción y funcionamiento de las ideologías, lo que puede permitir dar cuenta de la asincronía entre cambios económicos y cambios ideológicos. Su propuesta teórica la resumía Fromm en estos tres puntos:

> "1) El reino de los impulsos humanos es una fuerza natural que, como otras fuerzas naturales(...), constituye una parte inmediata de la subestructura del proceso social. El conocimiento de esa fuerza, pues, es necesario para la total comprensión del proceso social. 2) La forma en que se producen y funcionan las ideologías sólo puede entenderse correctamente si conocemos cómo opera el sistema de impulsos. 3) Cuando factores económicamente condicionados hacen impacto en el reino de los impulsos, se producen ciertas modificaciones; debido a la influencia de los impulsos, el proceso social funciona a un ritmo más veloz o más lento de lo que se podría esperar si no se tiene en cuenta, en el plano teórico, los factores psíquicos"[85].

Ciertamente, es cuando menos sorprendente que Fromm ubicara el "aparato pulsional" en el nivel infraestructural. No obstante, varias razones explican que lo hiciera. Fromm compartía aún la teoría de la libido y, puesto a articular teoría freudiana y materialismo histórico, se veía en la necesidad de buscar acomodo a la base biológica de la actividad psíquica del hombre en el esquema infraestructura-superestructura. Obviamente el **aparato biológico** del hombre no pertenecía a la segunda, luego había que hacerle sitio en la primera. Como hemos visto, los textos marxianos le daban pie para hacerlo, al hablar de las "fuerzas naturales" de la infraestuctura, y del hombre como 'fuerza natural', a lo que se añadía la imprecisión marxiana en general a la hora de delimitar el ámbito infraestructural y precisar lo que le pertenece. De todas formas, si Fromm optaba por una solución que podía parecer tan escabrosa y chirriante, ¿qué ganaba con ella? La ganancia consistía, sobre todo, en abrir brecha a favor de una adecuada mediación entre los niveles de la infraestructura y la superestructura, a la vez que incrustando la teoría de la libido en el esquema básico de la teoría marxiana, daba un paso más hacia el ensamblamiento sin trabas entre psicoanálisis y materialismo histórico.

Teniendo que cubrir el hueco entre superestructura e infraestructura, acentuando la relevancia del factor subjetivo, el planteamiento frommiano tendía a hacer ver que la "condición humana" está a caballo de ambas, asentando un pie en cada lado. Del lado de la superestructura, el hombre es el productor de sus ideologías, que son también resultado de su actividad -que no limita al trabajo, que queda así una vez más relativizado, al no considerarlo lugar **único** del "metabolismo" hombre-naturaleza-. Del lado de la infraestructura está también la dimensión biológica de la condición humana, en concreto su aparato pulsional y las fuerzas libidinales que desata. Con ello, Fromm venía a decir que si las condiciones económicas son determinantes desde la infraestructura, ésta no es sólo infraestructura **económica**, lo cual era coherente con su postura de que si lo económico tiene la primacía por su carácter de condicionamiento objetivo, no es lo único importante, pues no son menos objetivas los fuerzas libidinales, aunque se traduzcan en impulsos

---

84 Cf. Ib.,192 (I,52).

85 Ib.,193-194 (I,53-54).

psíquicos que se manifiestan como subjetivos. Tratando de combatir el automatismo del reduccionismo economicista, como también los reduccionismos de signo inverso -psicologismo y biologismo- la posición de Fromm entrañaba un difícil equilibrio. No hay que pasar por alto que lo que él sitúa en la infraestructura es **de suyo** lo biológico del hombre, su aparato pulsional. Se trata de una "ubicación teórica", pues, como él mismo hacía notar, tal aparato no se da nunca de hecho en su forma biológica presuntamente "originaria", sino siempre ya en una forma específica modificada por el proceso social. Por tanto, lo que es propiamente y en sentido estricto **natural** ("fuerza natural") es el aparato pulsional (y sus fuerzas libidinales), pero no la psique humana **como tal**.

La condición del hombre no es meramente biológica, sino que, desde lo biológico, es condición psicológica socialmente modelada. -Por eso, Fromm hace equivalentes "condición humana" y "naturaleza" del hombre (entrecomillando "naturaleza"), porque es naturaleza **socializada**, y por eso **humana**[86]-. Siendo así, tenía sentido que Fromm propusiera como noción clave de la psicología social analítica la de "estructura libidinal de una sociedad" -estructura psíquica- como **mediación** entre infraestructura y superestructura, ya que de lo contrario, esto es, perteneciendo la psique a la infraestructura, habría tenido que incluir sin más también a la estructura psicológica de la sociedad en la infraestructura, y ése no es el caso. Se puede inferir entonces que todo este planteamiento de Fromm iba encaminado a dar apoyatura teórica al concepto fundamental de su psicología social: sin esa "condición humana" a caballo entre infraestructura y superestructura difícilmente podría hablarse de "estructura libidinal de la sociedad" como mediación entre ellas[87].

Si la teoría psicoanalítica enriquecía y daba concreción a los "presupuestos psicológicos" del materialismo histórico, éste desde su teoría de la sociedad obligaba a replantear y profundizar los "presupuestos sociológicos" del psicoanáiisis[88]. Este hablaba del **individuo socializado** y reconocía a la sociedad

---

86 Nos remitimos al texto ya citado anteriormente, prestando especial atención a la formulación original en alemán (cf. Supra, nota 83).

87 Hay que hacer constar que este planteamiento en torno a la ubicación del aparato pulsional en la infraestructura solamente aparece en el artículo sobre "Método y función de una psicología social analítica". Fromm ni siquiera volvió a desarrollarlo en otros artículos de su "etapa de Frankfurt", aunque tampoco se retractó de él. Sencillamente lo fue abandonando como algo no necesario para la mediación entre infraestructura y superestructura y para la articulación de psicoanálisis y materialismo histórico. Y ello a medida que se iba distanciando de ciertos puntos de la teoría freudiana a la vez que de una asunción demasiado rígida del esquema infra-superestructua, hechos no ajenos al mismo avance de Fromm por la vía de la integración del psicoanálisis en el marco del materialismo histórico. Cuando Fromm recuse la teoría de la libido, y se vea libre del lastre biologicista y materialista mecanicista del freudismo, ya no necesitará aumentar como la hacía aún en 1932. Su concepción antropológica de la "naturaleza humana", en la que la "relacionalidad" reemplazará a la libido, será la que entonces dé apoyatura teórica a su **teoría de carácter social** (en lugar de la "estructura libidinal de la sociedad").

No obstante, aun teniendo el planteamiento expuesto un carácter **provisional**, era importante detenerse en él por lo que significaba en el curso del pensamiento frommiano y en su esfuerzo en aras de la síntesis, e insistir en la coherencia y sentido que entonces tenían estos argumentos de Fromm, frente a otras interpretaciones un tanto injustas de estas páginas suyas. (Así, por ejemplo A. CAPARROS. El carácter social según E. Fromm, Ob. cit., cap.1: "La estructura libidinal").

88 En "Método y función...",en CP,174 (I '1-42). Fromm se refería a esos "presupuestos sociológicos" con estas palabras: "Así como para Freud el hombre socializado es siempre el objeto de la psicología, así también entiende que el ambiente y las condiciones de vida del hombre desempeñan un papel decisivo en su desarrollo psíquico y en nuestra comprensión teórica de éste. "Freud reconoció la influencia biológica y fisiológica de los instintos, pero subrayó en especial el grado en que podían ser modificados, y señaló el ambiente, la realidad social, como el factor modificador".

A renglón seguido continúa afirmando: "De tal modo, el psicoanálisis parece incluir

una doble función represora y también -como subrayaba Fromm- gratificante. Por tanto, la apertura del psicoanálisis a la perspectiva sociológica era algo medular, exigida ya por el reconocimiento de Freud del papel fundamental jugado por la familia en el desarrollo psicológico del individuo (que implica su socialización). Sin embargo, el punto de vista de Fromm era que tal apertura quedaba obstruida por el carácter abstracto y ahistórico de la visión freudiana de la sociedad. Freud no sólo no cuestionaba el "statu quo", sino que por eso mismo generalizaba injustificadamente lo propio de una sociedad y época determinadas como característica humana universal. Así, por ejemplo, respecto a la familia, resaltaba su papel, pero se quedaba en considerar la familia patriarcal de la sociedad burguesa-capitalista como lo "normal" (por tanto, natural), absolutizando en consecuencia el complejo de Edipo. Es verdad que "la familia es el agente psicológico de la sociedad", pero su función como tal -venía a decir Fromm- no se realiza siempre de la misma forma. Freud pasaba por alto que ni la institución familiar ha sido siempre igual, ni tampoco la sociedad. Aquí se revelaba la fuente de sus errores sociológicos: el prescindir del contexto histórico concreto en que se enmarca la familia y, en general, el olvido de la estructura socio-económica que condiciona la estructura psíquica de los individuos[89].

Ante un "olvido" de tal envergadura la apuesta de Fromm era que sólo desde el marco del materialismo histórico podía quedar subsanado, en beneficio del mismo método, teoría y praxis psicoanalíticas. La teoría de Marx -con su comprensión de la sociedad como sociedad de clases en conflicto, condicionado éste en cada momento histórico por el desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción- ofrecía al psicoanálisis los medios para aquilatar mejor la **realidad** de su "principio de realidad" como realidad constituida por la situación social en que viven los individuos y en el seno de la cual se conforma su estructura psíquica:

> "La peculiaridad de la estructura psíquica de un individuo depende de su constitución psíquica y principalmente de sus experiencias de infancia. La realidad externa, que le garantiza la satisfacción de ciertos impulsos, pero que le obliga a renunciar a ciertos otros, es definida por la situación social existente en la que vive. Esta realidad social incluye la realidad más amplia que abarca a todos los miembros de la sociedad y la realidad estrecha de las distintas clases sociales"[90].

Desde esta clara toma de postura de Fromm, era lógico que percibiera el "principio de realidad" freudiano carente de concreción sociológica, induciendo-

---

presuposiciones que hacen que su método resulte útil para las investigaciones en el terreno de la psicología social, y que eliminan todo conflicto con la sociología".

89 Cf. Ib.,176-180 (I,43-45). Como veremos más adelante, la concepción sociológica de Freud -vinculada con su ideología burguesa, dada su posición de clase y extracción social- fue pronto uno de los principales motivos del alejamiento paulatino de Fromm respecto de la ortodoxia psicoanalítica. Desde luego, la concepción freudiana de la sociedad -y de la historia- le llevó a descartar desde el principio la posibilidad de asumirla como "concepción global"

90 DC,18 (VI,20). Este párrafo de El Dogma de Cristo confirma que Fromm consideró desde un principio la realidad que constriñe al individuo a adaptar su aparato instintivo a ella **fundamentalmente** como realidad **social**, aunque **no exclusivamente**, como muestra el que aquí se refiera a la "realidad externa". Pero en todo caso la "realidad interna' que cabría contraponer -y que sería sólo lo dado biológicamente-, está siempre socialmente mediada, por lo que en definitiva aunque lo **social** no agote la **realidad**, sí la define. En último término, será esta consideración frommiana de la realidad como "realidad social" -a la que él refiere el principio de realidad' el motivo de que recaiga sobre sus planteamientos ulteriores -en continuidad con los de estos años- la desarcertada acusación de "sociologización" del psicoanálisis.

do a tratar **abstractamente** la sociedad como un todo, cuando de suyo la misma represión que el orden social conlleva está condicionada por su estructura, clasista. En este sentido, Fromm señalaba acertadamente cómo -aparte de ciertas renuncias que el individuo ha de hacer por el perjuicio que le reportaría la gratificación inmediata de ciertos impulsos- socialmente vienen impuestas otras renuncias, no por el daño que acarrearía **para el individuo** la satisfacción de ciertas necesidades pulsionales, sino porque ésta sería perjudicial o para el orden social en su conjunto o para los intereses de la clase dominante, lo que a fin de cuentas es lo mismo ya que es dicha clase la que está en situación de definir el interés de la "sociedad", identificándolo con el suyo propio[91].

Esa relación entre la represión socialmente inducida y los antagonismos de clase se hacía más transparente a la luz del planteamiento frommiano en torno a las necesidades. Las relaciones de dominio que entraña la sociedad de clases son un hecho histórico que Fromm no tenía empacho en recoger como "necesidades" en cuanto que había venido determinado -visto retrospectivamente- por la situación económica global de la sociedad, en especial por el desarrollo de sus fuerzas productivas[92]. En tanto que dicho desarrollo no posibilita una satisfacción adecuada de las necesidades de todos los individuos, la clase dominante, por el control social que le permite la propiedad de los medios de producción, a la vez que procura para sí la máxima satisfacción posible de sus propias necesidades, restringe cuanto puede -al mínimo posible- la satisfacción de las de los dominados, para salvaguardar así la pervivencia del orden social manteniendo su hegemonía. Esto vale en primer lugar, como es obvio, respecto de las necesidades elementales o materiales relativas a la supervivencia o autoconservación. ¿Qué pasa con las necesidades libidinales? La respuesta de Fromm ya la conocemos: también éstas requieren un mínimo de satisfacción. Pero hay más: su satisfacción, aunque sea al mínimo, es necesaria para compensar la deficiente satisfacción (mínima) de las necesidades elementales. Sin embargo, dicha satisfacción de las libidinales no puede realizarse en su mayor parte de modo real, pues ello -por el terreno que ganaría el principio de placer frente al de realidad- pondría en peligro el orden social basado en el dominio. En consecuencia, las necesidades libidinales han de quedar satisfechas por vías inofensivas para el sistema y las clases dominantes. La satisfacción fantaseada es el cauce idóneo para ello, ya que es un modo de **satisfacción** real en cuanto que funciona de hecho, pero **ilusoria** en tanto que ya no se cumple en las metas primarias de los impulsos libidinales, sino en otras sustitutorias hacia las que es desplazada la energía libidinal. Se obtiene así un mínimo de placer a través de la dinámica **inconsciente** de las pulsiones socialmente reprimidas, compensación por las renuncias que impone el orden establecido.

Fromm destacaba además que, si para los dominados la satisfacción fantaseada de sus necesidades libidinales contrapesa los efectos de la explotación económica, la opresión política y la represión psicológica, también para los que detentan una posición de dominio dicha satisfacción fantaseada desempeña un papel compensatorio, aunque en otra dirección: contribuyendo, por ejemplo, a eliminar los sentimientos de culpa que puedan aparecer ante la situación y

---

91 Cf. DC,25 (VI,24). Fromm baraja aquí ya implícitamente una distinción importante, presente también en Freud y que también recogerá Marcuse, entre la ineludible "represión necesaria" y la "represión excedente".

92 Cf.ib.,19 (VI,20-21); "Método y función...",en CP,195 (I,54).

demandas de los dominados[93]. Del lado de los dominadores, este efecto compensatorio es fundamental para mantenerse, **sin trabas psicológicas** por su parte, en su posición hegemónica, llevando su dominio más lejos de lo reclamado por el desarrollo de las fuerzas productivas, de manera que incluso superada una situación de escasez mantienen la explotación y opresión de un sistema que funciona a su favor. En tal caso, la posible abundancia sigue sin ser abundancia para todos; aun habiéndose logrado un dominio del mundo material que ofrece la posibilidad de satisfacer las necesidades materiales de todos de modo adecuado, se obstruye el paso a un orden social que posibilite la superación de las contradicciones sociales -justificándose ideológicamente dicha obstrucción-[94].

Si la satisfacción fantaseada de las necesidades libidinales es fundamental de hecho para la adaptación y equilibrio psicológico del individuo, la teoría psicoanalítica, enmarcada ya en el materialismo histórico, podía mostrar también su papel crucial en el mantenimiento del precario equilibrio de la sociedad de clases y con ello ahondar en los problemas relativos a la **estabilidad social**: ¿Cuáles son los factores que la mantienen y la refuerzan? O formulado de modo más incisivo: ¿Por qué los dominados no se rebelan contra su situación dependencia?[95].

La perspectiva de Fromm era que la estabilidad social -esto es, la perdurabilidad de las relaciones de dominio- sólo hasta cierto punto se sostiene sobre la base de la fuerza física o por la coerción ejercida por el aparato de poder del Estado (policía, ejército, tribunales...). Es más, ni siquiera en el mejor de los casos basta la mera confluencia de los intereses egoístas racionales -como propugnaban los teóricos del liberalismo-. Por el contrario -y esto es lo que

---

93 Cf. DC,26 (VI,24). En el texto original hay un párrafo omitido en la traducción de la Ed. Paidós, en el que Fromm venía a distinguir entre represión común a todos los miembros de la sociedad y represión específica respecto a los de cada clase social, que concretaría de manera diferente en cada caso los modos y efectos de la represión socialmente inducida -distinción que se correspondería con la establecida entre "estructura libidinal de la sociedad" y "estructura libidinal de cada clase social"-. Las líneas que faltan son las siguientes:

"Inhalt und Umfang der Phantasiebefriedigungen werden bestimmt einerseits von der psychischen Konstitution,anderseits von der sozialen Realität. Die Soziale Realität ist dadurch charakterisiert,dass sie in der bisherigen Geschichte der Menschheit immer eine Klassenrealität war, d.h., dass sich immer eine herrschende, psychisch die Vaterrolle einnehmende, und eine beherrschte, die Kindesrolle einnehmende Klasse gegenüberstanden. Das bedeutet, dass die Richtung der Triebbedürfnisse und Befriedigungen der Masse nicht nur bestimmt wird von der allgemeinen gesellschaftlichen Situation,d.h. vom jeweiligen Grad der Beherrschung der Natur durch die Menschen, sondern speziell von der Klassensituation, die erfordert, dass der Angehörige der beherrschten Klasse sich in einem für die gesellschaftliche Stabilität zweckmässigen psychischen Abhängigkeitsverhältnis zur herrschenden Klasse befindet".

94 Cf "Zum Gefühl der Ohnmacht", ZfS,6 (1937),p.95 (I,189). Se trata de una cuestión presente tanto en toda la obra de Fromm, como también en la de los demás miembros de la "Escuela de Frankfurt" -más allá de sus divergencias posteriores-, conectada con la valoración que hacen todos ellos de la superestructura ideológica, de su función y de sus bases psicológicas. Su misma formulación implica ya una posición antieconomicista que considera que la resolución de las contradicciones socio-históricas no depende **solamente** del desarrollo de las fuerzas productivas, sino que hay que contar con el **factor subjetivo**, tanto para las posibilidades de dicha resolución, como para los obstáculos que en él radican y la impiden, ya del lado de los dominadores, ya del lado de los mismos dominados.

95 Cf."Método y función...", en CP,195 (I,55). Esta cuestión, planteada por Fromm en éste y otros lugares, tenía como trasfondo socio-histórico concreto el comportamiento de la clase obrera alemana al que ya se aludió páginas atrás. Es de destacar cómo Fromm abordaba esta cuestión conectando con el talante crítico-emancipatorio de la Ilustración. Esta criticó las relaciones de dependencia del hombre como contrarias a la autonomía que exigía su condición y dignidad, pero pasó por alto el condicionamiento socio-económico de tales relaciones. Por ello, Fromm -como los otros "frankfurtianos" en esta primera época- concebía el proyecto socialista en continuidad con el proyecto ilustrado, asumido desde la perspectiva histórico-materialista del marxismo.

Fromm subrayaba-, para el mantenimiento de la estabilidad de una sociedad de clases como la capitalista, más importante que el sometimiento físico -pues éste necesita normalmente de ello para su misma eficacia-, es el **sometimiento psicológico**, es decir, el que se produce a través de los mecanismos psíquicos que disponen a los hombres a sentirse interiormente arraigados en la situación social existente, aceptándola e integrándose en ella aunque les sea objetivamente desfavorable. Estando caracterizada tal situación por relaciones de dominio, el éxito de tales mecanismos se mide por el grado de sumisión, e incluso de adhesión, que promueva en los dominados respecto a los dominadores, lo cual es la mejor garantía de la perdurabilidad de su relación de dependencia hacia ellos. Si eso ocurre, es que su libido se ha adaptado a la situación vigente, radicando en ello un factor decisivo en la estabilización de las relaciones de clase. Eso no sería posible sin los mecanismos de satisfacción fantaseada de las necesidades libidinales -recordemos lo expuesto antes sobre el **mínimo de necesidades** que hay que cubrir-, que no operan sólo sobre fantasías individuales, sino también sobre fantasías que comparten los individuos inmersos en una misma situación socio-económica. Son las **fantasías colectivas** que, como tales, surgen porque responden a las **mismas renuncias** a que se ven sometidos los individuos de una sociedad o de una clase, según los casos, y por consiguiente a la **adaptación común** de sus tendencias libidinales a las **condiciones de vida compartidas**, económicamente condicionados. La relevancia social de estas fantasías colectivas, en las que se acusa fuertemente el impacto de la realidad de clases de la sociedad se acentúa por su carácter de poderoso soporte de la estabilidad social; primero, por su efecto "narcotizante" compensador de las renuncias; y segundo, debido a lo primero, porque actúan como freno al cambio activo de la realidad. A través de ellas se fomenta la actitud psicológica de sometimiento, porque como en toda satisfacción fantaseada, las fuerzas de la libido no sólo se ven desviadas de sus metas sexuales propias, sino que también son retrotraídas al reino de lo pregenital, repitiéndose la situación psicológica del niño respecto a los padres. En especial, en las fantasías colectivas, lo que eran los amores y temores infantiles hacia la figura paterna, se transfieren a la clase dominante y a sus representantes, los que ejercen el poder investidos de autoridad. El sometimiento -concluía Fromm- queda garantizado mediante los vínculos libidinales así establecidos entre dominantes y dominados, siendo esta relaciones libidinales "el núcleo psicosocial de toda sociedad de clases"[96].

Por último, estas relaciones libidinales que traban el orden social se ven reforzadas desde la superestructura ideológica. Y ello es así porque las mismas ideologías son la "racionalización" de los deseos inconscientes que laten en las fantasías colectivas[97]. Como expresión aceptable y socialmente articulada de dichas fantasías, las ideologías pueden cumplir su función legitimadora sobre la base de la función sociopsicológica que desempeñan. Esclarecer tal función era uno de los objetivos, si no el objetivo principal, de la **psicología social analítica** propuesta por Fromm.

2.2.4.3. Tarea y objetivos de la Psicología Social Analítica. La "estructura libidinal de la sociedad" como noción clave y la caracterología como instrumento necesario.

Desde las bases teóricas esbozadas Fromm podía perfilar con nitidez la

---

96 Cf. Ib.,194-197 (I,54-56) y DC,20-21 (VI,21-22).

97 DC,26 (VI,24).

tarea y objetivos de la psicología social analítica. Si el psicoanálisis contribuía a la teoría social de Marx aportando un mayor conocimiento de la condición humana, partiendo de ahí, y una vez integrado en la concepción global del materialismo histórico, podía también contribuir a resolver el problema de la ideología, verdadero **talón de Aquiles** del análisis marxista de los procesos socio-históricos. Fromm, que compartía el concepto marxiano de ideología, ponía de relieve que si Marx y Engels postularon la dependencia de todos los procesos ideológicos respecto de la infraestructura económica, sin embargo "no pudieron explicar **cómo** la base material se reflejaba en la cabeza y el corazón del hombre". Pero respecto a este punto crucial, de nuevo el descubrimiento freudiano del inconsciente como "fuente de las ideologías" aportaba la clave. En consecuencia:

> "El psicoanálisis puede mostrar que las ideologías del hombre son producto de ciertos deseos, impulsos instintivos, intereses y necesidades, que por sí mismos, en gran medida, encuentran expresión como racionalizaciones, es decir, como ideologías. Marx dice que los hombres son los productores de sus ideologías; la psicología social analítica puede describir en forma empírica el proceso de producción de ideología, de interacción de los factores "naturales" y sociales. **Por tanto, el psicoanálisis puede mostrar cómo la situación económica se convierte en ideología por la vía de los impulsos del hombre**"[98].

Por tanto, el objeto propio de la psicología social analítica es ese peculiar "proceso de producción" que es la formación de ideologías, considerado como otra forma de "metabolismo" entre el hombre y la naturaleza, cuyo aspecto distintivo -decía Fromm- "se encuentra también dentro del hombre, y no sólo fuera de él". El punto de partida para abordar dicho objeto es el reconocimiento de la incidencia de las condiciones económicas en la estructura de la libido:

> "En el juego recíproco de los impulsos psíquicos y las condiciones económicas interactuantes, estas últimas tienen la primacía. No en el sentido de que representen el motivo "más fuerte", este problema es espurio, pues no tratamos con motivos cuantitativamente comparables en el mismo plano. Tienen la primacía en el sentido de que la satisfacción de la necesidad de autoconservación se vincula con la producción material; la modificabilidad de la realidad económica es más limitada que la del aparato instintivo humano, en especial el instinto sexual"[99].

Es decir, la psicología social frommiana se enmarcaba en el materialismo histórico[100], y era en su seno donde podía desarrollar su tarea recogiendo las

---

98 "Método y función...", en CP,191 (I,51). (Subrayado de Fromm).

99 Ib.,181 (I,46). La última frase puede resultar un tanto chocante. Lo que Fromm quiere decir es sencillamente que la realidad económica no la pueden cambiar los individuos a voluntad; por el contrario, teniendo la primacía por las urgencias de la autoconservación, determina además la realidad social a la que se adapta el aparato pulsional de los individuos , que en este sentido es más modificable.

100 Así, afirma Fromm con toda nitidez:"Resulta claro que la psicología (social) analítica tiene su lugar dentro del marco del materialismo histórico. Investiga uno de los factores naturales que opera en la relación entre sociedad y naturaleza: el reino de los impulsos humanos, y el papel activo y pasivo que desempeñan en el proceso social" (Ib.,199 (I,56)).

aportaciones de la teoría freudiana. Así lo indicaba Fromm en esta apretada síntesis:

> "Los fenómenos de la psicología social deben ser entendidos como procesos que implican la adaptación activa y pasiva del aparato instintivo a la situación socioeconómica. En ciertos aspectos fundamentales, el propio aparato instintivo es un dato biológico; pero es altamente modificable. El papel de los factores formativos primarios corresponde a las condiciones económicas. La familia es el medio gracias al cual la situación económica ejerce su influencia formadora sobre la psique del individuo. La tarea de la psicología social consiste en explicar las actitudes psíquicas y las ideologías compartidas, socialmente pertinentes -y en especial sus raíces inconscientes- en términos de la influencia de las condiciones económicas sobre las ansia de la libido[101].

Ahora bien, debía estar claro que al centrar su atención en la dimensión psicológica de los fenómenos sociales no era competencia de la psicología **social** el estudio de la estructura caracterológica de los individuos como tales, sino la "matriz del carácter" común a todos los miembros , ya de la sociedad, ya de una clase social determinada. Cuanto mayor sea el espectro sociológico objeto de estudio, más reducido será ese denominador caracterológico común compartido por los individuos[102]. En todo caso el objetivo e hipótesis básica de la psicología social lo presentaba Fromm con estas palabras:

> "Trata de conocer lo rasgos psíquicos comunes a los miembros de un grupo, y explicar tales rasgos comunes en términos de experiencias de vida compartidas. Pero estas experiencias no se encuentran en el reino de lo personal o lo accidental -cuanto mayor el grupo, más cierto es esto-, sino que son idénticas a la situación socio-económica de dicho grupo. De tal manera, la psicología social trata de entender el aparato instintivo de un grupo, su conducta libidinosa y en gran medida inconsciente, en términos de su estructura socio-económica"[103].

Tal como Fromm planteaba las cosas se trataba, pues, de establecer la **mediación** sociopsicológica entre la superestructura ideológica y la base económica, **a la vez que** se comprendía la formación de dicha superestructura en términos del proceso que se desarrolla entre la sociedad y la naturaleza, entendiendo ahora por ésta el aparato pulsional del hombre[104]. Es para cubrir tan amplio objetivo para lo que Fromm elaboró y desarrolló teóricamente la noción de "estructura libidinal de la sociedad" (o de una clase social) como **noción clave** de la psicología social analítica. Ella era fruto de esas bases teóricas en las que materialismo histórico y teoría psicoanalítica se articulaban, y a la vez se presentaba como criterio fundamental orientador de la investigación empírica e hipótesis a corroborar en cada estudio concreto.

---

101 Ib.,181-182 (I,46). (Subrayado todo el texto por Fromm). Para él el enmarcamiento de la psicología social analítica en el materialismo histórico no suponía (entonces) merma alguna en su carácter netamente freudiano (cf. Ib.,200 (I,57).

102 Cf. DC,10 (VI,15).

103 "Método y función...", en CP,174-175 (I,42).

104 Cf. Ib.,199 (I,57).

A modo de supuesto teórico, Fromm sugería, en primer lugar, que así como toda sociedad posee su propia estructura económica, social, política y cultural, igualmente habría de tener su propia **estructura libidinal** distintiva[105]. Con tal sugerencia, Fromm iba más allá de la teoría freudiana. En ésta, como hemos visto, se habla de la **estructura libidinal del individuo**, que se configura en el proceso de adaptación de su aparato pulsional a la realidad circundante. Pues bien, a partir de aquí los pasos dados por Fromm para hablar de una "estructura libidinal de la sociedad" son los siguientes:

- La realidad a la que se adaptan los individuos es **realidad social.**
- Esa realidad social está determinada por las **condiciones económicas** de la sociedad en cuestión.
- La realidad social condicionada económicamente implica para los miembros de la sociedad un **modo de vida compartido**; o con otras palabras, una experiencia vital común.
- Ese modo de vida impregna la vida **familiar.**
- Siendo la familia el ámbito decisivo para la modelación de las pulsiones libidinales de los individuos, en la medida en que a través de ella se suman al modo de vida colectivo se da una **coincidencia notable en la adaptación** a la realidad en que todos están inmersos.
- En consecuencia, todos ellos comparten en gran medida una base psicológica o "matriz caracterológica" común, denominada por Fromm"estructura libidinal de la sociedad".

Por consiguiente, los miembros de una sociedad **coinciden** en una serie de rasgos y actitudes psíquicas en cuanto que todos ellos comparten también una estructura libidinal **colectiva**, resultado de la similar configuración que adoptan sus tendencias libidinales en el proceso de adaptación de sus pulsiones a la común situación socioeconómica. Por eso podía decir Fromm que "dicha estructura libidinal es el producto de la influencia de las condiciones socioeconómicas sobre los impulsos humanos"[106].

Esta "estructura libidinal de la sociedad" es lo relevante para la psicología social, así como para el psicoanálisis individual lo es la estructura libidinal de cada individuo. Pero la especificidad de objeto propio no quiere decir que se desarrollen como ámbitos independientes, ya que se trata de dos niveles interrelacionados dialécticamente. No hay "estructura libidinal de la sociedad" al margen de los individuos, cada cual con su propia estructura libidinal, que a su vez se configura mediada por aquélla. El entorno familiar **concreto** y las experiencias **particulares** de cada uno, que inciden en la configuración de su estructura libidinal, se enmarcan en el modo de vida y en la experiencia colectiva definidos por la realidad social, por lo que el individuo desarrolla sus rasgos psicológicos propios sobre el telón de fondo constituido por las actitudes comunes. Así, la estructura libidinal de los individuos ni se identifica plenamente con la "estructura libidinal de la sociedad" ni es independiente de ella, sino que se conforma mediada por ella; como ésta está mediada por la de los individuos concretos, pues sólo desde ellos puede hablarse de "estructura libidinal de la sociedad" (la "sociedad" no tiene pulsiones libidinales, éstas siempre son de los individuos).

La relación dialéctica entre estructura libidinal de los individuos y "estructura libidinal de la sociedad" se complica aún más porque entre esos dos niveles se interpone la realidad de las clases sociales. El individuo no es simplemente miembro de la sociedad, así en abstracto, sino que su condición social, tratándose de una sociedad clasista, pasa por la adscripción a una

---

105 Cf. Ib.,198 (I,56) y también "Politik und Psychoanalyse", art. cit.,p.445 (I,34).

106 "Método y función...", en CP,198 (I,56).

clase determinada. Atendiendo a este hecho ineludible, hacía Fromm hincapié en que "en el plano psicológico, debemos distinguir en el individuo los rasgos típicos de la sociedad de los que son típicos de su clase"[107]. Esto supone que así como hay una "estructura libidinal de la sociedad", hay también una "estructura libidinal de clase". Se puede decir que sobre la base de la estructura libidinal común **a toda la sociedad, cada clase** social desarrolla una estructura con rasgos propios, dependiendo de su ubicación en la trama de las relaciones sociales y de su función en el proceso productivo -no todas las clases participan del mismo modo de la situación socio-económica general-. Se plantea entonces el problema de la relación entre la estructura psíquica de la sociedad y la estructura psíquica de las distintas clases, ante el cual Fromm se inclinaba por subrayar la dominancia -en circunstancias normales, esto es, de estabilidad social- de la primera sobre la segunda: "como la estructura psíquica de toda la sociedad deja en las clases el sello de determinados rasgos básicos, los rasgos de clase específicos, a pesar de su importancia, tienen una importancia secundaria en comparación con los de la sociedad total". La "estructura psicológica de clase" se ve, pues, **subsumida** en la "estructura psicológica de la sociedad"; no obstante, desde esa posición secundaria -que Fromm conectaba al papel encubridor de las ideologías- inherente a la lógica de dominio imperante en la sociedad de clases, la estructura psíquica de clase incide en la relación entre la de la sociedad y la de los individuos, matizándolas y dándoles una orientación determinada, según la ubicación social de éstos, lo que permitirá que a su vez salte a primer plano en épocas de crisis:

> "En verdad, una de las características de una sociedad de clase, encubierta por las ideologías, es la oposición entre la relativa uniformidad de la estructura psíquica de las distintas clases y sus intereses económicos en pugna. Cuanto más se quiebra económica, social y psicológicamente una sociedad, más desaparece la fuerza dominante y coactiva de ella misma o de la clase gobernante, y mayores se vuelven las diferencias en la estructura psíquica de las distintas clases"[108].

Esclarecida la noción de "estructura libidinal de la sociedad" -y cómo en ella queda subsumida la "estructura libidinal de cada clase", a la vez que la relación que guarda con la estructura libidinal de los individuos- Fromm estaba en condiciones de elaborar un conjunto coherente de hipótesis sociopsicológicas sobre los procesos sociales, tanto aquéllos que apuntan al cambio social como esos otros que refuerzan la estabilidad del sistema. Arrancando de la primacía de las condiciones económicas como determinantes de tales procesos, y de que, "el factor que, sobre la base de esas condiciones, sirve como elemento más importante en la estructura social son las tendencias libidinales que realmente operan en las hombres" [109], tales hipótesis, relativas a la **dimensión psicológica** de los fenómenos sociales, convergían sobre el problema de las ideologías: Cómo se originan, cómo funcionan, por qué se mantienen, cuándo cambian y, en definitiva, cómo explicar su incidencia no sólo efectiva, sino eficaz, en la dinámica de la sociedad. Abordando todo ello desde la perspectiva histórico-materialista del marxismo, el problema se concentraba en hallar la **mediación** adecuada entre infraestructura **económica** y **superes-**

---

107 Ib.,177,n.9 (I,43,n.6).

108 Ib.

109 Ib.,194 (I,54).

tructura ideológica. La propuesta de Fromm -núcleo teórico de sus hipótesis socio-psicológicas- era que la **"estructura libidinal de la sociedad" constituye esa mediación:**

> "Dicha estructura libidinal es el producto de la influencia de las condiciones socioeconómicas sobre los impulsos humanos; a su vez, es un importante factor que condiciona los desarrollos emocionales en los distintos planos de la sociedad, y los contenidos de la "superestructura ideológica". La estructura libidinal de una sociedad es el medio gracias al cual la economía ejerce su influencia sobre las manifestaciones intelectuales y mentales del hombre"[110].

Los individuos, adaptándose a un modo de vida determinado económicamente, encauzan sus tendencias libidinales, de manera que -como vimos- generan ciertas fantasías que compensan la represión a que están sometidos y las carencias que padecen. Sus actitudes emocionales , respecto a sí mismo y a los demás, adoptan una configuración acorde con el modelamiento de sus pulsiones, trasluciéndose esas actitudes, más allá de lo manifiesto, en lo fantaseado. Sus acciones, motivadas desde las emociones de raíz libidinosa, son "racionalizadas", es decir, justificadas de modo racionalmente plausible, de manera que sus verdaderos motivos quedan muchas veces ocultos, permaneciendo inconscientes, aunque no por ello dejan de influir eficazmente, sino todo lo contrario.

Pues bien, en la medida en que esos mismos individuos comparten un modo de vida común coinciden en ciertas fantasías colectivas y en ciertos rasgos psicológicos derivados del proceso similar de adaptación de sus pulsiones. Tales fantasías son **colectivas** y tales rasgos **compartidos**, no por coincidencia casual, sino porque el proceso similar de adaptación da lugar a una estructura libidinal **colectiva** en la que ellos arraigan y que vincula, como "matriz caracterológica", a todos los individuos inmersos en esa realidad social. Las fantasías colectivas responden a la represión social que **todos** soportan y a las insuficiencias de la satisfacción de sus necesidades. Sus actitudes psicológicas también son en gran parte comunes y no sólo eso, sino que dicha estructura libidinal colectiva, centro de gravedad socio-psicológico, condiciona los vínculos emocionales entre las diferentes clases sociales y al interior de cada una de ellas. Los comportamientos colectivos, de modo **análogo** a los individuales, responden, no sólo a las condiciones objetivas, sino también a las emociones y actitudes comunes. También de tal conducta hay que ofrecer una explicación plausible, y es precisamente lo que hacen las ideologías. Estas son "racionalizaciones" en cuanto que lo comúnmente reprimido no se manifiesta en ellas; los verdaderos motivos del comportamiento colectivo quedan relegados a lo inconsciente. Las ideologías hablan de la realidad, pero encubriéndola, justo porque "racionalizan", es decir, dan las causas y motivos de los fenómenos sociales en conformidad con el sistema represivo que genera las actitudes y sentimientos de los mismos individuos que las "fabrican" y aceptan, pero ocultan lo que no conviene al buen funcionamiento del sistema, es decir, la explotación, opresión y represión que éste conlleva.

Las ideologías, no cuentan, pues, sólo con la apoyatura teórica del acervo social de saber disponible, sino que cuentan también como base necesaria con esas emociones y actitudes psicológicas comunes, por tanto, con las tendencias libidinales modeladas socialmente. Si las fantasías colectivas proceden de la represión en el modelamiento social de las pulsiones, las ideologías expresan

---

110 Ib.,198 (I,56).

el contenido de esas fantasías, mas de forma tal que sólo tematizan directamente lo socio-culturalmente aceptable, dando cauce a una expresión indirecta -latente- de la parte del contenido de las fantasías que corresponden a lo que ha de seguir reprimido. La dinámica de lo inconsciente rige así la formación de las ideologías, como también su mantenimiento. Las ideologías se forman y se mantienen en tanto que responden a los rasgos psíquicos comunes que comporta la "estructura libidinal de la sociedad". La "superestructura ideológica" no es, por tanto, reflejo inmediato de la "infraestructura económica", sino producto de ésta sociopsicológicamente mediado. Tal mediación, además, no sólo explica la relación infra-superestructura de abajo hacia arriba, sino también en sentido inverso, es decir, el efecto social de las ideologías e incluso su incidencia en las mismas condiciones económicas que las determinan. Las ideologías calan en el tejido social y son aceptadas por los individuos porque responden a sus actitudes, esto es, porque por detrás de su contenido "racional" captado conscientemente, su contenido inconsciente conecta con las demandas y expectativas inconscientes de aquéllos: El impacto de las ideologías,según Fromm, "depende en esencia de su contenido inconsciente, que llama a ciertos impulsos; (...) la cualidad e intensidad de la estructura libidinal de una sociedad es la que determina el efecto social de una ideología"[111].

En virtud de su impacto social las ideologías modelan a la sociedad a través de la estructura psíquica colectiva en que se apoyan. Esta, como factor mediador en que se cruzan los vínculos libidinales de la sociedad, constituye un elemento cohesionador de primera importancia; es -como decía Fromm- "cemento" de la sociedad. Esto hace que al retroactuar a su través las ideologías sobre las fuerzas de la libido se acentúe el encauzamiento de éstas hacia direcciones específicas socialmente deseadas. Es más, el aparato cultural "sirve también para debilitar las fuerzas de la libido hasta el punto en que ya no constituyan una amenaza para la estabilidad social"[112]. Es así como las ideologías también contribuyen eficazmente al reforzamiento del orden social y su base económica. Sin embargo, Fromm, dando un paso más, apuntaba a cómo desde la superestructura ideológica igualmente pueden activarse cambios que lleguen hasta las condiciones económicas. En primer lugar, la superestructura ideológica también alberga ideales en los que se expresa el ansia por cubrir necesidades no satisfechas, ideales que también a través de la estructura libidinal colectiva pueden convertirse en un momento dado en "fuerzas humanas reales y potentes"[113]. Cuando ello ocurre, la "estructura libidinal de la sociedad" está promoviendo, no la adaptación pasiva de sus miembros, sino una adaptación activa, transformadora de la situación vigente:

> "Vimos que la psicología individual analítica considera el desarrollo de los instintos como el resultado de la adaptación activa y pasiva del aparato instintivo a las condiciones de vida reales. En principio, la misma relación existe entre la estructura libidinal de la sociedad y sus condiciones económicas: es un proceso de adaptación activa y pasiva de la estructura libidinal de la sociedad a las condiciones económicas existentes. Los seres humanos, movidos por sus impulsos libidinosos, provocan cambios en las

---

111 Ib.,192 (I,52). Todavía no hablaba Fromm de "inconsciente social", pero la noción está implícita -se ve exigida- en la de "estructura libidinal de la sociedad". De hecho, posteriormente desarrollará su concepto de "inconsciente social" en al marco de su teoría del "carácter social".

112 Ib.,197,n.30(I,56,n.19).

113 Cf.Ib.,192 (I,52).

condiciones económicas; las condiciones económicas modificadas hacen nacer nuevas metas y satisfacciones libidinales. El punto decisivo es que, en definitiva, todos estos cambios se remontan a las condiciones económicas, que los impulsos y necesidades cambian y se adaptan de acuerdo con las condiciones económicas"[114].

Una vez más, Fromm insistía en lo decisivo del condicionamiento en **última instancia** económico de los procesos sociales, una vez puesta de relieve la **importancia crucial** de la función **mediadora** de la estructura libidinal colectiva y de su mismo carácter **dinámico**, que cualifica en cada caso el sentido de su mediación en la relación **dialéctica** entre superestructura ideológica e infraestructura económica. Tal carácter dinámico quedaba subrayado por Fromm al afirmar que "la estructura libidinal de una sociedad no se mantiene constante, como no se mantiene constante su estructura económica y social"[115]. En la dinámica de la sociedad todos sus niveles están implicados; sin embargo, el nudo de la cuestión, que la psicología social tenía que contribuir a desentrañar, radicaba en que en ellos los cambios no se producen al mismo ritmo, de manera incluso que esa asincronía constituye un factor decisivo de los procesos sociales.

El punto de vista de Fromm era que mientras la estructura económica y social mantenga un cierto equilibrio, como sucede en las fases relativamente consolidadas del desarrollo de una sociedad, su estructura libidinal también se mantiene constante. En los períodos en que, por el contrario, se agudizan las contradicciones objetivas, iniciándose un proceso de de integración del orden establecido, también tienen lugar cambios en la estructura libidinal de la sociedad, puesto que ha variado la situación socioeconómica en función de la cual dicha estructura libidinal canalizaba las energías de los individuos. Al romperse la correlación entre situación socioeconómica y estructura libidinal, tales energías quedan "liberadas" para nuevos usos, cambiando el signo de su función social, es decir, "ya no sirven para la conservación de la sociedad, sino que contribuyen al desarrollo de nuevas formulaciones sociales. Dejan de ser 'cemento', y se convierten en 'dinamita' "[116].

En los períodos de crisis en los que se debilita la "estructura libidinal de la sociedad" es cuando aflora con más fuerza la "estructura libidinal" propia de cada clase. Lo que sugería Fromm -como ya apuntamos antes- es que en los períodos estables, el mayor peso específico de la estructura psíquica de la sociedad y su función estabilizadora, frente a la estructura psíquica de clase, está en correlación con la hegemonía de la clase dominante. Esta, detentando el poder político, social y económico, juega un papel decisivo en la determinación de las renuncias socialmente impuestas (de lo reprimido), que favorecen el mantenimiento de su sistema de dominio. El control del "aparato cultural" que conlleva su hegemonía le permite imponer **ideológicamente** la identificación entre interés social y **su** propio interés de clase, legitimando la situación vigente y encubriendo el antagonismo real de intereses en el seno de la sociedad. Como las ideologías se apoyan en la estructura psíquica de la sociedad para difundirse a toda ella, y los dominados las hacen suyas por la dependencia emocional que mantienen al compartir dicha estructura, aceptan las metas y modos de satisfacción de sus necesidades, inocuos para el sistema,

---

114 Ib.,198 (I,56).

115 Ib.

116 Ib.,199 (I,57).

que vienen marcados por la clase dominante. En los momentos de crisis, las contradicciones generadas por el desarrollo de las fuerzas productivas hacen que se tambalee esa hegemonía de la clase dominante, no sólo en lo que se refiere a su poder material, sino también en lo que respecta a su poder ideológico. A la situación socioeconómica en trance de transformación, se añade así la incapacidad para mantener el encubrimiento ideológico. Entonces, la estructura libidinal de la sociedad que media entre la base económica y la superestructura ideológica recibe una menor presión desde esos dos polos, con lo que su función canalizadora de los impulsos se ve relajada, de manera que deja paso al afloramiento de los rasgos psíquicos de clase. Estos toman la primacía hasta que, conforme a la evolución de las condiciones objetivas, se entre en una nueva fase de estabilización, con redefinición de la hegemonía social en un nuevo contexto de relaciones de clase. Entonces se configurará una nueva estructura libidinal de la sociedad en la que vuelvan a quedar subsumidos los rasgos psíquicos de clase, pero ya en circunstancias económicas, sociales y políticas distintas a las anteriores.

Lo que complica todo ese proceso es el mencionado desfase entre cambio económico y cambio psico-social e ideológico. Las transformaciones en las condiciones económicas no desencadenan automáticamente los cambios "correspondientes" en las demás esferas, y menos en una dirección predeterminada. Hay que tener en cuenta que la estructura libidinal colectiva se desarrolla como adaptación a la estructura económica y social dada, y por ello, cuando cambian éstas, aquélla no puede hacerlo de inmediato. Cabe hablar en este sentido de cierta **inercia** de la estructura libidinal colectiva: hace falta un nuevo período de adaptación a las nuevas condiciones y al modo de vida que ellas propician, antes de que se dé el cambio correspondiente en la estructura psíquica y en los rasgos de carácter en que se expresa. Esto es lo que llevaba a Fromm a sostener que, en términos globales, la superestructura ideológica de la sociedad cambia con más lentitud que la infraestructura económica, no pudiéndose amortiguar de golpe la discrepancia entre el "tempo" de los procesos económicos y el de los procesos psíquico-ideológicos[117].

Esta asincronía juega un papel decisivo en los procesos sociohistóricos, hasta el punto de que de su superación o no depende el sentido de dichos procesos. En primer lugar, puede haber situaciones en las que la retroactuación de la ideología dominante en la estructura psíquica de la sociedad haya sido tan intensa como para consolidarla hasta el punto en que acentúe en demasía la lentitud de su transformación respecto a los cambios económicos; esto podría bloquear el proceso de cambio social, a pesar del desarrollo de las condiciones objetivas. En tal caso, las fuerzas libidinales en vez de ser

---

117 Cf. "La caracterología psicoanalítica...", en CP,221 (I,70) y "Autoridad y familia. Parte sociopsicológica", en H.- P. GENTE (comp.): Marxismo, psicoanálisis y sexpol, vol. I: Documentos, Ed. Granica, Buenos Aires,1972,p.200 (I,152) -este texto es la contribución de Fromm a los Studien über Autorität und Familie publicados en 1936-. Lo sostenido aquí por Fromm no contradice lo expuesto antes acerca de la más limitada modificabilidad del aparato pulsional. Fromm quería resaltar la plasticidad de las pulsiones libilinales, que se adaptan a una situación que le es dada a los individuos y no pueden cambiar voluntaristamente. Pero una vez producida, la adaptación se consolida y también se refuerza por efecto de las ideologías. Cuando cambia la realidad económica el proceso se reinicia, lo que implica re-adaptación, hasta que eso se traduce en una nueva estructura libidinal y, desde ella, en un cambio global de la superestructura ideológica -Como veremos, Fromm ya hacía la salvedad de indicar que hay individuos y grupos que se distancian tanto de la estructura psicológica colectiva como de la ideología dominante y que van por delante de la mayoría en los procesos de cambio, que sin ellos no serían posibles-. Se trata, pues, de cosas diferentes: antes, relacionando realidad económica y aparato pulsional **de los individuos**, se hablaba de **modificabilidad** (mayor en el segundo); ahora, relacionando infrestructura económica y superestructura ideológica, se habla de **"rapidez en el cambio"** (mayor en la primera).

un factor estimulante, serían un factor inhibitorio del desarrollo social[118]. Pero -en segundo lugar- si además, según Fromm, en los momentos de crisis, se quiebra la correlación entre estructura económica y estructura psíquica de la sociedad, de forma que se liberan energías libidinales que actúan como "dinamita", la cuestión está en que la "dinamitación" del orden establecido no prejuzga lo que venga a continuación, es decir, no implica **necesariamente** que la nueva forma de sociedad que surja suponga un avance inequívoco sobre la situación precedente.Desde el punto de vista sociopsicológico, todo depende en buena parte de si la estructura psíquica de clase (en concreto, la de las clases dominadas) -que emerge cuando la de la sociedad pierde fuerza- es capaz de canalizar en una dirección progresiva las fuerzas libidinales liberadas; nada hay que lo asegure, máxime a la vista del peso de la superestructura ideológica del sistema y de los efectos no previstos de la subsunción por largo tiempo de las estructura psicológica de clase en la antigua estructura psíquica de la sociedad.

A la vista de estas cuestiones relativas a los procesos de cambio, es fácil comprender cómo la posibilidad de abordar la complejidad de los fenómenos sociales con un conjunto coherente de hipótesis sociopsicológicas elaboradas en base a la noción clave de "estructura libidinal de la sociedad", reafirmaba a Fromm no sólo en la capacidad de rendimiento teórico de la psicología social analítica que proponía, sino también en la relevancia del psicoanálisis, en manos del materialismo histórico, respecto a los problemas de la praxis política.

Por último, antes de dar por terminado este recorrido por la teoría sociopsicológica de Fromm, conviene detenerse en la **caracterología psicoanalítica**, considerada por él como instrumento necesario para que la noción de "estructura libidinal de la sociedad" fuera operativa de cara a las investigaciones concretas[119]. El desarrollo de la caracterología también era concebido por Fromm en **continuidad** con los "descubrimientos" de Freud -de quien pensaba que había puesto los cimientos para ella, especialmente en su escrito de 1908, "Carácter y erotismo anal"-, aunque subyacía a sus planteamientos el reconocimiento implícito de que en la teoría freudiana faltaba una suficiente elaboración sistemática de ella[120]. Esa continuidad se concretaba entonces, más allá de lo relativo a una teoría general del carácter, en la aceptación por su parte de los puntos de vista de Freud sobre el carácter oral y el carácter anal, con sus respectivas variantes. Mas por otra parte, Fromm tomaba distancias respecto a la teoría freudiana al echar en falta en ella una explicitación

---

118 Cf. "La caracterología psicoanalítica...",en CP,232 (I,77).

119 En el mismo año de 1932, después de "Método y función de una psicología social analítica", publicó Fromm su artículo "La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social" en clara continuidad con el primero, con la pretensión de dar mayor concreción a su proyecto. No obstante, ese segundo artículo, complementario, no presentaba el tono de una elaboración firme, sino que mostraba un carácter más provisorio. Por lo demás, en el ámbito psicoanalítico, el desarrollo de una caracterología era aún algo incipiente, y el mismo Fromm manifestaba que su esbozo de una teoría del carácter respondía "a un esquema aproximado, hipotético en muchos sentidos", sobre el que la misma investigación analítica "tendrá que modificar muchos puntos importantes e introducir muchos nuevos". ("La caracterología psicoanalítica...", en CP,218 (I,69)).

120 En la necesidad de profundizar en la teoría caracterológica, Fromm se sentía coincidente con otros psicoanalistas. Citaba a este respecto a tres de sus instructores en Berlín -Bernfeld, Fenichel y Abraham-, y señalaba expresamente sus coincidencias con REICH, que para entonces ya había publicado "Der genitale und der neurotische Charakter", en Internationale zeitschrift für Psychoanalyse (Wien,1929),pp.435-455.- (Cf. "La caracterología...", en CP,218,n.21 (I,68,n.12))-. De S. BERNFELD, Fromm hacía referencia a su Pychologie des Säuglings, (Wien,1955) -(Cf. Ib,207,n.7 (I,62))-; de FENICHEL, citaba Perversionen, Psychosen, Charaktersforungen: Psychoanalytische spezielle Neurosenlehre, (Wien,1931) -(Cf. Ib.,204,n.4 (I,61)); y en relación a K. ABRAHAM, destacaban sus referencias a su Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung, (Wien,1925) -(Cf. Ib,209 y 213-216 (I,63-64 y 66-68)).

adecuada del carácter correspondiente a la sexualidad genital -lo que era para él de singular importancia, desde su perspectiva utópica-[121].

El paso a la caracterología era visto por Fromm como algo que había sido necesario para el psicoanálisis, precisamente a partir de su praxis terapéutica. El tratamiento de las neurosis había mostrado la insuficiencia de atender a los **síntomas** de las patologías, buscando sus causas en la represión, y la necesidad de dirigir la atención hacia los **rasgos caracterológicos** que, como actitudes psíquicas establecidas, entran en juego en el todo de la conducta en que aparecen los síntomas -cuando los haya-. Pero este desplazamiento de la atención llevaba consigo el que la elaboración de una caracterología desbordara el estricto campo del tratamiento de las patologías psíquicas, para abarcar también a los individuos "sanos" -lo que abría de par en par las puertas para su utilización por parte de la psicología social-[122].

Todos los individuos -tanto enfermos como sanos- tienen un carácter determinado, definible a partir de los rasgos o actitudes psíquicas que se muestran en su comportamiento. Estos rasgos de carácter responden a las pulsiones libidinales, tal como han quedado configuradas en una "estructura libidinal" a lo largo de su proceso de adaptación a la realidad. Siendo esta estructura un todo concreto, los rasgos caracterológicos también mantienen una trabazón interna que da al carácter, como conjunto de rasgos psíquicos, su condición de totalidad estructurada. Si la noción de "carácter" está, pues, indisolublemente ligada a la de "estructura libidinal", no llegan, sin embargo, a confundirse del todo. Fromm consideraba el **carácter** como la manifestación o **expresión (Ausdruck)** de la estructura libidinal. Esta es la que siempre está detrás del síndrome de rasgos psíquicos que presenta cada sujeto, y aunque, para los efectos, podía referirse hasta cierto punto tanto al carácter como a la estructura libidinal, la diferencia no debía quedar anulada en tanto servía para hacer presente las raíces libidinales de las actitudes psíquicas[123].

El carácter individual, por tanto, se conforma **básicamente** a lo largo de la infancia a través de la interacción de los dos tipos de factores que intervienen en la estructuración de la libido: los que actúan "desde dentro", promoviendo la maduración biológica y fisiológica del organismo, a la que corresponde la conocida secuencia de evolución de la libido a través de las fases oral, anal, fálica y de latencia, para desembocar en la genitalidad; y los que actúan "desde fuera", desde el entorno familiar y social. La cuestión está en que el proceso de maduración de la libido, que constituye la trama de la formación del carácter, puede verse truncado u obstaculizado por razón del exceso de represión impuesta. La libido entonces no logra alcanzar la madurez de la genitalidad y queda varada en formas pregenitales que impiden el crecimiento del yo, es decir, la maduración de la personalidad que habría de ser correlativa a la maduración física. Como motivos fundamentales de que las tendencias pregenitales adquieran en tal caso una fuerza desmesurada, señalaba Fromm la **fijación** de los deseos de la libido pregenital -debida ya a la satisfacción, ya al rechazo especialmente intensos de tales deseos durante la etapa de su aparición en la infancia-, y la **regresión** a dichas tendencias como consecuencia de frustraciones que apartan a la persona de la genitalidad. Ambas -añadía Fromm- van con frecuencia asociadas: "Determinada fijación representa una disposición que, en ciertas circunstancias, puede producir con

---

121 Cf."La caracterología psicoanalítica...", en CP,217 (I,68).

122 Cf. Ib.,200-201 (I,59).

123 Después de su etapa "frankfurtiana", abandonada la teoría de la libido, Fromm, obviamente, hablará sólo de **carácter**.

facilidad una regresión a la etapa instintiva fijada"[124]. Los procesos de fijación y de regresión son los que dan lugar a las estructuras libidinales que están detrás de los caracteres oral y anal, como su misma denominación da a entender.

Tanto en esos casos como en aquéllos en los que se logra un "carácter genital", los dos mecanismos a través de los cuales se desarrollan los rasgos o actitudes psíquicas propios de cada carácter son la **sublimación** y la **formación reactiva** de las pulsiones libidinales -cuya consideración la ponía Fromm como "base general de la caracterología psicoanalítica"[125]. Mientras el primero supone una transformación de las pulsiones -genitales o pregenitales, según los casos- "canalizándolas" hacia metas socialmente deseables, el segundo -la formación reactiva- resulta de la resistencia y contención de las pulsiones reprimidas. El que ambos mecanismos funcionen también en el caso de la libido genital implica algo que ya fue apuntado anteriormente: hay un grado ineludible de **represión necesaria** para el crecimiento del yo, radicando el problema en la **represión excedente**, de la que se puede decir que, socialmente inducida, actúa **contra** el individuo[126].

Planteadas así las cosas, es claro que es la represión excedente la que está en el origen de las neurosis. Al acentuarse sobremanera la represión, hay más fijaciones y regresiones, lo que exige a los individuos mayor esfuerzo sublimador para traducir su estructura libidinal en rasgos de carácter socialmente aceptados. No todos los individuos afectados de esa forma están en condiciones de realizar ese esfuerzo, por lo que no sólo no consiguen la madurez de la libido, sino que su adaptación a la realidad misma que impone la represión excedente resulta deficiente, apareciendo su comportamiento como patológico. Si la neurosis es inadaptación, Fromm podía sostener algo de crucial importancia, no sólo ahora, sino a lo largo de toda su obra posterior: no hay un límite preciso entre la neurosis y la salud psíquica, entendida ésta como lo "normal", es decir, la generalizada adaptación exitosa, por parte de los individuos, del aparato instintivo a la realidad. Si la represión es excedente y la mayoría de los individuos responden a ella adaptándose, lo "normal" es patológico, aunque para poder afirmarlo hace falta otro punto de referencia: lo que sería el "carácter genital". Y en cualquier caso, si todo depende de la adaptación, lo que en una sociedad concreta puede ser considerado "patológico", en otro contexto social puede ser visto como "normal". Es lo que se desprende de estas palabras de Fromm:

> "En tanto que el síntoma neurótico (y el carácter neurótico) es el resultado de una adaptación insatisfactoria de los instintos a la realidad social, se puede hablar de rasgos de carácter no neuróticos cuando los impulsos libidinales son transformados en rasgos relativamente estables y socialmente adaptados, por medio de una formación reactiva o sublimación. Sea como fuere, la distinción entre el carácter normal y el neurótico es muy fluida; depende, ante todo, del grado de falta de adaptación social"[127].

---

124 Ib.,219 (I,69).

125 Ib.,202 (I,60).

126 Cf. Ib.,218 (I,68).

127 I.,202 (I,59); y más adelante, en nota a pie de página: "La distinción entre rasgos de carácter 'normales' y 'neuróticos' es condicionada, a su vez, en gran medida, por factores sociales. Sólo se la puede encarar en relación con una sociedad determinada: toda estructura de carácter que no se encuentre adaptada a esa sociedad es 'enferma'. El carácter de un comerciante capitalista del siglo XIX parecería muy 'enfermo' para una sociedad feudal, y viceversa". (Ib.,220,n.22 (I,70,n.13)).

La idea de "normalidad" remite de nuevo a la noción de "estructura libidinal de la sociedad", puesto que los individuos "normales" o sanos son los que coinciden en gran medida en el proceso de adaptación de sus pulsiones. Si esa coincidencia permite hablar de "estructura libidinal de la sociedad", el conjunto de rasgos psicológicos **típicos** de los individuos de esa sociedad, a través de los cuales dicha estructura se manifiesta, es el "carácter" específico de la sociedad en cuestión[128].

Configurándose el carácter de los individuos en relación dialéctica con el "carácter de la sociedad", esos rasgos típicos que éste comporta son adoptados por ellos, entre otras cosas, porque les son "útiles" dentro de la realidad social en que viven. Es decir, la asunción de determinadas actitudes entraña una "recompensa social", lo que daba pie a Fromm para sostener que el influjo de la sociedad en el modelamiento caracterológico de los individuos no se limita a la influencia que ejerce en la primera infancia a través de la familia, ya que tales recompensas siguen vigentes también después de ella[129].

Con todo, entre el carácter propio de cada individuo y el "carácter" de la sociedad siempre hay una distancia, mayor o menor según los casos, debido a los factores y experiencias particulares que influyen en la conformación caracterológica de cada cual -como se vió al hablar de la "estructura libidinal de la sociedad"-[130]. Precisamente, lo que ocurre en el caso de un individuo neurótico es que esa distancia se ha extremado hasta el punto que la tensión que ello comporta repercute negativamente en su "salud" psíquica. Pero el distanciamiento también puede producirse en una dirección no-patológica, como es el caso de los individuos que desarrollan un yo fuerte, capaz de sobreponerse a la represión excedente que socialmente se impone a la mayoría. La no identificación en este sentido entre lo individual y lo social tenía para Fromm una importancia decisiva; de no ser así se produciría una situación de estancamiento y homogeneidad tal que impedirían todo avance, pues ello significaría la total adaptación **pasiva** de los hombres a la realidad social.

Supuesto eso, Fromm volvía a insistir desde su enfoque dialéctico en la **función dinámica** del "carácter" de la sociedad como **base psíquica** del sistema socioeconómico de que se trata. Mediante ella los individuos se amoldan a las requerimientos del sistema, por lo que puede considerarse como "fuerza productiva" que participa en el modelamiento de la sociedad[131]. Por lo demás, este "carácter" de la sociedad constituía para Fromm la concreción psico-

---

128 Ib.,222-223 (I,70-71). Igualmente puede hablarse de un "carácter" específico de clase (cf. Ib.,231 (I,76)). La relación entre "estructura libidinal de la sociedad" y "carácter" de la sociedad -o de una clase social, en su caso- es **análoga** a la existente entre la estructura libidinal del individuo y su carácter. Fromm matizaba que al referir el concepto de **carácter** a la sociedad lo utilizaba en un sentido muy amplio, dando a entender que su campo de aplicación propio es el de los rasgos psíquicos del individuo -de hecho, entrecomillaba el término al referirlo a la sociedad-. Hará falta que Fromm abandone la teoría de la libido para que se decida a utilizar sin ambages la expresión **carácter social**. No obstante, su uso de las expresiones como **carácter autoritario y carácter burgués** en relación a la sociedad en general o a determinadas clases sociales, así como la preferencia progresiva que detecta en los escritos de los años treinta por la expresión "estructura psíquica de la sociedad" en lugar de "estructura libidinal", son síntomas de su alejamiento paulatino de la teoría libidinal freudiana y pueden verse como anticipaciones de sus planteamientos ulteriores.

129 Ib.,220 (I.69). Fromm se distanciaba también de la postura freudiana de sobrevaloración de la primera infancia.

130 Véase también "Die gesellschaftliche Bedingheit der psychoanalytischen Therapie", en ZfS, 4 (1935),p.395 (I,137).

131 Cf. "La caracterología psicoanalítica...", en CP,223 y 229-230 (I,71 y 75).

social, desde una perspectiva materialista, de lo que se denominaba "espíritu" de una sociedad en una época determinada[132]. En el caso de la sociedad capitalista, su "espíritu", el "espíritu burgués", se caracterizaba por una intensificación de la libido anal. Su "carácter social" presentaba como rasgos típicos los propios del carácter anal (amor al orden, parsimonia, tendencia a la acumulación, etc.) Estos eran la manifestación de una estructuración de la libido conformada según las condiciones impuestas por el modo de producción capitalista, de manera que los individuos con tales rasgos se adecuaban perfectamente a sus exigencias, lo que contribuía al fortalecimiento de la misma estructura económica capitalista. No obstante, si el "espíritu del capitalismo" venía dado por el predominio del erotismo anal en la base psíquica de la sociedad, Fromm señalaba -recogiendo la distinción entre "estructura libidinal de la sociedad" y "estructura libidinal de clase"-, que ello estaba más acentuado en la burguesía que en la clase obrera, proviniendo la diferencia de sus respectivas posiciones en el proceso de producción, que en cada caso exigían una adaptación peculiar -o implicaban peculiaridades en la adaptación común-. A la vez, dentro de la burguesía, distinguía entre la actitud intensamente anal de la pequeña burguesía -que conservaba los rasgos del antiguo "espíritu" capitalista- y la analidad más atemperada de la alta burguesía, con un "carácter" más acorde con el nuevo capitalismo monopolista[133].

Esas distinciones dentro de un mismo "carácter de la sociedad" predominante ponen sobre el tapete un último punto esencial en la caracterología de Fromm . El insistía en que lo que en ella se elaboran son **tipos de carácter,** tanto en relación a la estructura psicológica individual como en relación a la estructura psicológica de la sociedad o de las diferentes clases. Los tipos no resultan de la mera clasificación del material empírico, sino que -en consonancia con la primacía de la teoría- son **tipos de estructura fundados teóricamente** que han de guiar la investigación empírica. Esta, por su parte, constituye el terreno en el que ha de contrastarse con la realidad la misma teoría psicológica desde la que se formula la tipología. Siendo la tipología un instrumental teórico imprescindible, corresponde al trabajo empírico precisar en cada caso cuál es la estructura psicológica de cada individuo o de cada sociedad o clase en concreto. Tanto a nivel individual como colectivo, lo normal es que los casos concretos **no respondan a tipos puros,** sino que presenten una **mezcla** de rasgos de tipos diversos. Se trata entonces de señalar la orientación concreta de la estructura psicológica en cuestión, orientación que sí estará decantada, a pesar de la mezcolanza, hacia uno de los **tipos teóricos**[134]. Eso es lo que permite hablar del "carácter" de la sociedad o de una clase como "estructura psíquica dominante"[135].

---

132 Fromm afirmaba explícitamente su intención de dotar de concreción y mayor validez científica a nociones como las de "espíritu burgués" de Sombart o "espíritu del capitalismo" de Max Weber. Les distanciaba de ellos su asunción del materialismo histórico, que era lo que -según él- posibilitaba una utilización crítica de las categorías psicológicas a la hora de abordar los problemas sociológicos (Ib.,222-223 y 233 (I,70-71 y 77)).

133 Cf. Ib.,231 (I,76).

134 Cf. Ib.,207,n.9.(I,63,n.5).

135 Cf. "Autorität und Familie. Geschichte und Methode der Erhebungen", art. cit.,pp.231 y 235-236 (III, 225 y 228-229).

2.2.4.4. Principios metodológicos de la Psicología social analítica.

Estrechamente conectados con el desarrollo de las bases teóricas de la psicología social, proponía Fromm también los principios metodológicos fundamentales que habían de regir su tarea de investigación empírica. Tales principios tenían que ser coherentes con el carácter dialéctico de la interrelación individuo-sociedad, lo que significa que no podían pasar por alto la diferencia entre lo individual y lo social. Es importante, pues, reparar en ellos por cuanto manifiestan de nuevo el empeño de Fromm por mantener su postura a salvo de los diferentes reduccionismos. Tratándose de una **psicología social analítica y materialista** -cuyo objetivo era conocer la "estructura libidinal de la sociedad" y el "carácter" en que se expresa, para explicar desde ahí la dimensión psicológica de los fenómenos sociales, en especial lo relativo a la relación superestructura ideológica-infraestructura económica y su incidencia en los procesos de cambio-, las observaciones metodológicas de Fromm se centraban simultáneamente en explicitar ese enfoque materialista y en señalar las conexiones y diferencias entre psicoanálisis y psicología social.

Fromm planteaba su psicología social analítica como aplicación del psicoanálisis -de su teoría y su método- al estudio de los fenómenos sociales. Estos están protagonizados por hombres concretos, por lo que su ineludible dimensión psicológica sólo puede abordarse a partir de los mecanismos psíquicos que operan en los individuos, y no partiendo de una presunta "psique de grupo", contrapuesta como tal a la "psicología individual". La teoría psicoanalítica proporcionaba un conocimiento adecuado de tales mecanismos psicológicos explicando cómo las acciones y sentimientos de los hombres responden a ciertos impulsos normalmente inconscientes. Por ello era no sólo relevante, sino necesario para comprender los fenómenos sociales, pero en tanto "psicología individual" era insuficiente. Hacía falta desarrollar teóricamente nociones como la de "estructura libidinal de la sociedad", , que permitieran establecer la mediación entre lo individual y lo social sin anular la diferencia entre planos diversos. Sólo entonces quedaba abierta la vía para una verdadera psicología **social**, libre de incurrir en el reduccionismo psicologista que entrañaba operar sobre el presupuesto de una "psicología de grupo", una "psicología de masas" o cualquier cosa parecida[136]. Mas para avanzar por esa vía, tal desarrollo teórico, que implicaba la inserción de la teoría psicoanalítica en una teoría de la sociedad -el materialismo histórico para Fromm-, debía verse acompañado por el diseño de una metodología coherente con él. Tratándose de comprender los fenómenos sociopsicológicos, desde la relación mediada entre individuo y sociedad, sería erróneo entender la aplicación del psicoanálisis a ellos como traslación **inmediata** de su metodología del plano individual al plano social. En este punto puso Fromm especial énfasis desde el principio, oponiéndose a los planteamientos en los que detectaba tal proceder, por entender que se basaban en "analogizaciones" que no sólo distorsionaban los fenómenos sociales, sino que incluso propendían a dar una visión deformada de la compleja realidad humana.

Ciertamente, puede decirse que el mismo Fromm hacía uso de analogías, tanto en sus desarrollos teóricos como en sus propuestas metolológicas. Ahora bien, tales analogías tenían para él un sentido meramente heurístico, en cuanto abrían campos de investigación y señalaban puntos de contacto entre el plano de lo individual y el de lo social; por lo demás, nunca las consideró explica-

---

136 Desde el punto de vista de Fromm, Freud abría esa vía al rechazar de plano el supuesto de una "psique de masas o de grupo". Por el lado de la sociología, encontraba en G. Simmel -en su artículo "Über das Wesen der Sozial psychologie", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XXVI(1908)-, una crítica certera de la falacia consistente en tomar al grupo en cuanto tal como sujeto de fenómenos psíquicos (cf. DC,8,n.2 (VI,13,n.1)).

ción suficiente de los fenómenos sociológicos. El proceder analogizante, además de no ser científico, no podía cuadrar con su modo de pensar dialéctico, pues, quedarse sólo en las analogías entre lo individual y lo social le habría supuesto establecer paralelismos, pero no mediación alguna, y esto, en cambio, era lo que pretendía.

Así, por ejemplo, en lo tocante a cuestiones de método, Fromm hablaba de que la metodología del psicoanálisis individual y la de la psicología social tenían en común su **carácter "histórico"**; tomando el término en su sentido muy amplio. En ambos casos se trataba de comprender la estructura psíquica, ya del individuo, ya la común a la sociedad, desde la "trayectoria o destino vital" (Lebensschicksal) en que se había configurado. En ambos casos había que atender a la **experiencia** -particular de un individuo en un caso y común a muchos individuos, colectiva, en el otro- para investigar su influencia en el desarrollo emocional, y establecer en consecuencia cómo se configura la estructura psíquica en la interacción entre la constitución libidinal -lo heredado por lo individuos, aunque se trate del caso de lo colectivo- y los acontecimientos vividos bajo determinadas condiciones y pautas de vida. Ahora bien, señalado ese punto en común, Fromm dejaba clara la diferencia neta entre ambas metodologías, pues el conocimiento "histórico" que procuran es distinto en cada caso. Para el psicoanálisis individual, aun teniendo en cuenta los factores sociales, lo relevante es la "historia" del individuo, su **biografía**, esto es, su "trayectoria vital" marcada por las experiencias personales, de modo especial -aunque no exclusivo- por las de su infancia. Por el contrario, para la psicología social lo relevante no son las experiencias particulares de cada uno -en tanto que tales-, sino la **experiencia común** inherente a un modo de vida compartido. Por tanto, lo importante es la "situación vital" (Lebenssituation) económicamente determinada e históricamente generada en la cual viven inmersos los miembros de una sociedad o una clase social. A ella responden los rasgos **típicos** de esos individuos, de manera incluso que el influjo sobre sus actitudes no se limita a las etapas infantiles. Por consiguiente, si el análisis individual ha de apoyarse en el conocimiento profundo de lo que ha sido el "destino" de una persona, la investigación sociopsicológica ha de hacerlo sobre el conocimiento de las condiciones de vida de las individuos que forman el grupo objeto de estudio, es decir, ha de partir del **análisis** de los factores económicos, sociales, políticos... que han configurado históricamente la "situación cultural global" en que viven. Si de entre tales factores , los económicos tienen la primacía en cuanto condicionamiento objetivo del desarrollo de los otros, Fromm podía decir que, respecto a la sociedad, **la economía es su destino**[137]. Con ello, reventaba la analogía formal entre psicoanálisis individual y psicoanálisis social y propugnaba un enfoque dialéctico que estableciera la mediación entre lo individual y lo social dentro de la "concepción global" del materialismo histórico[138].

Estas diferencias metodológicas se ven incrementadas si se tiene en cuenta que el psicoanálisis individual atiende sobre todo a lo "patológico", mientras que la psicología social estudia el comportamiento "normal". Si el individuo con un "carácter neurótico" presenta actitudes y comportamientos que se

---

137 "Für die Gesellschaft gilt, **dass die Ökonomie ihr Schicksal ist**" ("Politik und Psychoanalyse", art. cit.,p.442 (I,32). (Subrayado de Fromm)).

138 Cf. DC,11-15 (VI,15-17). Las expresiones frommianas de "situación vital" o "situación cultural global" suponían una relativización de lo económico, pues, aun reconociendo su primacía, implicaban atender también a otros factores. Por otra parte el conocimiento de tal situación como punto de arranque metodológico de la psicología social puede verse como la necesaria "precomprensión inicial" de aquello que había que comprender más plenamente mediante el esclarecimiento, por parte de la misma psicología social, de la relevancia del **factor subjetivo** en los procesos sociales.

apartan notablemente de la "norma" debido a su inadaptación a la realidad, los individuos "normales" son, por el contrario, los adaptados, y por ello mismo presentan los rasgos **típicos** del "carácter" de su sociedad. Pero que un comportamiento no sea "neurótico" no implica -matizaba Fromm- que sea **racional**, porque puede ser que la irracionalidad esté generalizada y por eso no sea considerada patológica -aunque sí sea considerado así un comportamiento juzgado como irracional desde criterios de **salud psíquica** distintos de los meramente sociológicos, como eran los sostenidos por Fromm.

A pesar de todo, las actitudes, pautas de comportamiento y modos de pensar colectivos, aun cuando se juzguen irracionales, no pueden considerarse como neuróticos, precisamente porque son socialmente compartidos y arraigan en una "estructura libidinal de la sociedad" resultante justamente de la común **adaptación** a la realidad. Tal irracionalidad social es, pues, distinta de la irracionalidad del comportamiento neurótico, en cuanto que es reacción **adecuada** a las condiciones de vida reales. Lo que sucede en el fondo es que tales condiciones son ellas mismas perjudiciales para el hombre, inadecuadas para su desarrollo,y en ese sentido irracionales, por lo que la adecuación a ellas no puede ser garantía de racionalidad, sino todo lo contrario. Si la irracionalidad social no es neurótica porque es **social**, Fromm veía un error metodológico de base en el tratamiento de los fenómenos sociales como si fueran fenómenos neuróticos, pues éstos sólo pueden ser individuales. "La masa -advertía Fromm- no es un neurótico", aun cuando su conducta, por irracional, pueda calificarse de "cuasi-neurótica"[139].

El esquema analogizante subyacente al error metodológico criticado por Fromm era el que, en su opinión, compartían los psicoanalistas que hasta entonces habían hecho incursiones en el terreno de la psicología social, e incluso el mismo Freud:

> Al principio los investigadores psicoanalíticos explicaron los distintos fenómenos de la psicología social en una forma correspondiente (a la psicología individual): los consideraron en términos de traumas, de sucesos socialmente fortuitos. Esto condujo, necesariamente, a una renuncia al método analítico auténtico. Como no se preocuparon por la variedad de las experiencias vitales, por la estructura socioeconómica de otros tipos de sociedad, y por lo tanto no trataron de explicar su estructura psíquica como determinada por su estructura social, empezaron necesariamente por **analogizar**, en lugar de **analizar**. Trataron a la humanidad, o a determinada sociedad, como a un individuo, traspusieron los mecanismos específicos que se encontraban en los individuos contemporáneos, los llevaron a todos los tipos posibles de sociedad, y "explicaron" la estructura psíquica de estas sociedades por analogía con ciertos fenómenos (¡por lo común de tipo neurótico!) típicos de los seres humanos en su propia sociedad"[140].

---

139 "Politik und Psychoanalyse", art, cit.,pp.446-447 (I,35-36); DC,12-13 (VI,16-17); "Método y función...", en CP,168 y 179 (I,38 y 44); "La caracterología psicoanalítica...", en CP,202 (I,59).

En estos planteamiento de Fromm estaba ya incoada su noción posterior de "patología social" o "defecto socialmente modelado", que jugará un papel fundamental en su distinción entre **normalidad** y **salud**, que, como vemos, está presente en su obra desde sus primeros escritos.

140 "Método y función...",en CP,178-179 (I,44). (Subrayados de Fromm).- Respecto a Freud, Fromm le reconocia el mérito de haber superado la **falsa** distinción entre psicología social y psicología individual al no aceptar una "psique de la sociedad" -como lo expresaba explícitamente en Psicología de grupo y análisis del yo (cf. DC,8,n.2 (VI,13,n.1))-. Pero igualmente le criticaba su incoherencia en este punto, debida a su concepción sociológica organicista y abstracta que a la fuerza le hacía derivar hacia el psicologismo. No obstante, en El Porvenir de una ilusión(1927), Fromm encontraba que Freud pasaba del punto de vista de la psicología individual al de la psicología social, atenuando su tendencia a hacer caso omiso de la realidad social y de

Por consiguiente, para Fromm, pasar del plano individual al social sirviéndose de analogías conllevaba la adopción de una postura psicologista al considerar abstractamente los fenómenos sociales atribuyéndolos a la "sociedad" como sujeto psicológico, en vez de explicarlos desde el análisis de las condiciones materiales de vida y de las estructuras y relaciones que se dan en cada sociedad y que condicionan la psique de los sujetos reales de los procesos sociales: los individuos. El psicologismo iba de la mano de una concepción sociológica organicista y abstracta, que no sólo repercutía negativamente sobre la teoría, sino que también obstruía el ejercicio de la función crítica del psicoanálisis. Esta igualmente necesitaba de la psicología social analítica como mediación.

De la adopción, por parte del psicoanálisis , de un método basado en analogías para acceder al estudio de los fenómenos sociales, podía desprenderse que así como hay una práctica terapéutica para el tratamiento de las neurosis individuales, también tendría que promoverse una especie de "terapia sociopolítica" a nivel colectivo. En tal caso se esperaría que la sociedad renunciara a todas las actuaciones inadecuadas, contraproducentes, toda vez que se ha hecho consciente el sentido irracional inconsciente de ellas. Pues bien, esta hipótesis, en consonancia con lo expuesto, era considerada totalmente falsa por Fromm, aunque concedía que no dejaba de entrañar una "perspectiva seductora" en cuanto a la cuestión de la relevancia política del psicoanálisis. Pero los que sucumbían a la seducción pensando que las "anomalías" de la sociedad podían tratarse como síntomas o rasgos de carácter del individuo neurótico y que la "paz perpetua" casi podría instaurarse mediante el análisis de masas, caían en una posición tan ingenua como infructuosa, andando totalmente errados en lo que respecta a la incidencia efectiva del psicoanálisis a nivel colectivo[141].

Lo esencial de la conducta neurótica no radica sólo en el carácter irracional y compulsivo de las acciones y sentimientos en sí mismos, sino también en que se trata de una conducta en contradicción con las necesidades y requerimientos reales de la personalidad total y que viene determinada por la permanencia de tendencias pulsionales que en la infancia fueron reacciones de adaptación, pero que después perdieron esa peculiaridad de adecuación funcional. La neurosis denota la incapacidad para adaptarse a nuevas condiciones de vida aparecidas en etapas posteriores del individuo. La terapia analítica intenta entonces hacer conscientes los motivos de la fijación retrotrayéndose a la situación de represión, para posibilitar al yo adulto la superación de las vivencias en que había naufragado y con ello su adecuación a la realidad. Esto, que es posible como terapia individual, es lo que resulta inviable y fuera de lugar como "terapia de masas".

Como ni la masa es neurótica, ni la conducta colectiva es inadecuada desde un punto de vista funcional, para superar la irracionalidad social hay que transformar las condiciones de vida reales, éstas sí inadecuadas y perjudiciales para los individuos, a las que la conducta colectiva es "reacción adecuada".

Fromm, en consecuencia, rechazaba expresamente que el psicoanálisis fuera un **medio** de incidencia **directa** en la transformación de la situación social. El

---

sus cambios. Pero la línea así iniciada no encontraría continuidad, lo que Fromm veía corroborado por El malestar en la cultura como obra **contrapuesta** a la anterior (y no de "síntesis", como erróneamente se traduce en la edición castellana de Paidós) (cf. "Método y función...", en CP,180,n.12 (I,45, n.7)).

141 Cf. "Politik und Psychoanalyse", art. cit.,p.440 (I,31).

ámbito de la praxis psicoanalítica era el de la terapia individual, y no cabía en modo alguno una "terapia psicoanalítica social". Respondía a un equívoco fatal pretender convertir al psicoanálisis en "instrumento político" o pensar que podía reemplazar a la praxis política. Sin embargo -continuaba Fromm-, el psicoanálisis sí tiene una **"función política"**, en cuanto puede esclarecer la génesis de ciertas "ilusiones" socialmente relevantes y destruirlas, precisamente las ilusiones -decía Fromm en clara alusión a Marx- que impiden a los hombres emprender las transformaciones sociales necesarias, aun cuando hayan desaparecido las condiciones en que dichas "ilusiones" surgieron y "objetivamente" la evolución social parezca permitir dichas transformaciones[142].

La crítica de las ideologías era, pues, para Fromm, la función política del psicoanálisis. Este podía contribuir, desde su potencial crítico, al necesario desbloqueo ideclógico de los individuos, condición para asumir una praxis política emancipadora. Mas para activar eficazmente ese potencial crítico de la teoría psicoanalítica había que articularla con una teoría crítica de la sociedad, esto es, insertarla -como hacía Fromm- en el materialismo histórico. Si la psicología social analítica era la mediación necesaria para eso, por ella pasaba el ejercicio de la crítica ideológica. Solo así, mediadamente, podía incidir el psicoanálisis en la transformación de la realidad hacia una sociedad sin clases y sin relaciones de dominio, una sociedad cuyas condiciones de vida no requieran "ilusiones" para soportarlas; en definitiva, una sociedad no irracional -vertiente utópica de la crítica de las ideologías-. La psicología social diseñada por el psicoanalista Fromm, enmarcada en la perspectiva global histórico-materialista por él asumida, se situaba en el centro de su planteamiento crítico-utópico.

---

142 Cf. Ib.,445-447 (I,34-36).

CAPITULO 3

CRITICA Y UTOPIA DESDE LA SINTESIS FREUDOMARXISTA

3. CRITICA Y UTOPIA DESDE LA SINTESIS FREUDOMARXISTA

3.1. CRITICA DE LA RELIGION. EL MESIANISMO PROFETICO COMO PUNTO DE REFERENCIA DE LA CRITICA DE FROMM

3.1.1. La religión como "ilusión colectiva".

3.1.2. Análisis sociopsicológico del cristianismo primitivo y su evolución posterior.

3.1.3. Antirrelativismo de Fromm frente al fenómeno religioso. El mesianismo profético como punto de referencia.

3.2. CRITICA DE LA MORAL

3.2.1. Explicación genética de la moral desde la teoría freudiana

3.2.2. Función sociopsicológica de la moral. Límites e insuficiencias de la crítica freudiana.

3.2.3. Crítica de la moral burguesa.

3.2.4. De la necesidad de la moral a la moral necesaria.

3.3. CRITICA DEL AUTORITARISMO

3.3.1. El autoritarismo creciente de la sociedad alemana. Investigación empírica de Fromm sobre el carácter autoritario.

3.3.2. Del carácter burgués al carácter autoritario.

3.3.3. De las ideologías burguesas a la ideología autoritaria.

3.3.4. La autoridad racional.

3.4. MAS ALLA DE LA CRITICA: LA PERSPECTIVA UTOPICA DE FROMM

3.4.1. La hipótesis de la "sociedad matriarcal" como punto de referencia: Bachofen contra Freud, y a favor de Marx.

3.4.2. Concepción ético-utópica del proyecto emancipatorio de Marx: El "carácter revolucionario" como mediación sociopsicológica.

3.4.3. Utopía y racionalidad: La explicitación del momento utópico de la razón crítica.

CAPITULO 3

CRITICA Y UTOPIA DESDE LA SINTESIS FREUDOMARXISTA

Si Fromm volcó todos sus esfuerzos teóricos en la síntesis freudomarxista fue porque vio en ella una base firme para abordar los problemas de la sociedad contemporánea y, en especial, para profundizar en la crítica a una situación social cuya irracionalidad creciente tomaba perfiles cada vez más preocupantes. El **autoritarismo** que, con el avance y consolidación del nazismo, fue impregnando toda la vida de la sociedad alemana a lo largo de los treinta, era el rostro concreto de esa irracionalidad social que tanto preocupaba a Fromm. Sobre él, sobre la ideología autoritaria y el "carácter autoritario" en que se apoya, acabaría concentrándose su tarea crítica en ésta su "etapa de Frankfurt".

Fromm no estaba solo, ni en su tarea crítica ni en su preocupación por el autoritarismo. Este, por la fuerza de los hechos, terminaría también por acaparar la atención de los demás miembros del Instituto de Investigación Social, hasta el punto de que buena parte de sus trabajos teóricos y desde luego el grueso de su investigación empírica quedaría polarizado por el problema de la autoridad[1]. Por lo demás, habiéndose sumado sin reservas al proyecto formulado por Horkheimer de elaborar una **teoría crítica** que, como "teoría materialista enriquecida", revigorizara al marxismo sacándolo del atolladero en que estaba sumido, Fromm compartía con los demás componentes de la "Escuela de Frankfurt" una misma actitud básica tanto respecto al marxismo como respecto a la teoría como tal. Esta, como **teoría crítica de la sociedad**, era concebida como **condición** indispensable para una praxis revolucionaria capaz de llevar a cabo una transformación global y radical de la sociedad capitalista. La psicología social analítica diseñada por Fromm, que era la mediación que posibilitaba enriquecer al materialismo histórico con las aportaciones de la teoría freudiana, se insertaba como pieza fundamental en la construcción de dicha teoría. El esclarecimiento de la génesis y función sociopsicológica de las ideologías aportaba elementos decisivos de cara a la necesaria **crítica de las ideologías** que había de acompañar -por supuesto no reemplazar- a la **crítica de la economía política** si se quería dar cuenta de la compleja realidad social y propiciar una verdadera praxis transformadora. Para Fromm, como para los otros miembros del Instituto, se trataba de prolongar y profundizar la crítica marxiana de la sociedad capitalista, atendiendo sobre todo a la superestructura ideológica, respecto a la cual los desarrollos del materialismo histórico -máxime en el "marxismo vulgar" de las distintas ortodoxias partidistas- habían mostrado su insuficiencia. En este punto, la psicología social de Fromm suponía un incremento de la fuerza crítica del materialismo histórico -al igual que también a su través se activaba el potencial crítico del psicoanálisis-, al ponerlo en condiciones de poder avanzar, sobre la base de la crítica de la economía política, en la crítica ideológica. La mediación frommiana entre infraestructura económica y superes-

---

[1] Baste recordar a este respecto los ya citados Studien über Autorität und Familie. (Para un análisis histórico de su gestación cf. M.JAY: La imaginación dialéctica, Ob. cit., Cap.IV: "Los primeros estudios sobre la autoridad").

tructura ideológica respondía, pues, a lo que Horkheimer consideraba el problema fundamental que había de encarar la **teoría crítica**; esto es, "la conexión entre cultura material y cultura espiritual".

Por otra parte, la síntesis freudomarxista de Fromm y la concepción antropológica que latía en ella marcaban con sello propio su labor crítica; lo mismo sucedía respecto a sus propuestas de índole utópica -y a su enfoque de los problemas relativos a las mediaciones entre metas utópicas y realidad vigente-. Pero a la vez, la intencionalidad ético-utópica que se desplegaba en las dos vertientes correlativas de la crítica y la propuesta no sólo incidía en la opción básica por Marx frente a Freud que, como vimos, caracterizaba la síntesis frommiana, sino que además conducía el entrelazamiento de crítica y propuesta hasta posiciones que iban más allá de las de Marx -y por supuesto de las de Freud- en puntos muy significativos. Ello se hacía patente a través de la misma crítica de Fromm a la religión y a la moral, dos componentes de la superestructura sobre los que recayó desde el principio su atención. Sobre ellos concentraremos a continuación la nuestra antes de pasar a la crítica del autoritarismo, no sin adelantar una observación pertinente: En el caso de Fromm, su interés por lo relativo a la religión y a la moral no se debía solamente a su importancia **objetiva** en la dinámica social; sus antecedentes -su experiencia religiosa y su formación judía- le predisponían con una mayor sensibilidad hacia tales cuestiones. Su tratamiento de ellas es sumamente revelador en lo que respecta a la evolución-continuidad de su pensamiento. Aunque sobre todo respecto a la religión Fromm cambiará después sustancialmente su punto de vista **teórico**, en sus trabajos de esta época se puede detectar el **germen** de lo que serán sus concepciones posteriores sobre la religión y la ética, las cuales jugarán un papel decisivo en la articulación definitiva de un pensamiento ético-utópico que se definirá como "humanismo radical".

3.1. CRITICA DE LA RELIGION. EL MESIANISMO PROFETICO COMO PUNTO DE REFERENCIA DE LA CRITICA DE FROMM

La crítica a la religión en esta etapa de su trayectoria la desarrolló Fromm fundamentalmente en su artículo "El Dogma de Cristo", cuyo subtítulo en la versión original -"Un estudio psicoanalítico de la función sociopsicológica de la religión"[2]- indicaba claramente cuál era su enfoque. Antes de centrarse en la evolución de la cristología en los primeros siglos del cristianismo para indagar su significación sociopsicológica, Fromm dedicaba una amplia primera parte a exponer lo que era el esbozo de su proyecto de psicología social como mediación entre la teoría freudiana y el materialismo histórico y a explicitar sus puntos de vista sobre el fenómeno religioso, en los cuales ya se hacía presente su estrategia global respecto a la síntesis freudomarxista. Se puede decir que Fromm asumía de entrada la crítica freudiana de la religión, pero de manera tal que iba a quedar completada y en cierto modo corregida al integrarla en la perspectiva histórico materialista de Marx. Con todo, como veremos, la crítica sociopsicológica frommiana, incorporando la freudiana y siendo globalmente de cuño marxista, tampoco se identificaría **totalmente** con la de Marx, aunque Fromm no planteara las cosas como distanciamiento respecto a él.

Conviene destacar que la crítica frommiana tenía un **carácter fundamental-**

---

[2] "Die Entwicklung des Christdusdogmas. Eine psychoanalytiche Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion", en Imago, 16 (1930), 305-373 (VI,11-68). (En la traducción castellana de la editorial Paidós sólo figura como título "El dogma de Cristo").

mente anti-ideológico: su objeto era el papel ideológico de la religión como componente de la superestructura de la sociedad. Hacia ello había apuntado certeramente la crítica marxiana. Pero ésta, siendo anti-ideológica, iba vinculada a la crítica filosófica a la religión como proyección humana, que Marx sostenía remitiéndose a Feuerbach y en base a la cual quedaba justificada su postura atea; aunque en el fondo se trataba más de un ateísmo político-humanista que filosófico, pues Marx no entraba **directamente** en la discusión sobre la existencia o no existencia de Dios. Pues bien, la crítica anti-ideológica de Fromm también se formulaba desde el trasfondo filosófico de Marx, aunque con mucha mayor cautela por su parte en lo que respecta a una posición definidamente atea, pues mucho menos que Marx, si cabe, entraba **directamente** en la cuestión **filosófica** de la existencia de Dios; no obstante, sí estaba ya decantado hacia una posición no-teísta. Si su crítica iba contra la función de la religión, el presupuesto era que la religión podía desempeñar tal función **porque** era resultado de la proyección del hombre. Crítica anti-ideológica y crítica filosófica eran inseparables, también en el caso de Fromm, y no sólo por lo que le venía "vía Marx", sino por lo que había recibido "vía Freud" -recordemos la incidencia del psicoanálisis en su abandono de la fe judía-. Precisamente Fromm encontraba en Freud lo que faltaba en Marx: los mecanismos psicológicos por los que se produce la proyección que desemboca en la religión como ideología. Y también el caso de Freud, en lo que respecta al ateísmo, era similar al de Marx. Su crítica psicoanalítica se centraba en la **función** de la religión, pero tampoco se quedaba ahí, sino que igualmente la extendía más allá apoyándose en los presupuestos filosófico-antropológicos de su teoría.

3.1.1. La religión como "ilusión colectiva".

En una línea netamente freudiana, Fromm consideraba la religión como una de la vías privilegiadas de satisfacción fantaseada -por tanto inconsciente- de los impulsos libidinales. Lo peculiar de las fantasías religiosas es que en ellas tiene lugar la transferencia a Dios -"figura imaginaria", decía Fromm- de los sentimientos, tanto de amor como de odio, que el individuo experimentaba en relación a la figura del poder. Haciéndose eco de los puntos de vista de Freud expuestos en Totem y tabú, Fromm hacía hincapié en la **ambivalencia** de la actitud religiosa como resultado de esa transferencia. En la actitud del adulto hacia Dios -un Dios todopoderoso al que se ama porque protege, pero al que también se teme porque castiga- se reproduce, por tanto, la actitud del niño hacia el padre, a la vez protector servicial y rival opresor. Las fantasías religiosas hunden así sus raíces en el conflicto originario que suponía la situación edípica, suponiendo una vía para la satisfacción ilusoria de las pulsiones reprimidas en la resolución del complejo de Edipo, que por lo demás nunca es del todo completa[3].

Pero Freud no se limitaba a explicar los mecanismos psíquicos intervinientes en la ilusión religiosa. Se preguntaba también por las raíces antropológicas de esa ilusión: por qué existe la religión misma o qué la ha hecho necesaria. La repuesta de Freud en El porvenir de un ilusión -recogida por Fromm- ponía la raíz última de la religión en el desamparo y la impotencia del hombre. La transferencia de los sentimientos respecto a la figura (real) del padre hacia la figura (imaginaria) de Dios la basaba en que el hombre, siendo adulto, experimenta una impotencia y desamparo **similares** a las del niño frente al padre, por una parte, y frente a un mundo hostil, por otra: el hombre sigue

---

3 Cf. DC,20 y 22 (VI,21 y 22).

viéndose impotente ante las fuerzas de la naturaleza y ante un destino que desemboca en la muerte, y, reproduciendo a un nuevo nivel lo que hacía de niño respecto [illegible] padre, ahora diviniza esas fuerzas y a la vez busca en los dioses o en el [illegible]mnipotente protección frente a ellas. Al alivio psíquico que de esta manera [illegible]oporciona la ilusión religiosa se añaden las compensaciones que ofrece frente a las privaciones y padecimientos que conlleva la vida civilizada al incorporar dicha ilusión la promesa de **otra** vida tras la muerte. En consecuencia, la religión es una "**ilusión**" (necesaria) que funciona como **narcótico**[4].

Fromm recogía expresamente la conclusión de Freud en El porvenir de una ilusión: en tanto aumente el dominio del hombre sobre la naturaleza, la religión se volverá una ilusión superflua, pudiendo como tal desaparecer. Pero lo que Freud dejaba atrás era lo relativo a la otra función psíquica asignada por él mismo a la religión como contrarrestante de los sufrimientos y represiones inherentes al hecho civilizatorio, los cuales no se verían amortiguados por un mayor dominio de la naturaleza -como plantearía después en El malestar en la cultura-. A partir de aquí, detectando esa contradicción, Fromm retomaba la crítica freudiana para llevarla más lejos de la mano de Marx, pues en ella, una vez más, se hacía notar la falla sociológica de Freud, el cual siempre se movía en el plano abstracto y ahistórico de la "sociedad en general". Por ello, si Freud acertaba en la base psico-antropológica y en los mecanismos psíquicos de la ilusión religiosa, erraba en la comprensión de su función sociopsicológica y a la hora de explicar la evolución histórica de las ideas religiosas. Precisamente respecto a la cuestión religiosa se evidenciaba la insuficiencia del planteamiento analogizante de Freud, arrastrado por el psicologismo que acompañaba a su concepción abstracta de la sociedad. A tal planteamiento se debía la idea freudiana de la religión como "**neurosis colectiva**", que en ningún momento fue compartida por Fromm. Por el contrario, la criticaba abiertamente, aunque no atendiendo tanto a los textos freudianos como centrándose en los trabajos de T. Reik, en los que dicha idea estaba presente lastrando todo su enfoque metodológico[5].

Ni el comportamiento religioso ni las concepciones religiosas podían explicarse adecuadamente por analogía con los fenómenos neuróticos individuales. Hacía falta la mediación de la psicología social analítica para explicar la religión como "**ilusión colectiva**" y su función sociopsicológica. Había, por tanto, que comenzar por analizar la **situación vital**, económicamente determinada, de los individuos que sostienen determinadas ideas religiosas, y a partir de ella dar cuenta de la génesis y dinámica de las fantasías colectivas que se expresan en tales ideas, en base a la estructura libidinal o "matriz caracterológica" **común** que resulta del proceso de **adaptación** de todos ellos a las condiciones de vida compartidas. Así podría explicarse también el cambio en las ideas religiosas como expresión del cambio psíquico de los individuos de una sociedad -o de ciertos grupos dentro de ella- cuando cambian esas condi-

---

4 Cf. Ib.,23-25 (VI,23-24).

5 Cf. Ib.,15-16 y 95-102 (VI,18 y 62-66). Fromm tenía a la vista la obra de T. REIK, Probleme der Religionspsychologie, (1919) y su artículo "Dogma und Zwangsidee", publicado también en Imago, 12(1927),y respecto al cual su artículo sobre "El Dogma de Cristo" venía a ser una contrarréplica. Fromm criticaba expresamente a Reik que su base fuera sin más la analogía entre religión y neurosis obsesiva. El supuesto falso de esa analogía radicaba en tomar la religión (el cristianismo en este caso) como entidad en sí, suponiendo que sus adeptos constituyen un sujeto unificado -como si las masas fueran un solo individuo-. Eso implicaba -al parecer de Fromm- una interpretación idealista de la religión, además del ya mencionado reduccionismo psicologista y "organicismo" sociológico que pasaba por alto las diferencias en la sociedad entre clases en conflicto, así como las condiciones reales en que se mueven. En consecuencia, Reik -decía Fromm- "no interpreta las ideologías como algo producido por hombres; reconstruye los hombres a partir de las ideologías" (Ib. p. 97 (VI,63)).

ciones de vida. En definitiva, si los impulsos libidinales que se canalizan hacia las fantasías religiosas, a través de la estructura libidinal, son inconscientes, y en cuanto tales determinan las ideas religiosas como contenido de la conciencia, es imprescindible conocer la realidad social que ejerce su efecto sobre la dinámica inconsciente de los individuos; sólo así se puede llegar a comprender por qué se mantienen o cambian esas ideas y cuál es la función ideológica que desempeñan[6].

Atendiendo a las condiciones de vida de los hombres, la psicología social, situada en la perspectiva del materialismo histórico, podía correlacionar las fantasías colectivas, y la satisfacción de las pulsiones que se obtiene a través de ellas, con la realidad social y su dinámica. Si ésta exige un cierto grado de represión de las pulsiones libidinales, impidiendo la satisfacción real de las necesidades que originaban, las fantasías colectivas ofrecen una vía sustitutoria de satisfacción, de modo que facilitan a los individuos la adaptación e integración en el sistema y por consiguiente el fortalecimiento de éste. Pero, además,siendo la realidad social una realidad de clases en conflicto, como ni la represión socialmente inducida es igual en todas ellas ni todas satisfacen de la misma manera las necesidades elementales, las satisfacciones fantaseadas sustituyen a la satisfacción real de las necesidades libidinales y compensan las deficiencias en la satisfacción de las elementales tanto más cuanto mayores sean las insatisfacciones y las carencias. Fromm añadía respecto a esto que las fantasías colectivas son efectivas en la satisfacción sustitutoria y compensatoria precisamente porque son colectivas y ofrecen por ello una ventaja esencial sobre los ensueños individuales: "en virtud de su universalidad, las fantasías son percibidas por la mente consciente como si fueran reales. Una ilusión de la que participan todos se convierte en realidad"[7]. Fromm insistía también en cómo esa ventaja se incrementa desde el momento en que las fantasías colectivas, en virtud del desarrollo de la sociedad -que implica no sólo el ahondamiento de la división de clases, sino la especialización de una élite en el saber y la diferenciación de saberes- se racionalizan, haciéndose más complejas. Eso afecta a las fantasías religiosas, las más antiguas, surgiendo las elaboraciones teológicas,y apareciendo paulatinamente junto a ellas otros ámbitos diferenciados de expresión de las fantasías, como la literatura y el arte, la filosofía y la moral. Pero, en todo caso, a la ventaja de "apariencia de realidad" había que sumar como factor decisivo en la eficacia de las fantasías colectivas su capacidad para reforzar los vínculos emocionales entre las clases sociales, lo que redunda a favor de la estabilidad social:

> "El contenido y la forma de las satisfacciones fantaseadas quedan determinados por una parte por la constitución psíquica, y por otra por la realidad social. La realidad social se caracteriza porque ha sido siempre en toda la historia precedente de la humanidad una realidad de clases, es decir, que se han enfrentado siempre una clase dominante, tomando psíquicamente el papel de padre, y una dominada, que asume el papel de hijo. Esto significa que la dirección de las necesidades pulsionales y de los satisfacciones colectivas no sólo queda determinada por la situación social en general, esto es, por el correspondiente grado de dominio de la naturaleza por los hombres, sino especialmente por la situación de clases, la cual exige que cada individuo de la clase dominada se encuentre respecto de los de la clase dominante en una relación de dependencia

---

6 Cf. Ib., 14-16 (VI,17).

7 Ib.,26 (VI,24).

psicológica conforme lo requiere la estabilidad social"[8].

En estas líneas, a la vez que puede observarse claramente la intención frommiana de integrar las aportaciones freudianas dentro de la teoría de Marx, se insinuaba la corrección que suponía a Freud el enfoque sociopsicológico materialista: la religión como ilusión colectiva no va a desaparecer por superflua, aun cuando se domine la naturaleza, porque cumple la **función sociopsicológica** esencial de apuntalar el precario equilibrio de la sociedad de clases, reforzando en los dominados la actitud de sometimiento psíquico respecto a los dominadores[9].

Fromm pensaba que en las fantasías religiosas no sólo tienen eco los sentimientos de impotencia y desamparo frente a la naturaleza y a un destino indomeñable, como reproducción de los sentimientos infantiles, sino además los sentimientos de impotencia y debilidad de los dominados frente a los dominadores, ya que también "en la estratificación social se repite para el individuo la situación infantil"[10]. La clase dominante y especialmente sus representantes que ejercen el poder son objeto, para los dominados, tanto de reverencia como de hostilidad -con frecuencia inconsciente-. Los mecanismos psíquicos que se activan en el individuo ante el poder son similares a los que se ponían en juego ante la figura del padre. Como los sentimientos hacia el padre se han transferido a Dios -"figura imaginaria" en la que se concentran las fantasías religiosas- resulta entonces que Dios es "el aliado de los dominadores", el cual "con su autoridad confirma la autoridad de la clase dominante". Como Dios no está sujeto a la crítica (eso, que es cuestión de principio para el creyente, desde el punto de vista crítico se debe a la irrealidad de la "figura imaginaria"), la clase dominante se apoya en él para desdeñar la crítica de los dominados. Utilizada desde el poder para no dejar cabida a la impugnación del sistema, la religión como ideología legitima las relaciones de dominio. Pero eso puede hacerlo porque antes mantiene a los individuos en la situación psicológica del sometimiento infantil que el sistema necesita para su estabilidad. La actitud ambivalente respecto a Dios está, por tanto, en consonancia con la doble función sociopsicológica de la religión de mantener la docilidad respecto a la clase dominante, impidiendo la independencia psíquica de los dominados, y de ofrecer a estos cierto grado de satisfacción, socialmente inocua, que les haga la vida suficientemente tolerable como para impedir que intenten pasar de la actitud de hijo obediente a la de hijo rebelde[11]. Añadiendo a esas la función que a su vez cumple la religión específicamente para los dominadores, Fromm resumía así las funciones de la religión:

> "La religión desempeña una función triple: para toda la humanidad, consuelo por las privaciones que impone la vida; para la gran mayoría de

---

8 La traducción de estas líneas es nuestra, dado que faltan en la traducción castellana al final del primer párrafo en DC,26 (véase en Gesamtausgabe, VI,24).

9 Desde la postura de Fromm aquí, habría que postular en todo caso la superación de la religión en la sociedad sin clases, sin relaciones de dominio -como pensaba Marx-, pues supondría una situación tal en la que no se necesitaran esas **ilusiones**. La pregunta que cabe plantear ante ello es si en la religión hay algo que no sea **mera ilusión**, lo cual sitúa el problema más allá de Freud y también de Marx. Como veremos, esta pregunta latía en las páginas de El Dogma de Cristo y Fromm no dejaba de insinuar una respuesta.

10 Ib.,20 (VI,21).

11 Cf. Ib., 20-21 (VI,21-22). Es interesante reparar en el par autoridad-obediencia, sobre el que recaerá cada vez más la crítica de Fromm.

los hombres, estímulo para aceptar emocionalmente su situación de clase; y para la minoría dominante, alivio para los sentimientos de culpa causados por el sufrimiento de aquellos a quienes oprime"[12].

3.1.2. Analisis sociopsicológico del cristianismo primitivo y su evolución posterior.

En base a estos planteamientos emprendió Fromm en El Dogma de Cristo su estudio de la evolución de las concepciones cristológicas de la Iglesia primitiva para "probar en detalle lo que se ha dicho por medio del examen de un pequeño segmento del desarrollo religioso". Los pasos a seguir en la investigación él mismo los perfilaba con estas palabras:

> "La meta será **comprender el dogma sobre la base de un estudio de la gente, no a la gente sobre la base de un estudio del dogma.** Por lo tanto, intentaremos en primer término describir la situación total de la clase social en la que tuvo origen la primitiva fe cristiana, y comprender el significado psicológico de esta fe en términos de la situación psíquica total de estos hombres, y demostraremos luego cuán distinta fue la mentalidad de la gente en un período posterior. Eventualmente intentaremos comprender el significado inconsciente de la Cristología que cristalizó como producto final de un desarrollo de tres centurias. Nos referimos principalmente a la fe cristiana primitiva y al dogma de Nicea"[13].

Si nos interesa seguir su investigación acerca de cómo y por qué se produce la transición desde la idea adopcionista del siglo I (Cristo ascendiendo a la categoría de Hijo de Dios) hasta el dogma "homousiano" de Nicea (idéntica esencia del Padre y el Hijo, aun siendo "personas" diferentes) es porque a lo largo de ella Fromm dejaba deslizar puntos de vista que sutilmente iban más allá de la posición de Marx respecto a la religión, y por supuesto más allá de la de Freud. Tales puntos de vista afloraban sobre todo en el tratamiento frommiano del mesianismo religioso, trasluciéndose ahí de modo especial la intencionalidad ético-utópica propia de su pensamiento. Podemos adelantar que el cambio a nivel ideológico (teológico-dogmático) Fromm lo consideraba correlativo a la transformación del cristianismo de movimiento mesiánico revolucionario en religión oficial del Imperio trescientos años más tarde, con la consiguiente transformación de la primitiva comunidad igualitaria y fraterna en una iglesia fuertemente jerarquizada[14]. La hipótesis de Fromm era que, bajo la apariencia de continuidad sugerida por la idea de difusión de la religión cristiana, se ocultaba la mutación, de hecho, de la religión original (cristianismo primitivo) en otra distinta, como se podía corroborar atendiendo a las **funciones sociopsicológicas diferentes** desempeñadas en uno y otro caso[15].

---

12 Ib.,26 (VI,24).

13 Ib.,27 (VI,25).

14 Ib.,72 ss. (VI,48 ss.).

15 Cf.Ib.,67-68 (VI,45-46). La investigación de Fromm sobre el cristianismo primitivo, además de suponer una alternativa metodológica al enfoque de Reik, también se contraponía a los planteamientos de KAUTSKY en sus obras Ursprung des Christentums (Stuttgart,1895, 13ª edición) y Vorläufer des neuen Sozialismus (Stuttgart,1895), en las que presentaba una valoración positiva del cristianismo primitivo desde su punto de vista marxista. Sin embargo, según Fromm, la visión del cristianismo sostenida por Kautsky fallaba en lo más importante, debido a que su

Fromm partía de la situación de Palestina en el siglo I antes de Jesucristo para dar cuenta de por qué arraigó el cristianismo entre sus clases bajas[16]. Estas anhelaban un cambio radical de su situación de opresión y marginación, a la vez que sentían una profunda hostilidad tanto hacia los ocupantes romanos como hacia los mismos judíos de las clases altas colaboracionistas con el poder extranjero. Las esperanzas de cambio -y el odio hacia los romanos y los judíos aliados con ellos- se habían canalizado en diversos movimientos de signo mesiánico-revolucionario -como el de los zelotes- que, sin embargo, no habían logrado éxitos efectivos. El mensaje cristiano, con su esperanza escatológica en la instauración del Reino de Dios en un futuro inminente, respondía a las expectativas de las clases bajas, aunque proyectando en la fantasía lo que la realidad negaba. Fromm subrayaba en este punto que la figura de Cristo era la clave de ese desplazamiento, al encontrar en ella expresión simbólica adecuada los sentimientos y deseos de las masas oprimidas -y ello al margen de la problemática del Jesús histórico, pues lo relevante, aun en el caso de que el mensaje cristiano primitivo partiera de una personalidad concreta, era su **efecto social**, el cual debía comprenderse sobre la base de las clases a las que estaba dirigido y por las que fue aceptado, importando a este respecto su **situación psíquica** [17]-.

Para los primeros cristianos, Jesús era el "Mesías" elegido por Dios, Mesías sufriente que habiendo sido resucitado tras su muerte -y elevado a la condición de Dios (Hijo de Dios)- volvería para hacer justicia e implantar el Reino prometido. En esta fantasía religiosa, cargada de resonancias de antiguos mitos, Fromm consideraba que encontraban expresión los sentimientos y expectativas de los dominados: Por una parte, se expresaba la hostilidad hacia los que detentaban el poder (que serían condenados por el Mesías) y hacia el mismo Dios que era su aliado (ya que permitía la opresión y su autoridad respaldaba de hecho el poder de los opresores), expresada ésta última **inconscientemente** en el acceso a la condición divina por parte del Mesías, para ocupar el puesto de Dios -reedición de la rebelión edípica del hijo contra el padre-.

Por otra parte, el anhelo de salir de la situación de opresión y sufrimiento, encontraba respuesta en la fantasía mediante la identificación con el Mesías resucitado, pero de manera que al ser éste también un Mesías sufriente, la identificación con él (no sólo el Mesías era un hombre como ellos, sino que **inconscientemente** ellos mismos, oprimidos y humillados, eran el crucificado)

---

interpretación del materialismo histórico seguía lastrada por una concepción mecanicista que la hacía excesivamente banal. Kautsky valoraba el cristianismo primitivo como un movimiento proletario, pero ponía su esencia exclusivamente en su actividad práctica (caritativa) y no en su exaltación religiosa. Para Fromm eso era coger el rábano por las hojas, pues si ciertamente el cristianismo arraigó en las clases bajas, a Kautsky se le escapaba la relación de clases -y su significado sociopsicológico- que condicionó ese hecho. En definitiva, la concepción de Kautsky carecía de perspectiva dinámica y seguía siendo deudora de la minusvaloración de lo ideológico al considerarlo como mera excrecencia de la que sucede en la infraestructura. Fromm concluía:

> "Kautsky pasa por alto el hecho de que un movimiento puede tener un origen de clase sin que en la conciencia de sus instigadores haya motivos sociales o económicos. Su desprecio por el significado histórico de las ideas religiosas sólo demuestra su completa falta de comprensión del significado de las satisfacciones fantaseadas dentro del proceso social". Ib.,55 n.36 (VI,39, n.3).

16 Cf. Ib., 28-60 (VI,26-41), bajo el epígrafe:"La cristiandad primitiva y su idea de Jesús".- Prescindimos, por razones de brevedad, de la amplia información aportada por Fromm respecto a una época que conocía bien por su formación rabínica. Por el mismo motivo, simplificaremos al máximo en lo que sigue la abundancia de datos barajada por Fromm en base a sus conocimientos sobre patrística e historia del dogma cristiano, destacando entre sus fuentes las investigaciones de A. Harnack.

17 Cf. Ib.,45,n.26 (VI,34,n.2).

servía para aliviar los sentimientos de culpa por el odio, incluido el odio inconsciente a Dios (el Mesías crucificado expiaba la culpa de todos). En resumidas cuentas, a través de la identificación con ese Mesías sufriente -humano pero elevado a la dignidad de Dios-, el cristianismo primitivo cumplía la **función sociopsicológica de encauzar simbólicamente la rebelión de los dominados** contra el sistema de dominio, de modo que esa satisfacción diferida de los anhelos revolucionarios podía verse como el motivo de la rápida difusión del cristianismo entre las clases bajas del pueblo judío -y después entre las masas oprimidas del Imperio romano- en una situación en la que no había posibilidad de una revolución real exitosa.

A lo largo de los siglos II y III fue cambiando tanto el contexto socioeconómico y político como la misma composición social de las comunidades cristianas, lo que repercutiría en una honda trasformación del cristianismo[18]. Fromm destacaba cómo el mantenimiento de la estabilidad social era necesidad de primer orden en una fase del Imperio caracterizada por el declinar económico causado por el estancamiento de las fuerzas productivas y, a nivel político, por el desarrollo de un sistema fuertemente jerarquizado, con el emperador en la cúspide como monarca absoluto. A esa necesidad podía responder, desde el punto de vista sociopsicológico, el cristianismo, máxime cuando la base sociológica se había visto notablemente modificada al ganar adeptos entre las clases medias y altas. Estas también pasaron a ejercer su hegemonía en el seno de la Iglesia, no sólo a través del control del aparato institucional, sino también ideológicamente, incidiendo en la reformulación de las concepciones teológicas desde sus intereses y actitudes psicológicas. Es verdad que los cristianos procedentes de las clases bajas seguían siendo mayoría, pero su nueva situación psicológica, debida a los cambios en la realidad social, se caracterizaba por una actitud de resignación creciente que les incapacitaba para ofrecer resistencia e incluso para no caer en una posición subalterna dentro de la Iglesia. De este modo, las condiciones estaban dadas para que el cristianismo dejara de ser la "religión de los oprimidos" y se configurara como "religión de los dirigentes y de las masas manejadas por ellos"[19]. En condición de tal, abandonada la hostilidad hacia el poder, podía cumplir la **función de estabilización** que el sistema necesitaba contribuyendo decisivamente a la integración de las clases bajas en él. A esa función y a la nueva situación psicológica imperante entre los cristianos correspondía la nueva concepción cristológica que iba ganando terreno y que sería definitivamente sancionada por el Concilio de Nicea: el cambio teológico respondía a un cambio sociológico, mediado psicológicamente.

La cristología de Nicea afirmaba a Cristo, Hijo de Dios, como de la **misma** naturaleza (**homoousios**) que el Padre (se ha pasado del "hombre que se hace Dios" al "Dios que se hace hombre"), lo cual -según Fromm- respondía a las necesidades emocionales de unas masas para las que iba siendo psicológicamente "antieconómico" mantener el odio: quedaban eliminadas las tendencias hostiles hacia las figuras paternas (Dios, las autoridades, las clases dominantes) -ya el Hijo no desplaza a Dios Padre, porque desde siempre es Dios, uno con el Padre-, desarrollándose una fantasía armonizadora en lugar de la hostil de antes; quedaba desplazada la agresividad hacia los propios sujetos, mediante la identificación con el Jesús sufriente (Dios encarnado) -el énfasis se traslada del derrocamiento del padre a la autoaniquilación del hijo-; y por otra parte quedaban también exonerados de sentimientos de culpa los miembros

---

18 Cf. Ib.,60-84 (VI,42-54), bajo el epígrafe: "La transformación del cristianismo y el dogma homousiano".

19 Ib.,71 (VI,48).

de las clases dominantes, pues aparte de poder identificarse con el Mesías sufriente mediante prácticas penitenciales, el sufrimiento de los dominados se veía justificado, por el mismo sufrimiento de Dios, como algo inevitable. Respondiendo así a las necesidades emocionales de la gente, el cristianismo, desde su núcleo ideológico, podía desempeñar la función sociopsicológica de mantener la estabilidad social preservando los intereses de la clase gobernante. La retroactuación de la ideología religiosa sobre la base psíquica fomentaba las actitudes infantiles de obediencia y sumisión, lo cual se iba a ver reforzado por el paulatino auge de las figuras maternas de la divinidad en el seno del cristianismo -fenómeno que Fromm conectaba con el mismo dogma niceano-, a través de la consolidación del papel mediador de la Iglesia y la deificación de María[20].

Fromm insistía en que este cambio del cristianismo, en virtud del cual de ser "religión revolucionaria" pasó a ser "religión conformista", ni había sido un cambio brusco, ni un proceso lineal, sino un proceso **dialéctico** en el que, al hilo de las transformaciones socioeconómicas y sociopsicológicas, el antagonismo de las diferentes concepciones teológicas que fueron apareciendo desde un principio se resolvió según la correlación de fuerzas en la Iglesia, a cuyo interior se trasvasaban los conflictos de clase en la sociedad, máxime cuando sus límites llegaron a coincidir con los de ésta al abarcar a toda la población[21]. Así, por ejemplo, Fromm destacaba la corriente de los montanistas (siglo II) como reacción a las tendencias conformistas del cristianismo e intento de recuperar el rigorismo del cristianismo primitivo, aunque al precio de segregarse de la sociedad. El montanismo fue declarado herético, pero por el otro extremo, el gnosticismo, aunque también condenado por la Iglesia, representó la punta de lanza en ese proceso de mutación del cristianismo, sólo que -en opinión de Fromm-los gnósticos se anticiparon demasiado y además su maniqueísmo les llevó a sostener unos planteamientos (como espiritualización **extrema** de la salvación, rechazo de la escatología, negación de una verdadera encarnación de Dios, contraposición rotunda entre Antiguo y Nuevo Testamento, diferenciación de **clases** de creyentes,etc.) que eran inaceptables para la Iglesia, aunque también ella marchara en esa dirección. Debatiéndose entre los extremos, la Iglesia llegó a Nicea, donde se enfrentaron las tendencias

---

20 Cf.Ib., 80-84 (VI,52-54). Es significativo que en el balance final de su estudio Fromm acabara precisamente aludiendo a este punto y señalándolo como un de los elementos diferenciadores entre catolicismo y protestantismo:"El catolicismo significó el retorno embozado a la religión de la Gran Madre que había sido derrotada por Jahvé. Sólo el protestantismo retornó al Dios Padre. Se encuentra en el comienzo de un época social que permite una actitud activa por parte de las masas, en contraste con la actitud pasivamente infantil de la Edad Media". Y añadía en nota:
"Lutero se caracterizaba personalmente por su actitud ambivalente hacia el padre:el encuentro parcialmente amoroso y parcialmente hostil entre él y las figuras paternas constituyó el punto central de su situación".(Ib., 105,n.58 (VI,68,n.1).
Fromm anticipaba así la conexión entre protestantismo y capitalismo que trataría ampliamente en El miedo a la libertad (1941). Entre tanto, a lo largo de su "etapa de Frankfurt" iría insistiendo repetidas veces en el carácter patricéntrico del protestantismo y su influjo decisivo en la configuración del carácter burgués que el capitalismo promovía y necesitaba. Véase,por ejemplo, "La caracterología psicoanalítica...", en CP 224-226 (I,72-73); y "La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social", en CP,159 ss. (I,104 ss).

21 Cf. DC,84-95 (VI,55-61), bajo el epígrafe: "El desarrollo del dogma hasta Nicea.- Es importante subrayar que Fromm no pasaba por alto el hecho de que ya el mismo Nuevo Testamento se hallara atravesado por la presencia de esas concepciones distintas. Si en el libro de los Hechos se recogía la cristología ascendente de las primeras comunidades en los escritos paulinos ganaba peso la cristología descendente que acabaría imponiéndose. (Cf.Ib.,51-52 (VI,37)). En éstos, por tanto, aunque aún imbuidos de esperanzas escatológicas, el desplazamiento al futuro del anhelado advenimiento de Reino, ante el retraso de la Parusía, ya corría a favor de la progresiva primacía de la concepción espiritualista de la salvación frente a la concepción escatológica, separándose la primera de la segunda, con la que en los comienzos del cristianismo se hallaba entreverada. (Cf.también Ib.,68-69 (VI,46)).

encabezadas por Arrio y Atanasio, respectivamente. En opinión de Fromm, las sutilezas teológicas en torno al "**homoousios**" (idéntica naturaleza) y al "**homoiousios**" (de parecida naturaleza) catalizaban las diferencias entre concepciones distintas del cristianismo. La victoria de Atanasio, defensor del **homoousios**, "selló -al decir de Fromm- la derrota de la religión y de las esperanzas de los pequeños campesinos, artesanos y proletarios de Palestina"[22].

Respecto a todo este proceso que se dió en el cristianismo primitivo y que se condensaba en la evolución de las concepciones cristológicas, Fromm hacía especial hincapié en lo que suponía de **pérdida de su impulso mesiánico original**, que entroncaba con el mesianismo profético de Israel[23]:

> "El punto más importante (de la transformación del cristianismo) es la desaparición gradual de las esperanzas escatológicas que habían constituido el centro de la fe y esperanza de la primitiva comunidad"[24].

Esa pérdida del impulso mesiánico -respecto a la que Fromm indicaba que nunca fue definitiva en la historia de la Iglesia, pues a lo largo de ella constantemente afloraron grupos marginales que trataron de revitalizarlo[25]- iba acompañada, además de por los cambios ideológicos señalados, por un proceso de creciente institucionalización hasta desembocar en una Iglesia fuertemente jerarquizada y aglutinada en torno al dogma[26], y por una progresiva espiritualización de la salvación, cosas ambas que convergían en la aceptación del orden social vigente y en su consolidación, no sólo por la función sociopsicológica del cristianismo, sino además por la alianza a niveles institucionales entre la Iglesia y el Estado. Las consecuencias de todo ello las formulaba Fromm de este modo:

> "A partir de entonces la carga del mensaje no estaba en el grito "el Reino está próximo", en la expectativa que el día del juicio y el retorno de Jesús llegarían pronto; los cristianos ya no miraban hacia el futuro o la historia, sino que más bien miraban hacia atrás. El hecho decisivo ya había tenido lugar.La aparición de Jesús ya había representado el milagro. El mundo real, histórico, ya no necesitaba cambiar; por fuera todo podía seguir como estaba -Estado, sociedad, ley, economía-, pues la Salvación se había convertido en un asunto interno, espiritual, ahistórico, individual, garantizado por la fe en Cristo. La esperanza de la salvación real e histórica había sido reemplazada por la fe en la ya completa salvación espiritual. El interés histórico fue reemplazado por el cosmológico. Junto con ello se desvanecieron las demandas éticas. La primera centuria del cristianismo se caracterizó por rigurosos postulados éticos, en la creencia de que la comunidad cristiana era primariamente una confraternidad de vida santa. Este rigorismo práctico y ético es reemplazado por los medios de gracia

---

22 Ib.,94 (VI,60-61).

23 Cf. Ib.,53 (VI,38).

24 Ib.,68 (VI,46).

25 Cf. Ib., 69 (VI,47).

26 Fromm no dejaba de señalar cómo el dogma además de su función sociopsicológica "hacia fuera", también tenía una función organizadora y cohesionante "hacia dentro", de cara a la propia institución eclesiástica. (Cf. Ib.,72 y 102-103 (VI,48 y 66)).

dispensados por la Iglesia. Estrechamente vinculada con la renuncia a la rigurosa práctica ética original se hallaba la creciente reconciliación de los cristianos con el Estado"[27].

3.1.3. Antirrelativismo de Fromm frente al fenómeno religioso. El mesianismo profético como punto de referencia.

A la vista de lo expuesto, se puede decir que lo que "sentía" Fromm -el Fromm freudomarxista proveniente del judaísmo- del curso tomado por la evolución del cristianismo era el **desvanecimiento de las exigencias éticas y el debilitamiento extremo de la esperanza escatológica**, y su correlato, **la creciente institucionalización**, que pesó tanto como lo anterior en que el cristianismo dejara de ser lo que fue, "la religión de una comunidad de hermanos iguales, sin jerarquía ni burocracia", para convertirse en "la Iglesia", la imagen refleja de la monarquía absoluta del Imperio Romano"[28]. Lo que resta añadir por nuestra parte es que el énfasis de Fromm en estos puntos implicaba una **postura antirrelativista** respecto al fenómeno religioso claramente distanciada de los puntos de vista de Freud. Para Fromm no estaba todo dicho con afirmar que la religión es una **"ilusión colectiva"**, ya que **no es indiferente el signo de esa "ilusión"**. Su distinta valoración del cristianismo primitivo como "religión revolucionaria" y del posterior como "religión conformista" daba a entender que no es igual una "ilusión" que otra; de suyo, Fromm hablaba del paso de un tipo de religiosidad a otro **diferente**, aunque se tratara de dos tipos coexistentes como **tendencias** distintas dentro de una misma "tradición religiosa" global, radicando el problema en cuál de ellas se convirtiera en dominante[29].

La cuestión que se plantea a partir del antirrelativismo de Fromm es la siguiente: ¿Desde dónde y en base a qué valoraba una **ilusión religiosa**, por más que fuera "ilusión", más positivamente que otra? Para bosquejar una respuesta hay que tener en cuenta que Fromm pensaba que las aspiraciones revolucionarias de los oprimidos se expresaban por vías muy distintas, pero que se entrecruzaban y superponían, y más en una cultura no secularizada. Por un lado estaban los intentos **propiamente políticos** de revuelta y emancipación, y por otro, los movimientos mesiánicos **más estrictamente religiosos**. En el pueblo judío, los intentos políticos se daban enmarcados en movimientos mesiánicos, pero entre éstos se podían establecer ulteriores diferenciaciones según su conexión con aquéllos. El movimiento zelota, por una parte, y la literatura apocalíptica, por otra, eran vistos por Fromm como los dos extremos entre los que basculaban las corrientes mesiánicas del judaísmo en el siglo I antes de Jesucristo. Y lo que él sostenía era que las ideas propiamente **religioso**-mesiánicas se desarrollaban **tanto más** como transferencia de las tendencias políticas revolucionarias al nivel de las fantasías religiosas, **cuanto más** aumentaba la desesperanza de los oprimidos por los fracasos de sus luchas políticas. Desde aquí entendía Fromm el movimiento de Juan Bautista en los albores del cristianismo y el surgimiento de éste último en el

---

27 Ib.,70 (VI,47).

28 Cf. Ib.,72 (VI,48).

29 Cf. Ib.,52 y 94 (VI,37 y 60). Esta apreciación respondía al planteamiento dialéctico de Fromm, y vamos a encontrarla también cuando aborde la evolución de la tradición judía. Por otra parte, la distinción entre "religión revolucionaria" y "religión conformista" era un anticipo de la establecida por él más tarde entre "religión humanista" y "religión autoritaria".

seno del judaísmo[30]. Y en consonancia con todo ello llegaba a afirmar:

> "Lo que distinguía a los primeros cristianos de los campesinos y proletarios en lucha contra Roma no era su actitud psíquica básica (...) La diferencia entre ellos no residía ni en los presupuestos ni en la meta y dirección de sus deseos, sino en la esfera en que procuraban cumplirlos. En tanto que los celotes y los sicarios se empeñaban en dar curso a sus deseos en la esfera de la realidad política, la completa desesperanza de realización llevó a los primeros cristianos a formular los mismos deseos en la fantasía. La expresión de esto fue la primitiva fe cristiana, en especial la primera idea cristiana referente a Jesús y a su relación con el Dios Padre"[31].

A pesar de las diferencias, Fromm se mostraba explicito al subrayar la **continuidad** del cristianismo primitivo con el mesianismo escatológico judío:

> "El concepto de Jesús sostenido por la primera comunidad era que se trataba de un hombre elegido por Dios y elevado por él a "Mesías" y más tarde a "Hijo de Dios". Esta cristología de la primera comunidad se asemeja en muchos sentidos al concepto de Mesías elegido por Dios para introducir un reinado de justicia y amor, un concepto que durante largo tiempo había sido familiar a las masas judías"[32].

Si la novedad **específica** del mesianismo cristiano era la divinización del Mesías sufriente, la argumentación de Fromm venía a sostener que eso significaba un incremento de la fantasía colectiva ya presente en todo mesianismo **religioso**, de modo que lo alejaba más de la realidad sociopolítica. El mesianismo de los zelotes, por ejemplo, en cuanto religioso comportaba una **"ilusión colectiva"**, pero -cuestión aparte el acierto, o más bien desacierto, de su estrategia de oposición al poder romano y de enfrentamiento con la oligarquía judía que lo apoyaba- lo cierto es que contaba con una traducción política de la que -en opinión de Fromm- iba a carecer el cristianismo primitivo. No obstante, el talante moral de éste y su **"pathos"** escatológico le mantenían vinculado a la tradición mesiánica de Israel, recayendo el énfasis de Fromm en lo que suponía de **ruptura** con esa tradición la evolución posterior del cristianismo hacia una religión anclada en el pasado y conformista respecto al orden establecido, hasta el punto de convertirse en religión oficial bajo el mandato de Constantino. Fromm sugería que había más proximidad entre el cristianismo primitivo y los movimientos mesiánicos judíos -incluido el de los zelotes- que entre el cristianismo primitivo y el posterior.

En el cristianismo posterior, cuya consolidación doctrinal se alcanzó en el siglo IV con el Concilio de Nicea, junto con la cristología "descendente" se impuso una concepción espiritualista de la salvación -la otra cara del pacto con el orden establecido-. El acento recayó sobre la salvación individual -mediada por la Iglesia- en la vida tras la muerte. La salvación, por tanto, perdido el impulso mesiánico, dejó de concebirse en términos históricos y colectivos. La espiritualización de la escatología condujo al final a que quedara

---

30 Cf.Ib.,34-43 (VI,29-33).

31 Ib.,50-51 (VI,36-37).

32 Ib.,53 (VI,38).

totalmente desvirtuada. Poco quedaba del mesianismo escatológico de los profetas, que veían la redención de la historia como instauración del "reino de justicia y amor" en este mundo, aunque gracias a la intervención **decisiva** de Dios en la historia humana. Es verdad que el mismo marco teológico del mesianismo propiciaba el paso a concepciones espiritualistas, lo cual Fromm insinuaba que comenzó a darse en la literatura apocalíptica, pues, aunque su imagen del final de los tiempos contenía antiguos rasgos proféticos, la diferenciación entre los dos eones llevaba a pensar ese final como transhistórico. Pero con todo, la salvación escatológica aún estaba vinculada a la **historia real**, aunque implicara la ruptura **total** con ésta. El cristianismo primitivo, ciertamente conectado con el mesianismo profético, acusaba también un fuerte influjo de la apocalíptica, sólo que la imagen del Mesías victorioso de ésta era corregida por la del Mesías sufriente. No obstante, el Reino esperado como inminente con el retorno del Mesías resucitado era considerado como el final de la Historia en el que todos se verían emplazados. El cambio de la imagen del Mesías que supuso la evolución de la cristología desplazó el acento de la salvación futura a la salvación "realizada", implicando una concepción individualista de la salvación y su espiritualización, al divorciarse la historia salvífica de la historia real. Es decir, la salvación quedó como exclusivamente transhistórica para los individuos, y la escatología como redención de la historia había perdido su relevancia.

A la vista de todo ello, se puede decir que Fromm venía a establecer la siguiente gradación:

- mesianismo histórico-escatológico de los profetas.
- mesianismo escatológico de la apocalíptica.
- mesianismo escatológico del cristianismo primitivo.
- pérdida del impulso mesiánico y progresiva irrelevancia de la escatología en el cristianismo posterior.

La gradación implicaba, en sentido descendente, una paulatina espiritualización de la escatología debida a un incremento de la fantasía religiosa y a una correlativa mayor elaboración ideológica (teológica) -en consonancia con las necesidades psíquicas de la base social de cada una de esas formas de religiosidad-, hasta que dicha espiritualización acababa liquidando prácticamente los impulsos mesiánicos, dándose ese salto cualitativo en la transformación del cristianismo hacia una "religión conformista". Por tanto, si Fromm valoraba **más positivamente** el cristianismo primitivo era porque tras su enfoque sociopsicológico contaba además con un **criterio de evaluación**: el mantenimiento (o no,o con qué intensidad) de las esperanzas escatológicas y de las exigencias éticas **del mesianismo profético**. Ahora bien, si la adopción de este criterio implicaba tomar el mesianismo profético como punto de referencia, desde el mismo planteamiento sociopsicológico -sobre el que actuaba ese criterio- se podía justificar la elección: En la religiosidad de los profetas se expresaron de forma menos mediatizada los anhelos de los oprimidos, esto es, el mesianismo profético era el que conllevaba una menor espiritualización de la escatología y por consiguiente, era la forma religiosa que, aun comportando "ilusión", más fuertemente impugnaba el orden establecido. El cristianismo primitivo era para Fromm "religión revolucionaria" porque en él seguía latiendo el impulso mesiánico del profetismo bíblico.

Al utilizar el mencionado criterio, que evidenciaba el **apego** del Fromm "freudiano" a la promesa mesiánica de un "reinado de justicia y amor", se hacía patente que para él en el mesianismo escatológico no todo era falsa ilusión religiosa -luego también guardaba las distancias respecto a la crítica marxiana de la religión como mero elemento de la superestructura ideológica-. Tal como Fromm abordaba la temática del mesianismo, se puede decir que se identificaba con la idea de un "reino de justicia y amor", pero que rechazaba su carácter teológico de "Reino de Dios", viendo ahí el componente de ilusión

religiosa que había que superar para asumir el mesianismo en su sentido antropológico y con su contenido ético-utópico. Es decir, Fromm no cuestionaba -sino todo lo contrario- las esperanzas mesiánicas **en cuanto referidas a una sociedad distinta** que, como meta utópica de la historia, había que lograr mediante el esfuerzo de los hombres por transformar la realidad de injusticia y opresión existente. Su crítica iba dirigida, en lo que afectaba al mesianismo, al **desplazamiento** de sus esperanzas al terreno de las fantasías religiosas, en virtud del cual el contenido subversivo de la "religión de los oprimidos" quedaba mediatizado por la referencia a la trascendencia. Fromm apuntaba así a la necesidad de liberar tal contenido de la mediatización teísta, para resituar las expectativas mesiánicas en el plano histórico y sociopolítico y buscar racionalmente las mediaciones necesarias para su logro.

En definitiva, Fromm discriminaba entre mesianismo y religión, juzgando las formas religiosas por su componente mesiánico, y apuntando con su crítica a la religión a la necesidad de liberar el mesianismo de la envoltura religiosa con que había nacido y se había desarrollado[33]. La religión en cuanto ilusión colectiva era una forma deficiente de conciencia -la que necesitaba de ilusiones para soportar la situación existente-, pero según el planteamiento frommiano sería a su vez deficiente la crítica a ella que no supiera discernir entre los diferentes tipos de religiosidad y por consiguiente, en el caso del cristianismo, pasara por alto el contenido valioso del mesianismo escatológico que impregnaba fuertemente el cristianismo primitivo y que lo distinguía radicalmente del posterior.

Se evidencia a luz de todo lo anterior que el antirrelativismo que separaba a Fromm de Freud conllevaba una **divergencia** profunda entre las actitudes respectivas que orientaban de raíz sus posiciones teóricas. Si Fromm realizaba una crítica de la religión en la que las esperanzas mesiánico-escatológicas eran la piedra de toque para discernir entre las distintas y no equivalentes formas de religiosidad, y si además a través de la misma crítica afloraba el contenido ético-utópico del mesianismo, como contenido a asumir en clave antropológica y no teológica, con el que él se identificaba, ello implicaba un optimismo histórico que no cuadraba en absoluto con el pesimismo freudiano. Por el contrario, el contenido no falsamente ilusorio del mesianismo lo percibía Fromm en clara sintonía con el contenido de esperanza del marxismo. De hecho, no sólo hablaría después del marxismo como "mesianismo secular", en continuidad con el mesianismo profético, sino que reconocería **expresamente** que, en el caso de su propia trayectoria personal e intelectual, los ideales utópicos de éste motivaron su temprano interés por Marx[34]. Y si ello fue así en los años en que Fromm era aún judío practicante, los rescoldos de ese mesianismo profético que tanto le impactó en su juventud ciertamente fueron decisivos en su "etapa de Frankfurt" para mantener viva la tensión ético-utópica de su pensamiento y, por lo mismo, para inclinar la balanza de la síntesis freudomarxista del lado de Marx, de lo cual vamos a encontrar también un buen exponente en sus planteamientos respecto a la moral.

---

33 Después, en su pensamiento de madurez, Fromm discriminará entre religión y teología, sin perder el criterio del mesianismo como uno de los más relevantes para seguir diferenciando distintos tipos de religión o de religiosidad.

34 Cf. BCI,4-5 (IX,40-41).

3.2. CRITICA DE LA MORAL

En líneas generales puede decirse que el enfoque crítico de Fromm respecto a la moral era bastante similar en principio al que adoptaba frente a la religión. El asumía globalmente tanto la crítica de Marx como la de Freud, pero para ir decantándose a renglón seguido hacia una posición no del todo coincidente con la de ninguno de ellos. De forma análoga a como consideraba la religión como "ilusión colectiva", mas sosteniendo que en determinados tipos de religión había un **excedente** no falsamente ilusorio -el contenido ético-utópico del mesianismo-, respecto a la moral la crítica frommiana tomaba también una dirección **no reduccionista**: ni la conciencia moral se podía reducir a super-yo, aunque éste estuviera genéticamente en su origen; ni las normas ni concepciones éticas eran reducibles en todo caso a instrumento de dominio o factor de estabilización social. Y al igual que respecto a la religión había que discriminar entre sus diferentes tipos, lo mismo exigía la crítica a la moral. No obstante, la crítica en base al discernimiento entre diferentes tipos de moral comportaba una diferencia de raíz que indicaba claramente cuál era la línea divisoria entre el ámbito de la religión y el de la moral. La religión, toda religión, había que abolirla por su carácter ilusorio; incluso en el mejor de los casos, el de la "religión mesiánica", tenía que ser **negada** como religión para **conservar** su contenido valioso, **precisamente de índole ético-utópica.** Esto mismo ya apuntaba a la "diferencia", pues no cabía hacer lo mismo con la moral; no podía ser abolida, por ser la dimensión moral una dimensión necesaria inerradicable. Suscribiendo la **necesidad de la moral**, el problema iba a radicar para Fromm en cuál era la **moral necesaria**, es decir, la que responde adecuadamente a esa necesidad. En el terreno moral su posición también iba a ser decididamente antirrelativista[35].

3.2.1. Explicación genética de la moral desde la teoría freudiana.

Si para la crítica de las ideologías es fundamental la mostración de su origen, la teoría freudiana también aportaba las claves necesarias para desvelar la génesis de las normas y principios morales y de la conciencia moral que los sustenta. La crítica frommiana del carácter ideológico de la moral partía de la asunción de la **explicación genética** de Freud, basada en la teoría del super-yo y del complejo de Edipo.

La situación edípica constituye el conflicto psíquico fundamental, de cuya resolución depende en cada caso la configuración de la estructura psíquica del individuo. De ésta forma parte, como **instancia dinámica**, el super-yo, formado por el ideal del yo y por las normas y prohibiciones que, en correlación con ese ideal, el yo ha de seguir y respetar. La conformación de este super-yo, con el que Freud identificaba la conciencia moral, tiene lugar a partir de la relación ambivalente padre-hijo, a través de la internalización progresiva de esa misma relación por parte del segundo en el transcurso de la resolución del conflicto edípico, por lo demás lograda en tanto se produce dicha internalización de modo adecuado -cuando no es así, aparece un super-yo rígido y deficiente a la vez, que es lo que se encuentra en todas las neurosis-. Por ello, Freud calificaba coherentemente al super-yo de "heredero del complejo

---

35 Un punto de vista contrario y a nuestro juicio erróneo es el manifestado por L. de MARCHI al hablar de la clamorosa "conversión" de Fromm de su relativismo ético de los años treinta al naturalismo ético de su etapa siguiente. (Cf. Wilhelm-Reich. Biografía de una idea, Ob. cit.,p.8). Fromm **en ningún momento** de su trayectoria fue relativista, ni respecto a la religión, como hemos visto, ni desde el punto de vista ético, como quedará más claro en lo que sigue.

de Edipo".

En la relación paterno-filial de la infancia, el hijo abriga sentimientos ambivalentes respecto a la figura paterna, o, dicho desde el otro lado, el padre desempeña respecto a él un doble papel: es el **antagonista**, y como tal **odiado** por el hijo, que desea eliminarle para acaparar la relación erótica con la madre; y, por otra parte, es el **modelo, admirado** por el hijo, el cual quiere actuar como él para ocupar su lugar. Mas dada la situación de desvalimiento y desventaja del hijo respecto al padre, aquél se ve necesitado de su amor, que tiene que ganarse a toda costa actuando como éste quiere, sometiéndose, por tanto, a su autoridad. Es así como en la situación edípica se presentan todos los ingredientes para la formación del super-yo: el niño no tiene más remedio que reprimir sus impulsos ante la superioridad evidente del padre, a lo que se añade también que el deseo de ganarse su afecto es otro motivo para obedecer sus mandatos y plegarse a sus exigencias; como además quiere ser como él, hace suyas las normas y prohibiciones, internalizándolas en la misma medida en que introyecta la figura paterna como ideal del yo, constituyendo tal introyección "una poderosa fuente para la formación de la conciencia"[36].

Además de subrayar la inseguridad psíquica acarreada por el carácter condicionado del amor paterno, Fromm resaltaba el papel decisivo del fuerte sentimiento del deber generado por la internalización de las normas y prohibiciones del padre: el individuo ya no actúa movido por la coerción externa, sino impulsado desde dentro. Interiorizado el temor al castigo, pasan al super-yo las funciones de vigilancia y censura, por lo que a la par de la **conciencia del deber** se desarrollan los **sentimientos de culpa**:

> "En la persona se desarrolla una visión en la cual el cumplimiento del deber se convierte en la preocupación central de la vida, pues sólo eso puede proporcionar una garantía mínima en el sentido de ser amado. Pero ni siquiera el cumplimiento máximo de las exigencias de la conciencia impedirá que nazcan sentimientos de culpa, pues el comportamiento de la persona mostrará siempre deficiencias respecto a los ideales que se le ha fijado"[37].

Los sentimientos de culpa, a través de los cuales la originaria hostilidad hacia el padre se vuelve contra el propio individuo -incrementando el sometimiento a la autoridad-, se hacen inerradicables desde el momento en que se ven provocados, no ya por el quebrantamiento de las prohibiciones, sino por la misma existencia de éstas. No hay que olvidar que el super-yo se forma a base de la represión de las pulsiones libidinales -lo que hace que la moral sexual sea el núcleo de la moralidad-, y en tanto éstas siguen presentes en cada individuo impulsándole a la búsqueda de un placer sexual, declarado pecaminoso, "las prohibiciones morales se convierten siempre en una fuente de producción de sentimientos de culpa, que a menudo son inconscientes, o se trasladan a asuntos diferentes"[38].

Siendo el super-yo una instancia de la estructura psíquica del individuo,

---

36 "La teoría del derecho materno...", en CP,154 (I,102). Esta última expresión literal de Fromm dejaba entrever que se distanciaba de Freud al hablar de la introyección del padre como "una poderosa fuente para la formación de la conciencia (Gewissen)", y no como la única fuente para ello. Es decir, Fromm no identificaba totalmente conciencia y super-yo; en la conciencia moral entraban en juego más factores, aunque su génesis estuviera vinculada al super-yo.

37 Ib.,156 (I,103).

38 Ib.,151-152 (I,100).

Freud no dejaba de señalar la **dimensión social** que le es inherente. De suyo el contenido del super-yo no es el padre real, sino el super-yo paterno, es decir, no se internaliza tanto la conducta del padre, cuanto sus normas y prohibiciones. Pero la figura paterna transmite las normas y prohibiciones socialmente establecidas, de manera que el super-yo del hijo sigue como modelo al super-yo de los padres, que ellos heredaron a su vez de los suyos. En consecuencia, el super-yo resulta configurado durante generaciones por las tradiciones morales de la cultura sedimentadas en las instituciones. Esto era lo que subrayaba Fromm concentrándose sobre todo en la familia como "agente psicológico de la sociedad". Ella representa un contenido social determinado, mediándolo, antes que por la transmisión expresa de ciertas concepciones, por la misma "producción" de la estructura psíquica socialmente deseable y conveniente. Y, a la vista de la función social de la familia, Fromm no sólo afirmaba que "el super-yo es la autoridad internalizada", sino también, dialécticamente, que "la autoridad es el super-yo personificado"[39]. La comprensión del **carácter dialéctico de la relación super-yo-autoridad** era percibida por Fromm como condición indispensable para ahondar en el carácter socialmente represivo de la moral dominante. Pero de nuevo aquí tropezamos con las divergencias de Fromm con respecto a Freud.

La explicación genética freudiana reducía **todas** las normas y principios morales a normas y principios impuestos por la autoridad paterna e internalizados por el individuo, de manera que, junto con el ideal del **yo** correspondiente, constituyen su **super-yo**. La conciencia moral no era para Freud **nada más que** ese **super-yo** resultante de la represión de las pulsiones libidinales del **ello**. En tanto que esa represión es socioculturalmente necesaria, el contenido del super-yo recoge las normas y principios socialmente reconocidos como morales -necesarios para el funcionamiento de la sociedad-, configurados y transmitidos de generación en generación a lo largo de una historia de la cultura que es inconcebible sin la represión de la pulsiones libidinales de los individuos. Ante esta explicación (y crítica) freudiana de la moral, se puede decir que la postura de Fromm se definía por aceptarla en cuanto **genética**, pero no en cuanto **reduccionista**. Obviamente, eso suponía que desde su punto de vista la genética de Freud no lo explicaba todo. Necesariamente había de distanciarse del tratamiento freudiano de la moral al criticar su absolutización del complejo de Edipo y su concepción sociológica abstracta. El distanciamiento de Fromm respecto a Freud se cifraba a este respecto en dos puntos principales:

- Freud se quedaba corto en lo relativo a la dimensión social del super-yo (reduccionismo psicologista de lo sociológico).
- Freud se excedía en la identificación de conciencia moral y super-yo (reduccionismo psicologista de la moral).

El primer punto evidenciaba cómo la psicología social de Fromm, desde una perspectiva histórico-materialista, llevaba ya a replantear ciertos puntos de la teoría psicoanalítica. Además, la crítica al reduccionismo psicologista de Freud ponía al descubierto su lastre ideológico, y en concreto su vinculación con la moral burguesa. Sobre ésta acaba concentrándose la crítica de Fromm a la moral, sosteniendo que la crítica freudiana es válida precisamente respecto de esa moral burguesa, y no respecto de toda moral. Esto conduce al segundo punto, que Fromm no podía sino sostenerlo desde su intencionalidad ético-utópica para asumir coherentemente a Marx en clave "humanista".

---

39 Cf. "Autoridad y familia",en H. P. GENTE (comp.): Marxismo, psicoanálisis y sexpol, Ob. cit., pp.194-195 (I,148).

3.2.2. Función sociopsicológica de la moral. Límites e insuficiencias de la crítica freudiana.

Ciertamente, para Freud el super-yo tenía un contenido socio-cultural; sin embargo, el reconocimiento de esa dimensión social del super-yo era -en opinión de Fromm- unilateral y se quedaba en un nivel abstracto. La misma concepción freudiana del super-yo como "heredero del complejo de Edipo" requería ser matizada:

> "Esta concepción es problemática debido a una falla en la estimación de la relación entre estructura familiar y estructura de la sociedad en general. Freud dice que, con el transcurso del tiempo, los representantes de la sociedad se añaden a la figura del padre; eso es exacto en cierto sentido exterior y cronológico; pero esa comprobación requiere ser complementada por la inversa: la de que el padre se une a las autoridades que dominan la sociedad. Porque la autoridad que tiene el padre en la familia no es una autoridad casual que más tarde será "complementada" por las autoridades sociales, sino que ella misma está basada, en última instancia, en la estructura autoritaria de la sociedad en general. Es verdad que el padre de familia es (en orden cronológico) el primer vehículo de autoridad social para el niño; pero (si se tiene en cuenta su contenido) su autoridad no es un prototipo, sino un reflejo"[40].

Este cambio de acento que reubicaba la autoridad paterna en el marco de la estructura autoritaria de la sociedad permitía dar mejor cuenta de la dimensión social del super-yo, destacando no sólo su condición de receptor de los contenidos socioculturales impuestos represivamente por la autoridad, sino también su papel activo retroactuando proyectivamente sobre los portadores de la autoridad social, invistiéndolos con sus propias características y sustrayéndolos así a la crítica racional. Esta transfiguración de las autoridades, que es la esencia del revestimiento moral del poder dominante, es, pues, la otra cara de la relación dialéctica entre super-yo y autoridad:

> "La relación super-yo-autoridad es dialéctica. El super-yo es una internalización de la autoridad, la autoridad es transfigurada por proyección de las características del super-yo sobre ellas y esa imagen transfigurada se vuelve a internalizar. La autoridad y el super-yo son inseparables. El super-yo es el poder exterior internalizado, y el poder exterior resulta tan efectivo porque ha sido investido con las cualidades del super-yo. De modo que el super-yo no es, de ninguna manera, una instancia forjada en los primeros años de vida y que, a partir de entonces, se mantiene activa en el hombre, cualquiera sea la índole de la sociedad en la cual éste vive. El super-yo tendería, más bien, a desaparecer o a cambiar totalmente su carácter y sus contenidos, si las autoridades decisivas en la sociedad no prolongaran o -mejor dicho- no renovaran constantemente el proceso de la formación del super-yo iniciado en la infancia. El hecho de que esas autoridades sean investidas con las cualidades morales del super-yo, tampoco significa que la existencia del super-yo, gestado en el pasado, y su proyección sobre las autoridades

---

40 Ib.,196 (I,149). La expresión "estructura de la sociedad en general" no es muy afortunada para traducir la expresión frommiana "die Struktur der Gesamtgesellschaft", de claro sabor dialéctico. Sería mejor, para evitar equívocos -precisamente porque Fromm acusaba a Freud de hablar abstractamente de "la" sociedad en general ("die" Gesellschaf überhaupt)-, traducir "estructura de la totalidad social" o "de la sociedad como totalidad".

basten para que dichas autoridades resulten efectivas, aun cuando no cuenten con la fuerza física. De la misma manera en que el niño internaliza el poder emanado del padre, por medio de la formación del super-yo, el mantenimiento y renovación del super-yo en el adulto se basa en la continua internalización del poder exterior objetivo; porque aunque el super-yo convierta el miedo a un peligro exterior en un miedo interno, el factor dinámico esencial para su formación y conservación sigue siendo la fuerza exterior y el temor a ella. El miedo no podría ser internalizado y el poder físico no podría ser transfigurado en poder moral si ambos no subsistiesen"[41].

Al no recoger suficientemente el carácter dialéctico de la relación super-yo-autoridad, la teoría freudiana, por su psicologismo y abstraccionismo sociológico, se mostraba deficiente en cuanto a la función sociopsicológica de la moral, lo cual se veía agravado por la orientación a su vez biologicista del psicologismo freudiano. Así, la consideración del complejo de Edipo -puesto en el origen del super-yo- como correlato psíquico de un hecho biológico, y por ende universal, impedía a Freud ahondar en el contenido del super-yo como para percibir ahí las diferencias según la extracción social de los individuos. Fromm, en cambio, destacaba que la represión originante del super-yo no es de la misma índole para todos los individuos de una misma sociedad (ni, por supuesto, para todas las sociedades comparándolas globalmente); además de la **represión común** que da lugar a la **estructura psíquica** de la sociedad, hay una **represión específica** que afecta de modo particular a los miembros de cada clase social y que matiza a la anterior en un sentido u otro. En consecuencia, son esas diferencias en la represión en una sociedad de clases -que se traducen en diferencias en el super-yo según la clase social a la que se pertenezca- lo que origina de hecho una "doble moral" en su seno: no es lo mismo lo permitido y lo prohibido a los miembros de las clases dominadas que a los de las clases dominantes. Es función del aparato cultural encubrir esa situación, armonizando **ideológicamente** las contradicciones hasta configurar un sistema ético favorecedor del dominio de clase[42].

Fromm, por tanto, no veía la función sociopsicológica de la moral limitada a mantener a raya los impulsos instintivos para hacer posible el desarrollo cultural. En ello se quedaba Freud, cuyo biologicismo le conducía a radicalizar el antagonismo naturaleza-cultura, en detrimento de los antagonismos sociales, relegados hasta el olvido. Fromm, por el contrario, a la vista de la sociedad de clases -cuyo desarrollo no sólo ha supuesto el dominio creciente de la naturaleza (interna y externa), sino también, como condición histórica **de facto**, el dominio de unas clases sobre otras-, subrayaba la **función sociopsicológica de la moral** de contribuir decisivamente al **mantenimiento y reforzamiento de la estabilidad social**, siendo fundamental a tal efecto la consolidación -a través de la estructura psíquica de la sociedad- de las relaciones emocionales de los dominados con quienes imponen y representan las normas y principios morales: las autoridades de la clase dominante[43]. Además, Fromm insistía en que para dicha función sociopsicológica, la **moral sexual**, centro de gravedad de la moralidad imperante, representa un puntal decisivo, por cuanto la represión de la libido que conlleva obstaculiza el

---

41 Ib.,193 (I,147).

42 Cf. Ib.,208 (I,159).

43 Cf. "Método y función...", en CP, 196 (I,55).

desarrollo de la genitalidad, intensificándose entonces los impulsos pregenitales o los rasgos de carácter concomitantes a éstos, lo que **impide el fortalecimiento del yo**[44]. Un yo debilitado y heterónomo es terreno abonado para la proliferación, bajo la presión implacable del super-yo, de los sentimientos de culpa; su importancia social es enorme -máxime si se ven reforzados por la sanción religiosa de la moral-, pues inducen a la justificación del sufrimiento como castigo, en vez de atribuirlo a las condiciones de un sistema social injusto, y "a la larga producen intimidación emocional, limitan las capacidades intelectuales de la gente -y en especial sus capacidades críticas-, a la vez que desarrollan la adhesión emocional a los representantes de la moral social"[45].

A los ojos de Fromm, las deficiencias de la posición de Freud respecto a la moral no venían dadas solamente porque prescindiera del carácter clasista de la sociedad; su miopía sociohistórica le llevaba además a tomar la moral burguesa como **la** moral sin más. Se trataba de una identificación totalmente injustificada, sostenida desde la universalización etnocentrista -y ella misma burguesa- de la moral dominante en la sociedad burguesa-patriarcal del capitalismo decimonónico. Fromm encontraba ahí la misma generalización excesiva, por parte de Freud, que con respecto a la estructura familiar que él conoció y a la situación edípica que se daba en ella. Las raíces de esa identificación abusiva entre moral y moral burguesa las veía Fromm en la adhesión del mismo Freud a una moral que no cuestionaba radicalmente debido a la mediatización que suponía su propia condición e ideología burguesas[46].

Esa fijación de Freud a la moral burguesa como única moral posible hacía patente la ambigüedad en la que se movía. Por una parte, afirmaba la **necesidad de la moral**, dada la represión necesaria para la vida en sociedad y el desarrollo de la cultura; como tal necesidad no prejuzgaba de qué moral se tratara -ésta resultaría simplemente del juego de fuerzas entre la represión social y los impulsos libidinales- Freud mantenía también respecto a la moral una **posición relativista**. No obstante,, por otra parte, la praxis psicoanalítica estaba impregnada de un **sentido ético** insoslayable al implicar una valoración positiva de lo racional frente a lo irracional, de la genitalidad frente a lo pregenital..., pretendiendo el logro de unas metas terapéuticas conformes con una escala valorativa definida -lo cual, en opinión de Fromm, chocaba con el relativismo ético sostenido a nivel teórico[47]-.

Pero es que, además, el mismo Freud no era consecuente de ningún modo con dicho relativismo. Es verdad que a nivel teórico su explicación genética implicaba una fuerte crítica de la moral al mostrar cómo las pulsiones libidinales están detrás de aquello en lo que otros sólo habían visto motivos "ideales". Y a nivel práctico, la consecución de los objetivos terapéuticos exigían, según Freud, una actitud tolerante por parte del analista, esto es, de "neutralidad valorativa" -pues de lo contrario, argumentaba, sería imposible vencer las resistencias del paciente al descubrimiento de lo inconsciente-, y vencer el carácter tabú de las prescripciones morales. Sin embargo, el punto de vista de Fromm era que la vinculación inconsciente de Freud a las

---

44 Cf. Ib.,197.n.30 (I,56,n.19); "La caracterología psicoanalítica...", en CP,220 (I,70) y "Autoridad y familia", art. cit.,pp.213-214 (I,162-163).

45 "La teoría de derecho materno...", en CP,152 (I,100).

46 Véase especialmente "Die gesellschaftliche Bedingheit der psychoanalytischen Therapie", en ZfS,4(1935),pp.365-397 (I,115 ss.). De su "etapa de Frankfurt" este es el texto de Fromm más crítico hacia Freud.

47 Cf. Ib.,pp. 370-373 (I,119-121).

concepciones burguesas neutralizaba de hecho su pretendido relativismo e hipotecaba tanto sus planteamientos teóricos como prácticos[48]. En primer lugar, la traducción concreta del relativismo teórico -como siempre ocurre- era la aceptación de lo dado, es decir, por lo que ahora respecta, de la moral burguesa. ¿Desde qué fundamento se podía impugnar y oponerle otra? Si era necesaria una moral, y la moral burguesa era la que había, ella era la moral necesaria -tal venía a ser el razonamiento falaz con que operaba Freud-. Si además reducía las normas morales a los contenidos del super-yo, derivado del complejo de Edipo como algo dado biológicamente, suministraba una nueva racionalización psicológica de una moral pensada de modo absoluto como la única. Y en segundo lugar, en consonancia con lo anterior, Freud no era un crítico **radical** de la **moral burguesa**, ni siquiera, en opinión de Fromm, de la moral sexual; era un reformador que limitaba la crítica a sus excesos rigoristas. Con otras palabras: Freud criticaba el **exceso de represión**, pero no la índole de la represión misma. Así, por más que ponía en la represión sexual la causa más importante de las patologías neuróticas, su misma posición respecto a la sexualidad no lograba despegarse de la inherente a la moral sexual burguesa. La misma concepción de la evolución de la humanidad en los términos alternativos de o desarrollo cultural o satisfacción sexual -a mayor progreso cultural, mayor represión de la sexualidad- era eco de la ideología burguesa dominante. Como asimismo ésta se dejaba traslucir al establecer Freud como fin del psicoanálisis el restablecimiento de la capacidad para el trabajo y el placer (naturalmente, el placer que permitiera el trabajo), supeditada para colmo la capacidad para el placer a la procreación, como correspondía al grado de evolución cultural alcanzado[49].

Tras la tolerancia liberal de Freud se ocultaba la aceptación fáctica de los valores de la burguesía, y de hecho -insistía Fromm- condenaba su transgresión no menos que otros miembros de su misma clase social[50]. En general, toda conducta que contradijera las normas burguesas era considerada por Freud como "neurótica", calificando sin más a quienes impugnaban el sistema vigente o pertenecían a partidos radicales de individuos que no habían superado el odio edípico al padre[51].

En resumidas cuentas, el relativismo consciente de Freud se veía desbancado a cada momento por la fuerza de su aceptación inconsciente de los tabúes sociales a lo que contribuía desde su propia teoría la insuficiencia de su perspectiva sociológica -no ajena a su ideología burguesa-. Ella entrañaba la "naturalización", por vía psicologista-biologicista, de lo cultural, que le llevaba a perder de vista el carácter social de los tabúes, condicionados por la estructura específica de la sociedad y de modo especial por la necesidad de interiorizar el poder externo ejercido sobre la mayoría dominad[52].

Si Fromm aplicaba a Freud criterios de crítica ideológica [53] para hacer ver

---

48 Cf.Ib.,pp. 374-375 y 392-393 (I,122 y 135).

49 Cf.Ib.,pp.378-382 (I,125-127).

50 Cf. Ib.,p.392 (I,135).

51 Cf. Ib.,p.382-383 (I,128).

52 Cf.Ib.,p.393 (I,136).

53 Fromm hacía hincapié en que la comprensión por parte del analista de su propia estructura pulsional -incluido su propio super-yo como instancia dinámica- tiene sus límites, como en el caso del paciente, en sus intereses sociales y en los sentimientos y concepciones ideológicas condicionados por ellos. En consecuencia, en el caso de Freud, tanto su personalidad como su teoría no se pueden entender al margen de su lugar social. (Cf.Ib.,p.394-395 (I,137).

que, tras la tolerancia manifiesta, su teoría y su práctica se hallaba lastrada por el respeto a los tabúes de la burguesía, no era evidentemente por tomar la vía fácil de una crítica psicologista a su teoría. Fromm, que se sentía freudiano, tenía claro el valor de la teoría freudiana, pero también percibía sus limitaciones, que en lo relativo a la problemática de la moral le parecían especialmente graves y notorias. La crítica de Freud a la moral se quedaba a medio camino y no acertaba en el blanco. Precisamente por su adhesión fáctica a la moral burguesa, su crítica a la moral no era válida en su pretensión de serlo de toda moral, pero sí era aceptable para Fromm justamente como **descripción** de cómo se genera y funciona la moral burguesa. Por ello no se trataba de ir contra Freud, sino **más allá de Freud**, dirigiendo la crítica radicalmente hacia lo que en él quedaba de hecho soslayado: la moral burguesa como tal, sin generalizarla abusivamente hasta confundir con ella toda moral posible. Para ello, Fromm, además de contar con el materialismo histórico como marco de su enfoque sociopsicológico, partía de un presupuesto ausente en Freud: una clara posición antirrelativista. No podía ser de otra manera, dada la intencionalidad ético-utópica de su pensamiento.

3.2.3. Crítica de la moral burguesa.

La crítica de Fromm a los puntos de vista de Freud respecto a la moral era, pues, inseparable de su crítica a la moral dominante, revelando lo infundado de la pretendida dignidad de sus normas. La tarea de la crítica era concebida por Fromm como desvelamiento del carácter tabú de las prescripciones y normas de la moral burguesa, haciendo patente su condición de reglas inculcadas -bajo amenazas de diferente tipo- por exigencias del mantenimiento de una determinada estructura social con determinadas relaciones de clase y sus contradicciones. Se trataba de hacer evidente el "carácter fetichista" de una moral cuyo idealismo entrañaba la absolutización de ciertos valores a la vez que ocultaba su génesis sociohistórica. En la moral burguesa pervivía la "ilusión" de la moral absoluta, a la que sucumbían los individuos de la sociedad capitalista al sacrificar ante ella sus propias exigencias de autorrealización, su anhelo de felicidad. Para Fromm -y aquí se condensaba su crítica- los valores de la moral burguesa representaban "**ídolos**" a los que se sometía el hombre[54].

La crítica ideológica tenía que penetrar tras las apariencias, que en el caso de la moral burguesa venían dadas por la "tolerancia liberal" de que hacía gala -el tipo de tolerancia que Fromm encontraba en Freud-. La **idea de tolerancia** desempañaba un papel fundamental en la cobertura ideológica de los tabúes sociales que la moral vigente elevaba a la dignidad de normas. Ciertamente, la exigencia de tolerancia tuvo un sentido combativo y emancipador en la lucha contra el dogmatismo religioso y el absolutismo político protagonizada en su día por la burguesía ascendente. Así lo subrayaba Fromm, mas para resaltar a continuación que con la victoria de esa burguesía y su consolidación como clase dominante, cambió el significado de la tolerancia, que de ser bandera contra el sometimiento y por la libertad, pasó a ser cada vez más la expresión de un **laissez faire** intelectual y moral. La tolerancia se convirtió así en "relativismo de los valores", apuntando a la supresión de toda valoración, puesto que cualquiera ya sería "intolerante" al establecer sistemas de

---

54 Cf. Ib., p.395 (I,137). Fromm introducía aquí el **tema de la idolatría**, de neta raigambre judía, que desempeñaría un papel crucial en su obra posterior, sobre todo de cara a su noción de "alienación". La moral burguesa era para él una moral alienada, heterónoma, a pesar de las declaraciones explícitas de sus representantes.

valores superiores a otros[55].

El presupuesto sociológico de la tolerancia relativista venía dado por las relaciones de los hombres como vendedores y compradores en el mercado; los individuos debían reconocerse como igualmente valiosos, en abstracto, independientemente de sus opiniones y convicciones subjetivas y su modo de vida particular. Los valores quedaban encerrados en el ámbito infranqueable de la privacidad. Ello prestaba a la tolerancia burguesa su apariencia de ilimitada, pero en realidad -insistía Fromm- tenía sus límites claros, aunque no explicitados, allí donde se vieran amenazados los fundamentos del orden existente. No hacía falta que fueran amenazas directas de índole sociopolítica; para que se manifestaran los límites de la tolerancia liberal bastaba la infracción de ciertos tabúes pertenecientes al "cemento" de la sociedad e imprescindibles para el mantenimiento de su estabilidad. No obstante, Fromm matizaba que cuando el dominio de la burguesía es relativamente estable y seguro, el rigor respecto a lo considerado tabú disminuía, mas para aflorar con fuerza cuando sus intereses se vieran amenazados. La tolerancia liberal propiciaba y demandaba reformas, siempre que dejaran a salvo las bases del sistema; por lo mismo, reivindicaba la libertad de pensamiento y expresión, pero se retraía cuando se trataba de la acción. Por ello, Fromm subrayaba el carácter contradictorio de la tolerancia tal como se había desarrollado en el siglo XIX: Conscientemente dominaba el relativismo respecto a los valores en general, pero inconscientemente permanecía la actitud de severa condena de todo lo que fuera quebrantamiento de lo considerado, **de facto**, tabú[56].

El reverso de esa tolerancia -a la vez relativista y limitada- era el sometimiento al poder y la indiferencia hacia el otro, percibidas por Fromm como correlativas a la **ética del deber** propia de la moral burguesa. El cumplimiento del deber como -en especial del deber en la profesión- como la forma más elevada de autogobierno ético[57] era la herencia moral de la ética protestante. A este respecto, Fromm retomaba, desde su punto de vista socio-psicológico y bajo una perspectiva materialista, los planteamientos de Max Weber acerca de la relación entre **ethos** protestante y espíritu del capitalismo. La ética del deber, resultante de la intensificación calvinista de los planteamientos luteranos, asumida por la burguesía y extendida más allá de ella dada su hegemonía social, había sido y seguía siendo un elemento ideológico decisivo en el desarrollo del capitalismo. Esa ética era la que respondía a la estructura psíquica colectiva gestada por la adaptación a las condiciones socio-económicas del modo de producción capitalista, incidiendo, a través del super-yo de los individuos con aquélla estructura psíquica común, en el reforzamiento de la dinámica del sistema. Al fin y al cabo, lo que ésta exigía

---

55 Cf.Ib.,p. 372 (I,120). Fromm distinguía esta tolerancia relativista de esa otra consistente en una actitud comprensiva con las debilidades humanas a la hora de evaluar los comportamientos de los hombres, que se refleja en la máxima: "Tout comprendre c'est tout pardonner" (En francés en el original).

56 Cf.Ib.,p. 373 (I,121). Fromm citaba literalmente estas palabras de Kant, en Was ist Aufklürung?, en las que veía expresados esos límites de la tolerancia burguesa:
"Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus notwendig, vermittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloss passiv verhalten müssen, um furch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwekken gerichtet oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt zu räsonnieren; sondern man muss gehorchen".

57 Cf. "La caracterología psicoanalítica...", en CP,228 (I,72).

era lo que aparecía como deber moral[58].

Ciertamente, había sido mérito de la ética burguesa haber afirmado al individuo como fin en sí mismo -tal era su **excedente** más allá de su función ideológica-, pero su demérito radicaba en haber convertido esa afirmación en tapadera ideológica de una moral conducente a lo contrario: al sometimiento del individuo y a la utilización de unos hombres por otros como medios. Fromm veía que por más que afirmara la individualidad, la moral burguesa, al mantener el principio de que el deber es más importante que la dicha, acababa fomentando la subordinación del individuo, ya que lo entendido como deber venía fijado a través de un super-yo socialmente conformado, vía regia para traducir los requerimientos de la realidad social en normas morales[59].

La crítica de Fromm no se dirigía hacia la noción misma de **deber**, sino hacia la concepción del deber propia de la ética burguesa y que suponía el antagonismo entre deber y felicidad, ahondado al pasar por alto las necesidades reales de los individuos, cuya satisfacción quedaba limitada al margen dejado por la represión socialmente inducida. El individualismo burgués era un **individualismo abstracto** que pretendía afirmarse universalmente prescindiendo de unas condiciones socioeconómicas, las cuales precisamente generaban unas **relaciones humanas cosificadas** en las que el hombre era reducido a la condición de medio. En la sociedad burguesa-capitalista, la **cosificación** (Verdinglichung) alcanzaba a todos los ámbitos, viendo Fromm vinculada a ella la misma devaluación del placer sexual en la moral burguesa[60]. Era inútil, pues, tratar de sustraerse a esa cosificación refugiándose en la privacidad; por el contrario, la sacralización de la esfera privada sí era útil para la dinámica del sistema capitalista, que en la "ilusión" de la individualidad tenía una buena coartada para legitimar sus principios efectivos de la libre competencia y de la supervivencia del más apto. Desde la cosificación de la relaciones humanas y la sacralización de la privacidad, la rigorista moral burguesa del deber mostraba su verdadero rostro: el de una **moral de la indiferencia** (Gleichgültigkeit), en la que la afirmación del individuo -de todo individuo- como fin resultaba de hecho negada:

> "La indiferencia por el destino del prójimo caracterizó las relaciones en el mundo burgués. Ello no significa que no existiera crueldad, o la hubiera en menor medida, en el período precapitalista. Ocurre que la indiferencia burguesa tiene su propio matiz y tono distintivos: no había rastros de responsabilidad individual hacia la suerte de los demás, ni una insinuación de amor al prójimo como tal, en forma incondicional (...). En la conciencia burguesa, esta falta total de compasión no parecía en modo alguno contraria a la ética. Por el contrario, se encontraba arraigada en ciertas concepciones religiosas o éticas. En lugar de la bienaventuranza garantizada a quienes eran los hijos fieles de la Iglesia, la felicidad, en el concepto burgués, constituía la recompensa por el cumplimiento del

---

58 Cf. "La teoría del derecho materno...", en CP,159-162(I,105-107). La vinculación weberiana entre capitalismo burgués y **ethos** de trabajo protestante era vista por Fromm como aportación definitiva a las ciencias sociales. Ahora bien, para Fromm -y contrariamente a las pretensiones de Weber- ella no chocaba con la teoría de Marx, sino que por el contrario se integraba perfectamente en ella desde una adecuada mediación sociopsicológica entre los niveles de la infraestructura económica y la superestructura ideológica. Concretamente en este artículo Fromm hacía ver cómo por el reforzamiento de lo que él llamaba "complejo patricéntrico" -que conllevaba la primacía del deber y el sometimiento a la autoridad- el protestantismo reproducía y fortalecía continuamente la **estructura pulsional** promovida y demandada por la sociedad capitalista.

59 Cf.Ib.,149 (I,97).

60 Cf. "La caracterología psicoanalítica...", en CP,227 (I,73).

deber. Y esta idea era reforzada por la noción de que en el sistema capitalista no existían límites para los éxitos alcanzables por el individuo competente. Esta falta de compasión del carácter burgués representaba una adaptación necesaria a la estructura económica del sistema capitalista. El principio de la libre competencia y la noción concomitante de la supervivencia del más apto, exigían individuos no inhibidos por la compasión en sus tratos comerciales. Los que exhibían menos compasión tenían mayores posibilidades de éxito"[61].

La indiferencia o falta de compasión (Mitleidslosigkeit) hacia el otro que sufre era, pues, inherente a una moral que si por una parte era **moral de la sumisión** a la autoridad, al orden establecido..., por otra era **moral del éxito**, la moral de los vencedores que el sistema necesitaba para su funcionamiento -después de todo, aun para la clase dominante, no había éxito sin sumisión-. Tratándose fundamentalmente, para el espíritu burgués-capitalista, del éxito económico, ello revelaba que la moral burguesa se hallaba en definitiva presa de una racionalidad menguada, la racionalidad reducida a **calculabilidad** (Rechenhaffigkeit), que, encerrada en el problema del cálculo de los medios, perdía de vista el problema de los fines. Esa era la racionalidad burguesa, muy consonante con el "espíritu de orden" que caracterológicamente era propio de la burguesía, pero muy alejada de ese otro "grado más elevado de esclarecimiento racional" que suponía una racionalidad íntegramente humana, una racionalidad que justamente había de ser crítica por ser moral, es decir, por no pasar de largo ante el sufrimiento de los otros. Desde el punto de vista ético de esa razón crítica y moral, se revelaba lo que quedaba oculto a la consciencia del espíritu burgués: la inmoralidad de su moral de la indiferencia, o, más exactamente, el carácter contrario a la ética (Unethische) de su falta de compasión[62].

Por último, la crítica de Fromm a la moral burguesa apuntaba también a algo muy concreto, a saber: su conexión con la ideología autoritaria. La reducción de la razón a cálculo, la primacía del cumplimiento del deber como valor fundamental -con la sumisión que conllevaba-, el individualismo abstracto y la indiferencia ante el dolor ajeno, dejaban a la moral burguesa desarmada ante el poder, incapacitada para resistir la "ilusión" de "la moralidad de la autoridad" con que se reviste quien lo detenta[63]. El deslumbramiento por la autoridad la predisponía a la ceguera ante los abusos del poder: la moral burguesa sucumbiría ante el avance del autoritarismo. Para Fromm, si el fascismo no era ajeno a las contradicciones del desarrollo capitalista, si -como veremos- el "carácter autoritario" derivaba del "carácter burgués" por intensificación de ciertos rasgos, tampoco la moral burguesa era inocente en lo que respecta a la consolidación del autoritarismo en el período de entreguerras.

3.2.4. De la necesidad de la moral a la moral necesaria.

Hemos visto cómo Fromm no compartía el relativismo a que conducía la teoría del super-yo de Freud (**todas** las normas morales y motivos ideales **no son más**

---

61 Ib.,227-228 (I,73-74).

62 Cf.Ib.,228 (I,74).

63 Cf."Autoridad y familia", art. cit.,p.243 (I,184).

que racionalizaciones de necesidades libidinales), criticando además su aceptación fáctica de la moral burguesa. No obstante, seguía coincidiendo con Freud en un punto: **la necesidad de la moral**, mas para alejarse radicalmente de él en lo que respecta a la **moral necesaria**. Esta tendría que ser distinta y contrapuesta a la moral burguesa, por tanto, una moral sin "ilusiones", liberada del carácter fetichista, cuya función sociopsicológica no fuera el apuntalamiento del orden existente, sino la contraria, una moral, en fin, en la que se vieran superadas las contradicciones de la moral burguesa entre relativismo por un lado y absolutización de ciertos valores por otro, entre deber y felicidad, entre la afirmación (abstracta) del individuo y su negación (real).

Lo que Fromm propugnaba como **moral necesaria** desde su posición antirrelativista era una **moral verdaderamente racional** -que implicaba una **actitud básica** respecto a uno mismo y los otros, radicalmente diferente de la actitud de sumisión e indiferencia[64]-. Eso significaba una moral no hipotecada por la racionalidad burguesa -la racionalidad reducida a calculabilidad- y, desde el punto de vista psicológico, no apoyada en el sometimiento irracional del yo a la autoridad.

Lo primero que implicaba la propuesta de Fromm era una valoración distinta de la **conciencia moral**: ésta no se reducía a super-yo, aunque su formación estuviera vinculada a la misma génesis dialéctica del super-yo. Para Fromm, la existencia de un **yo fuerte y autónomo** era la condición de posibilidad de una genuina conciencia moral, y a su vez, la radicación de la conciencia moral en el yo era la condición para una moral no represiva, puesto que solamente ese yo fuerte y autónomo respondía en su estructura psíquica al desarrollo de la libido genital. En la perspectiva frommiana, conciencia moral y "carácter genital" se coimplicaban mutuamente[65].

Al radicar en el yo la conciencia moral, Fromm marcaba claramente las distancias con respecto a la posición freudiana, en la que de nuevo percibía en relación a este punto contradicciones no resueltas[66]. Freud oscilaba constantemente entre la infravaloración del yo, por una parte, y la acentuación de su "potencia", por otra, aunque predominaba en él la tendencia a concebirlo como una "función pasiva" en la que se manifestaba la influencia del mundo exterior sobre el ello[67]. No obstante, y aquí asomaba la incoherencia, Freud fijaba como meta de la **praxis** psicoanalítica que el yo reemplazara al ello -objetivo sintetizado en la conocida frase "Wo Es war, soll Ich werden"-, venciendo la tiranía de las pulsiones y, por tanto, también el sometimiento a un super-yo que extrae sus energías del ello siendo precisamente una formación reactiva contra sus procesos instintivos[68]. Si en la **teoría** freudiana, el lado activo del desarrollo del yo quedaba un tanto olvidado, ello se debía

---

64 Cf."Die Gesellschaftliche Bedingheit...", art. cit.,p.396 (I,138).

65 Los planteamientos de Fromm en este punto volvían a ser un anticipo de desarrollos ulteriores. Fromm distinguirá entre "conciencia humanista" y "conciencia autoritaria", considerando esta última como idéntica al super-yo, y viendo la primera como correlativa a lo que después llamará "carácter productivo" -equivalente del "carácter genital" una vez desechada la teoría libidinal-.

66 Cf. "Autoridad y familia", art. cit.,201,n.21 (I,153,n.2).

67 Cf.Ib.,p.211 (I,161).

68 Cf. Ib.,p.190 (I,145).

a su vinculación unilateral con los efectos de la represión[69]. Desde el punto de vista de Fromm, si todo fuera resultado exclusivamente de la represión, habría sólo desarrollo del super-yo, pero no crecimiento del yo. Es decir, hablar del yo implicaba reconocer que el control de las pulsiones también es posible por vías distintas de la represión, lo cual era de importancia crucial para Fromm de cara a romper la identificación reduccionista de conciencia moral y super-yo y a abrir brecha a favor de la posibilidad de una moral no-represiva[70].

Fromm se pronunciaba, pues, decididamente por una consideración del yo en su "función activa", desde una concepción profundamente dialéctica (por tanto, no determinista) de la relación ello-yo-super-yo: Ello y super-yo condicionan el desarrollo del yo, dependiendo la fuerza de ese condicionamiento del contexto sociocultural, pero no hasta el punto de ahogar necesaria e irremisiblemente las posibilidades de crecimiento y consolidación del yo.

Es verdad que no hay surgimiento del yo sin represión de las pulsiones del ello; para esa "represión al servicio del yo", éste cuenta como "aliados" con la autoridad y el super-yo, pero si todo queda ahí, el yo no deja de ser "esclavo de los impulsos provenientes del ello", un yo, por tanto, débil que "paga la ayuda de sus aliados con la pérdida de su independencia y con la renuncia a su soberanía"[71]. Es necesario que el yo en ciernes vaya avanzando hacia otra forma de contención y canalización de las pulsiones escapando al pinzamiento entre el ello por un lado y sus "aliados" frente a él por otro. Concretamente, el crecimiento del yo depende de que la represión en base a los vínculos emocionales con la autoridad y el super-yo vaya siendo desplazada por una contención consciente de las pulsiones en base a la capacidad de juicio de la razón -es el rechazo de los impulsos instintivos por "condenación" (Verurteilung) del yo, que, a diferencia de lo que ocurre en la represión, no excluye de la consciencia al impulso condenado, alternativa planteada por el mismo Freud-[72]. En tal caso, el pensamiento racional -contrapuesto al pensamiento "racionalizante" que sigue a la represión, encubriendo su mecanismo y justificando sus efectos- "conduce a la comprensión, se convierte en fuerza productiva, en una potencia que ocupa el lugar de la fuerzas instintivas contenidas en el vínculo con el super-yo y las autoridades; pero no establece una relación antagónica entre el yo y el ello, como ocurre en la represión, sino que eleva esta contradicción a un plano superior"[73].

Sostener la posibilidad de un crecimiento del yo en el sentido señalado era para Fromm lo coherente con el reconocimiento de su fuerza potencial como instancia psíquica que ha de dirigir tanto el dominio de la naturaleza externa como de la interna. De hecho, el creciente dominio activo de la naturaleza y la transformación de las condiciones naturales y sociales por parte de los hombres, poniendo en juego las capacidades de su pensamiento racional, ha supuesto un incremento progresivo de la potencia de su yo. Porque el yo no sólo se desarrolla por la acción ejercida sobre él por el mundo exterior, sino

---

69 Así lo subrayaba Fromm en "Método y función...", en CP,p.191,n.26 (I,52,n.15), antes de abordar más ampliamente esta cuestión en "Autoridad y familia".

70 A ello hay que añadir la intención (utópica) de Fromm de dejar a salvo la posibilidad de crear una sociedad racional gobernada por el yo del hombre y sus exigencias racionales antes que por el super-yo y su dinámica represiva. Es este un punto en el que M.JAY hace especial hincapié el tratar de Fromm. Cf. La imaginación dialéctica, Ob.cit.,p.215.

71 "Autoridad y familia", art. cit.,p.207 (I,158).

72 Cf. Ib.,p.208 (I,159).

73 Ib.,p.209 (I,159).

también y sobre todo -subrayaba Fromm- al actuar sobre el mundo exterior y transformarlo, lo que le sitúa a la vez en mejores condiciones, dado el incremento de su fuerza, para defenderse de los instintos, canalizando la energía pulsional por vías no represivas[74].

La capacidad para la acción planificadora y transformadora del medio, es decir, la praxis vital racional y activa, era para Fromm la **condición positiva** esencial para el desarrollo del yo; como **condición negativa** señalaba la ausencia de miedo, superado el temor irracional a la naturaleza y, también el miedo suplementario inherente a las relaciones antagónicas entre clases sociales, miedo obviamente más acentuado en las clases inferiores[75]. Por tanto, la presencia de ambas condiciones la veía Fromm ligada a la situación socio-económica y cultural de la sociedad, no concibiendo el crecimiento del yo al margen de la dialéctica de los procesos históricos en que se hallan inmersos los individuos:

> "El desarrollo del yo dentro de la sociedad es desigual, concordando con la diversidad de funciones de (cada) clase en el proceso social. La clase dominante tiene, por su papel rector, una mayor visión panorámica; por ello, durante el florecimiento de su dominio es, también, la más avanzada en su desarrollo del yo. Pero mientras más se profundizan los contrastes sociales, mientras el orden imperante es más incapaz de cumplir sus fines en un sentido racional y progresista, tanto menos conduce el papel social de la clase rectora al fortalecimiento de su yo, y tanto más irá desplazándose el proceso de crecimiento del yo hacia otros grupos sociales. El desarrollo del yo de la clase imperante en una sociedad es parcialmente objetivado en la cultura de esa sociedad, y la recepción de los elementos más valiosos de la época cultural precedente contribuye al desarrollo del yo de la nueva clase que accede al poder. En este sentido, el yo demuestra ser una parte del aparato psíquico humano que evoluciona con el desarrollo de las fuerzas productivas y de la práctica social, y que a su vez se confunde con la práctica social, como una fuerza productiva más"[76].

Aunque la asincronía entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la transformación de las relaciones sociales puede repercutir en una regresión del yo respecto a sus capacidades -y por consiguiente en un reforzamiento de la autoridad irracional arraigada en el super-yo-, Fromm, desde la relación dialéctica entre estructura psíquica colectiva y estructura psíquica de los individuos, dejaba siempre abierta la posibilidad de que hubiera individuos que se distanciaran positivamente de la primera para lograr por su parte una

---

74 Cf.Ib.,pp.203-204;208 y 211 (I,155-156;159 y 161).

75 Cf.Ib.,pp.211-213 (I,161-162).

76 Ib.,pp.211-212 (I,161-162). ("Práctica social" es la traducción que se ofrece en este texto en castellano de la expresión "Gesellschaftliche Lebenspraxis"). Desde la perspectiva de Fromm, el que Freud acentuara el peso del super-yo, formado tradicionalmente, subestimando las posibilidades del yo en relación con las condiciones socioeconómicas, de nuevo aparecía vinculado a su olvido del contexto sociológico en que se enmarca la relación entre el yo y el super-yo. La ceguera freudiana para percibir la dinámica concreta de la sociedad de clases igualmente repercute en la persistencia de su ambigüedad respecto al yo, señalando unas veces la **debilidad** del yo y otras su riqueza, pero sin resolver la contradicción apuntando a las causas socioeconómicas que la generan. En general, el planteamiento de Fromm pretendía ser coherente con el carácter **dinámico** del ello, el yo y el super-yo como instancias psíquicas portadoras de determinadas **funciones** (Cf.Ib.,pp.188-189 (I,144-145)), poniendo de relieve que al prescindir del contexto sociológico concreto se acaba en una errónea concepción estática de dichas instancias o en una acentuación unilateral de sus funciones distorsionante de la relación entre ellas.

estructura psíquica más próxima al tipo de carácter genital, por tanto, con un yo más fuerte y autónomo. Y si hay individuos que comparten en menor grado los rasgos de la matriz caracterológica común, eso quiere decir que cuentan con resortes para hacer frente a la presión de las condiciones económicas y a la represión socialmente inducida, sobreponiéndose en la misma medida al sometimiento a la autoridad del poder dominante. Esos resortes tienen que ver tanto con factores individuales como socioculturales. El que haya factores socioculturales dinamizadores de un desarrollo del yo autónomo significa -como apuntaba Fromm al final del párrafo citado- que la cultura o, si se prefiere, la superestructura ideológica, no es un todo compacto, sino que hay un "excedente cultural" que va más allá de lo que vendría dado por el determinismo infraestructural (como es el caso, por ejemplo, del principio del "individuo como fin" en la ideología burguesa). Pero la relevancia efectiva de estos factores no es ajena a los individuales, esto es, a que haya individuos en los que por su trayectoria vital dicho excedente pueda encontrar eco y fructificar.

La teoría frommiana del yo conducía, por último, a un replanteamiento dialéctico del problema de la autoridad, pues de ello dependía su consistencia y, por consiguiente, la viabilidad de su propuesta ética. Si todas las relaciones con la autoridad o todas las autoridades fueran iguales no habría posibilidad alguna de que el yo se abriera paso venciendo la presión del super-yo. En cambio, la posibilidad de desarrollo de un yo fuerte y autónomo la podía sostener Fromm desde la contraposición dialéctica entre dos **tipos** de autoridad radicalmente diferentes: **La autoridad irracional y la autoridad racional.** La primera es la que acompaña al poder que **domina**, que cuenta con medios para exigir y mantener un sometimiento incondicional por parte de los individuos o éstos subordinados irracionalmente a ella y manteniendo una "identificación empobrecedora" con quien la posee, ven anulada su propia individualidad. Por el contrario, la autoridad racional es la que corresponde al poder que se tiene en virtud de la propia capacidad (poder-capacidad frente al poder-dominio basado en la fuerza); es la autoridad que no busca el sometimiento del otro, sino la promoción de sus capacidades, el desarrollo de su individualidad a través del despliegue de sus posibilidades, manteniendo la represión al mínimo necesario para el surgimiento del yo. En este caso, la relación de autoridad, que implica una "identificación enriquecedora" de los individuos con ella, es "provisional", esto es, se trata de una autoridad dispuesta a desaparecer como tal, a "autodisolverse" en el momento en que no sea necesaria para la maduración del otro. Una relación de autoridad racional es la única en la que en verdad se considera al otro como fin y no como medio. Así ocurre, por ejemplo, en la relación padre-hijo cuando al primero le mueve verdaderamente la felicidad del hijo y no su utilización encubierta para ver cumplidas sus propias expectativas. En la medida en que el padre encarne una autoridad racional, más fácilmente el super-yo del hijo podrá dejar paso a la formación de un **yo fuerte**, por consiguiente a la maduración de una **conciencia moral autónoma**[77].

La perspectiva dialéctica de Fromm le permitía, pues, entrever la posibilidad de una autoridad racional en los intersticios de una sociedad irracionalmente autoritaria, de un desarrollo positivo del yo en medio de una sociedad represiva, o de la afirmación efectiva de la individualidad en el seno de un sistema cuya dinámica tendía a negarlo. En consecuencia, su propuesta ética era inseparable de su modo de pensar dialéctico. A éste respondía su teoría

---

77 "Autoridad y familia",art. cit.,pp.191,242 y 248 (I,146,183 y 187). El problema de la autoridad no sólo polarizó la atención de Fromm en los años treinta, sino que seguiría haciéndolo también después. La distinción esbozada en "Autoridad y familia" entre autoridad racional e irracional, sería ampliamente desarrollada a partir de El miedo a la libertad(1941).

del yo, que le proporcionaba la base psicoantropológica para un esclarecimiento no reduccionista de la conciencia moral, punto de apoyo de su posición antifreudiana respecto a una moral necesaria distinta y contrapuesta a la moral burguesa. Precisamente la crítica a ésta abría el camino hacia una ética "sin ilusiones", la cual no constituía para Fromm ningún añadido a la misma teoría del hombre y la sociedad desde la que formulaba la crítica, sino que, por el contrario, veía tal ética imbricada con la teoría misma. En una línea claramente "frankfurtiana", Fromm subrayaba expresamente que toda teoría de la realidad es valorativa, radicando la cuestión en que "la fijación de determinados valores (**Wertsetzungen**) no está necesariamente ligada a los ídolos de la moral idealista"[78].

Aunque en esta etapa Fromm aún no contaba con una reflexión ética muy elaborada, que plenamente diera cuenta de esa **otra** moral necesaria a la que apuntaban sus planteamientos teóricos, sí puede decirse que, frente a la ética **burguesa** del deber, era patente su inclinación por una **ética de la felicidad** de resonancias aristotélicas, apoyada en la visión antropológica resultante de la articulación de psicoanálisis y materialismo histórico. Dicha visión le permitía hablar de la felicidad en sentido objetivo como realización de las potencialidades humanas. Desde el psicoanálisis, el desarrollo de la genitalidad daba concreción psicoantropológica al concepto de felicidad, y desde el materialismo histórico se hacía patente su carácter sociohistórico, permitiendo plantear adecuadamente los problemas relativos a las condiciones materiales que habrían de posibilitar la autorrealización de los individuos.

Lo que sí quedaba ya claro en la propuesta ética era su decantamiento hacia una posición en la que el relativismo por un lado y la concepción de una moral absoluta por otro quedaran superados. Expresamente señalaba por su parte que la moral no podía pretender una fundamentación absoluta, ni en referencia a lo trascendente, ni remitiéndose a una inteligencia inmanente, ni tampoco apoyándose en necesidades biológicas. Por el contrario, para Fromm la fundamentación ética sólo podía venir desde la reflexión antropológica, reconociendo la dimensión moral como dimensión irreductible del hombre, pero generada históricamente:

> "La moral, como expresión vital de un hombre determinado, hay que 'comprenderla desde las condiciones de su surgimiento y evolución' (M. Horkheimer)"[79].

En consecuencia, para Fromm la moral no tenía como **fin** (Ziel) el cumplimiento de exigencias eternas, sino "la realización de los anhelos humanos de felicidad en la forma histórica en que se presentan"[80]. Una ética que prescindiera de la **antropogénesis** y, por tanto, de la dimensión histórica de la moral sería siempre una ética abstracta, cargada de "ilusiones" y sostenedora de una moral heterónoma. Una ética autónoma sólo podía partir, en cambio, del reconocimiento "des-ilusionado" del carácter histórico de los fines y valores establecidos como morales[81]. La tarea crítica era necesaria para discernir en cada momento lo que representa un verdadero valor humano, y por ello ético,

---

78 "Die Gesellschaftliche Bedingheit...", art. cit.,p.395 (I,137).

79 Ib. Las palabras de Horkheimer, que Fromm hacía suyas, pertenecen a su artículo "Materialismus und Moral", en Zfs,2(1933),p.180.

80 Ib.

81 Cf.Ib.,p.396 (I,138).

y lo que solamente es requerimiento del orden social imperante convertido en tabú para el mantenimiento del sistema. En la perspectiva de Fromm, los valores morales aparecen, pues, en el horizonte de cada época histórica vinculados a las posibilidades que gana la condición humana en el curso de su evolución. Eso no quiere decir que sean relativos, **en el sentido de arbitrarios** -que igual que son unos pueden ser otros-, pues una vez surgidos representan exigencias objetivas y universales de autorrealización humana que señalan un deber-ser ya irrenunciable.

Así, pues, la reflexión de Fromm, mediada por la crítica, desembocaba en una ética histórica, objetiva y universal, pero de ningún modo absoluta. Si con ello se oponía al relativismo de Freud y a su aceptación de la moral burguesa, también se alejaba de las interpretaciones economicistas y del materialismo histórico que **en todo caso** reducían la ética a epifenómeno ideológico de la infraestructura. Para Fromm, la moral necesaria obviamente ya no respondía a una forma deficiente de conciencia, necesitada de "ilusiones" para soportar la situación existente; por el contrario, suponía un "plus" de conciencia (consciencia) el que entrañaba una genuina **conciencia moral** que supone asumir una praxis política y un modo de vida coherentes con esos valores morales que, señalando **lo que debe ser**, apuntan a las metas utópicas de **lo que aún no es.**

La crítica a la moral y la concepción ética pergeñada por Fromm remitían así a su teoría del hombre y la sociedad, en la que el análisis de la compleja realidad humana conllevaba la elucidación del poder-ser del hombre como mediación dialéctica entre su realidad fáctica y su deber-ser. A este planteamiento dialéctico, impregnado por la intencionalidad ético-utópica de su pensamiento, respondía también la visión frommiana del socialismo marxista. En ella, se expresaba la utopía psico-social a la que, más allá de la crítica negativa, le conducía la articulación de Freud y Marx, una utopía psico-social cuyo perfil concreto se esbozaba sin embargo a través de la crítica a la ideología y a la sociedad autoritarias.

3.3. CRITICA DEL AUTORITARISMO

3.3.1. El autoritarismo creciente de la sociedad alemana. Investigación empírica de Fromm sobre el carácter autoritario.

A través de la crítica a la religión y más aún de la crítica a la moral ya ha asomado la polarización de Fromm en torno al problema de la autoridad. Su preocupación ante él -compartida con los demás miembros de la "Escuela de Frankfurt"-, además de por motivos teóricos, se veía acuciada por el autoritarismo que cada vez más iba calando en la sociedad alemana. El ascenso progresivo del fascismo, del cual el nazismo era la versión germánica, era la traducción política de ese autoritarismo que constituía el nuevo amenazante rostro de la irracionalidad social. El análisis y crítica de la ideología autoritaria y de la trama sociopsicológica que la respaldaba se fue convirtiendo por la fuerza de los hechos en tarea prioritaria para Fromm, que también coincidía con los otros "frankfurtianos" -salvando los matices diferenciales- en considerar el fascismo como fenómeno ligado a la evolución del capitalismo. La sociedad autoritaria era inseparable del capitalismo monopolista, y la crítica del autoritarismo, por consiguiente, prolongaba la crítica marxista al sistema capitalista en el terreno crucial de la crítica ideológica, a la vista de una situación que ya era muy distinta de la de los tiempos de Marx, aunque su crítica a la economía política siguiera siendo fundamentalmente válida.

Ciertamente, en el punto de partida del análisis frommiano del autoritarismo estaba la constatación del enorme desarrollo de las fuerzas productivas que había hecho que, en el siglo XIX, el capitalismo entrara en una fase cualitativamente nueva, dominada por monopolios en expansión[82]. Sin embargo, a ese desarrollo de las fuerzas productivas -especialmente rápido e intenso en Alemania- no había correspondido la consiguiente evolución que era de esperar en la superestructura social ni, sobre todo, el necesario cambio de conciencia en el proletariado que le llevara a asumir las riendas del proceso, conforme al "rol" histórico que le atribuían las previsiones marxistas. La cuestión de la falsa conciencia y de las ideologías -como hemos visto repetidas veces- pasaba así a primer plano, y sobre él se volcaba Fromm para, desde la síntesis freudomarxista", esclarecer la deriva de la sociedad burguesa-capitalista hacia una sociedad autoritaria, atendiendo a ese elemento decisivo que era la base psíquica de la sociedad. Ya conocemos las elaboraciones teóricas de Fromm al respecto, pero por lo que toca más directamente al problema del autoritarismo es importante reparar en su investigación empírica sobre la estructura caracterológica de los trabajadores y empleados alemanes, la cual, por lo demás, llevada a cabo en el seno del Instituto de Investigación Social, había de servir como contrastación de los planteamientos de la **teoría crítica** "frankfurtiana"[83].

El objetivo concreto de este trabajo empírico, realizado a comienzos de la década de los treinta, era averiguar cuál sería la actitud de la clase obrera ante la eventualidad más que probable de una toma del poder por el Partido Nacional-socialista. A la vista de la marcha de los acontecimientos, la hipótesis era que la mayoría del proletariado no estaba en condiciones de ofrecer una resistencia efectiva frente al nazismo debido a su estructura caracterológica, que llegado el caso le induciría a actuar contrariamente a como sería de esperar según su adhesión, a nivel consciente, a la ideología de los partidos de izquierda. En buena parte de miembros del proletariado habría, pues, una fuerte discrepancia entre ideología sostenida conscientemente y rasgos de carácter, que se resolvería a favor de los segundos, de manera que actuarían conforme a ellos haciendo dejación de las exigencias ético-políticas que conllevara la primera. Como el mismo Fromm señala al cabo de los años al remitirse a aquélla investigación, su hipótesis gravitaba sobre la distinción entre **opiniones**, lábiles e inestables por no tener suficiente arraigo en la estructura del carácter, y las verdaderas **convicciones**, que son las que mueven a la acción, máxime cuando implica riesgos:

---

82 Cf. "Autoridad y familia", art. cit.,pp.229 y 245 ss. (I,174 y 185 ss.).

83 Para este estudio Fromm contó con la colaboración de Ernst Schachtel, Anna Hartoch y Paul Lazarsfeld. Sus resultados no se publicaron. Sólo después de casi cincuenta años, en 1980, ha visto la luz el trabajo dirigido por Fromm, y ello gracias al esfuerzo de Wolfgang Bonss, responsable de la edición crítica del mismo aparecida bajo el título Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches, recogida en E. FROMM: Gesamtausgabe,III. Bonss ha recogido todo el material que pudo conservarse de ese estudio tras el exilio del Instituto a EE.UU., organizando los análisis y conclusiones redactados en su día para la publicación que no llegó a hacerse. Su edición crítica fue revisada por el mismo Fromm antes de su muerte (Cf. R.FUNK: "Einleitung", en E. FROMM: Gesamtausgabe,I,p.XXII). Además, el mismo Bonss hace un pormenorizado estudio de este trabajo inédito hasta ahora, poniéndolo en relación con la **teoría crítica** y subrayando la incidencia en ella de la investigación empírica dirigida por Fromm (cf. "Kritische Theorie und empirische Sozialforschung. Anmerkungen zu einem Fallbeispiel", en E.FROMM: Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches, Eine sozialpsychologische Studie, Herausgegeben von W. Bonss, Deutsche Verlags-Austalt, Stuttgart,1980). La resonancia de ese trabajo empírico en la obra del Instituto se hizo patente con los Studien über Autorität und Familie, publicados en Paris en 1936. A ellos contribuyó Fromm directamente con una introducción en la que presentaba el método seguido para su elaboración ("Autorität und Familie. Geschichte und Methoden der Erhebungen", art. cit. (III,225-238)) y con el extenso artículo ya citado sobre "Autoridad y familia", que era su contribución sociopsicológica a la parte teórica primera, compuesta además por otros dos ensayos de Horkheimer y Marcuse respectivamente.

"La hipótesis se basaba en el supuesto teórico de que las opiniones sostenidas en un momento dado son relativamente indignas de confianza si la circunstancias cambian drásticamente. Una opinión en sí misma no es más que la aceptación de un patrón de pensamiento compartido por la sociedad en general o por un grupo en particular como, en ese caso, los trabajadores y empleados alemanes. Se supuso que sólo aquellas opiniones que están arraigadas en la estructura de carácter de una persona constituyen poderosas motivaciones para la acción, es decir, son "buenas opiniones". En el caso de una opinión arraigada en la estructura de carácter debe hablarse de una **convicción** y no de una opinión. Las convicciones profundamente arraigadas son, en efecto, poderosas motivaciones de la acción una vez que han surgido las posibilidades para tal acción (...). De este supuesto general se desprendía que sólo si se conociera la estructura de carácter de los trabajadores y empleados alemanes podía predecirse su reaccion probable ante la victoria nazi. El principal interés no era el carácter social en su sentido amplio, sino aquel aspecto más importante para el desafío nazi: el carácter autoritario **versus** el carácter democrático-revolucionario. El problema fue hallar luego un método que permitiera la aplicación de entrevistas y su elaboración estadística al concepto dinámico del carácter autoritario"[84].

Para resolver el problema metodológico se optó por un amplio "cuestionario interpretativo", con preguntas abiertas acerca de política internacional, partidos y otra instituciones políticas, organización industrial y problemas laborales, educación de los niños, empleo del tiempo libre, lecturas, valoración de personajes históricos, expectativas personales, ideales y valores éticos y estéticos, relaciones entre sexos, etc. Las respuestas aportaron una notable cantidad de datos sobre los puntos de vista, preferencias y hábitos de los entrevistados. Las respuestas de cada uno había que interpretarlas de manera similar a como el psicoanalista interpreta las asociaciones libres, los lapsus y las contradicciones del paciente para descubrir en base a ellos el "contenido latente" del "relato manifiesto", es decir, había que interrelacionar las respuestas para descubrir en ellas las contradicciones, reiteraciones y correlaciones que pusieran de manifiesto el significado inconsciente, no premeditado, del conjunto de ellas. Así podrían conocerse las **tendencias dinámicas** más relevantes del carácter de cada entrevistado, especialmente las relativas a su actitud política, para después comparar entre sí las estructuras caracterológicas reveladas por cada cuestionario y contrastarlas además con datos objetivos sobre edad, sexo, nivel educativo, ingresos y cualificación laboral, adscripción política, etc.

Las conclusiones que permitían extraer las entrevistas realizadas[85] corroboraban la hipótesis inicial y las resumía Fromm como sigue:

"Se obtuvo un cuadro bastante definido de los caracteres autoritario, antiautoritario y ambivalente, consecuentes en sí mismo; cuando se terminó la última elaboración estadística, resultó que aproximadamente un 15% de los sujetos estudiados mostraron un carácter fuertemente antiautoriario,

---

84 SCM,44-45 (III,263).- Las mismas palabras se hallan recogidas textualmente en la introducción a la obra antes citada Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches.

85 Se distribuyeron más de tres mil cuestionarios, y de ellos se conservaron, tras los sucesivos desplazamientos de la sede del Instituto en los años de exilio, unos seiscientos, sobre los cuales pudo trabajarse detenidamente.

cerca del 10% un carácter autoritario y cerca del 75% un carácter ambivalente"[86].

Desgraciadamente se vería ampliado el pronóstico que se podía aventurar a la vista de los resultados de ese trabajo empírico: De entre la clase obrera, sólo una minoría de individuos sería consecuente con sus ideas (**convicciones**) políticas de izquierda -había que decir que **podía** serlo, dada su estructura caracterológica-, otra minoría se pondría activamente del lado del nazismo, y la gran mayoría no opondría resistencia a Hitler -su carácter ambivalente cedería al empuje totalitario, adaptándose a la situación y favoreciendo así objetivamente la consolidación de un sistema en extremo autoritario.

3.3.2. Del carácter burgués al carácter autoritario.

La investigación dirigida por Fromm cuestionaba, pues, cualquier idealización de la clase obrera al hacer patentes las diferencias caracterológicas existentes en su seno y las previsibles formas de actuación que se seguirían de ellas, en muchos casos muy alejadas de lo que cabía presumir contando simplemente con el comportamiento electoral o las adhesiones (a nivel consciente) a los partidos de izquierda. Si, salvo en el caso de la minoría antiautoritaria, tales formas de actuación iban contra lo que racionalmente se podía considerar como los intereses de la clase obrera, la psicología social analítica ponía el dedo en la llaga al señalar el porqué: la ambivalencia caracterológica de la mayoría de sus miembros, respecto a la autoridad, y el carácter claramente autoritario de una minoría no despreciable. No obstante, si hasta ahí llegaba la investigación empírica, había que completar el cuadro con otras explicaciones plausibles, puesto que la deriva de la sociedad hacia el autoritarismo, si bien pasivamente secundada por el grueso de la clase obrera, no era promovida desde ella.

Es en este punto donde hay que recoger la conexión entre **carácter burgués** y **carácter autoritario** -y entre ideología burguesa e ideología autoritaria- apuntada por Fromm. En definitiva, esa ambivalencia respecto a la autoridad presente en buena parte de la clase obrera era la que se podía hallar en la burguesía. Es decir, un sector mayoritario del proletariado poseía una estructura psíquica coincidente con la estructura psíquica de la sociedad correspondiente al **carácter burgués**, aunque ciertos rasgos de éste estuvieran menos acentuados dada la distinta ubicación en el proceso productivo, dadas por tanto las diferentes condiciones de vida dentro del marco común de una misma estructura socioeconómica. Por la estructura psíquica de la sociedad burguesa-capitalista se explicaba que el grueso del proletariado, aunque con **opiniones** de izquierda, permaneciera hipotecado por las vinculaciones que de hecho le ataban a la ideología burguesa, que desde la base caracterológica seguía ejerciendo un efecto profundo, duradero y eficaz. Y ahí radicaba el problema, ya que para Fromm era a partir de la ideología y el carácter burgueses -dominantes en la sociedad capitalista- como se generaban la ideología y el carácter autoritarios en las condiciones del capitalismo monopolista, en auge a partir de la primera guerra mundial[87].

---

86 SGM, [illegible] (III,267).

87 La conexión entre **carácter burgués** y **carácter autoritario** queda también subrayada por Fromm al utilizar la noción intermedia de "carácter burgués-autoritario". Véase, por ejemplo, "Die geselleschaftliche Bedingheit...", art. cit.,p.394 (I,136).y también, "Autoridad y familia", art. cit.,pp.229 y 237 (I,174 y 180).

El "carácter burgués" -como recogimos páginas atrás- lo consideraba Fromm como una estructura psíquica arraigada en el erotismo anal, siendo rasgos peculiares suyos la represión respecto al placer como fin, en especial el placer genital, la acentuación del reunir, poseer y ahorrar, el cumplimiento del deber como valor más elevado, el "espíritu de orden", y todo ello acompañado por la indiferencia respecto a los otros. Era el tipo de carácter que el capitalismo había necesitado para su desarrollo y expansión, pudiéndose constatar con el surgimiento del capitalismo monopolista ciertas variaciones en él. Algunas actitudes propias del carácter burgués del siglo XIX ya no eran las adecuadas para el sector de la burguesía que constituía la élite dirigente en el capitalismo del siglo XIX. Sin embargo, Fromm pensaba que los rasgos marcadamente anales del primero seguían dándose en la pequeña burguesía, que desplazada a una posición subalterna dentro del sistema, tanto económica como políticamente, había desarrollado sentimientos de impotencia que conllevaba la intensificación de ellos[88].

Para Fromm, el carácter autoritario, como estructura psíquica de la sociedad, en el contexto del capitalismo monopolista, derivaba del carácter burgués, cuya ambigüedad se resolvía del modo más negativo con la acentuación de los componentes sado-masoquistas de la libido anal y -visto desde otra perspectiva- de la actitud patricéntrica. Era la reacción sociopsicológica a una situación de crisis en la que se incrementaba el sentimiento de impotencia ante un mundo externo percibido como amenaza. Aunque dicho sentimiento era más fuerte en la clase media baja, tal impotencia inconsciente no se restringía sólo a ella. También afectaba a los individuos de otras clases sociales que se sentían desvalidos ante una situación que parecía escapar al control del hombre y estar regida inexorablemente sólo por las férreas leyes del mercado. Y si a las repercusiones de la crisis de 1929 en Alemania se añadían las heridas no restañadas del sentimiento nacionalista tras el Tratado de Versalles, se contaba con todos los ingredientes para que el sentimiento de impotencia se difundiera a toda la sociedad, volcando las actitudes burguesas ambivalentes hacia el lado del autoritarismo. La clase media baja, por su situación y su estructura caracterológica jugaba su papel decisivo en ese proceso, constituyendo el núcleo de la base sociológica del nazismo[89].

A la vista de la interrelación dinámica entre ello, yo y super-yo, y de la dialéctica super-yo-autoridad que pesan sobre ella, Fromm hacía radicar lo definitorio del carácter autoritario en la **pérdida del yo** que entrañaba. Determinado por una estructura psíquica marcada por la regresión a tendencias pregenitales, aparecía un yo débil no sólo dispuesto a someterse a la autoridad, sino incluso **necesitado** de una sumisión incondicional a una autoridad irracional. Se trataba de una descomposición del yo semejante a la que en un grado cualitativamente mayor se daba en la situación hipnótica. Ahora, en la **relación** autoritaria, el individuo quedaba a expensas de un poder superior que se presentaba a la vez como amenazante y protector, creando en los subordinados la sensación de que su destino dependía de él, contando para ello, entre otros, con los medios ideológicos a su alcance[90].

No hay que olvidar que para Fromm poder y autoridad no se identificaban sin más. La autoridad es una cualidad de un individuo o una institución,

---

88 Cf. "La caracterología psicoanalítica...",en CP,231 (I,76).

89 En sus artículos "Zum Gefüh der Ohmacht" (1937) y "Autoridad y familia"(1936) cuyo último apartado estaba dedicado expresamente al **carácter autoritario-masoquista**, Fromm anticipaba ya el análisis del nazismo que desarrollaría más ampliamente en El miedo a la Libertad (1941).

90 Cf. "Autoridad y familia", art. cit.,pp.217-218 (I,165-166).

teniendo como presupuesto el poder efectivo de su portador[91]. La autoridad es así, por una parte, el revestimiento (moral) del poder, que nunca se presenta descarnado, sino ejerciéndose en el seno de una estructura social y en el marco de instituciones desde las que se legitima ideológicamente. Pero por otra, el concepto de autoridad es un concepto fundamentalmente **relacional**: lo que hay son **relaciones de autoridad** entre quienes detentan el poder y quienes carecen de él (a diferentes niveles: entre padres e hijos, entre explotadores y explotados, entre gobernantes y gobernados...). Cómo sean en cada caso esas relaciones depende de las condiciones socioeconómicas y sociopsicológicas en que se dan[92]. Precisamente lo que ocurría con la conformación, en las condiciones del capitalismo monopolista, de una estructura psíquica colectiva caracterizada por el síndrome sadomasoquista era la acentuación hasta el extremo de la **asimetría** inherente a toda relación de autoridad, haciéndola cada vez más irracional y sumiendo a toda la sociedad en la dinámica regresiva de un autoritarismo cada vez más fuerte y presente en todos los ámbitos, tanto de la vida pública como de la vida privada de los individuos.

Fromm subrayaba cómo en el carácter autoritario se dan las tendencias sádicas y masoquistas necesariamente asociadas, dependiendo su configuración concreta en cada caso de cuál sea dominante o de la correlación que adopten, teniendo en cuenta que los impulsos respectivos pueden hallar vías complementarias de satisfacción[93]. Además los mecanismos de sublimación y formación reactiva posibilitan que los impulsos sadomasoquistas sean satisfechos en formas distintas y sustitutorias de las prácticas sexuales sadomasoquistas -éstas quedan circunscritas a los casos patológicos, lo que no excluye que éstos aumenten en una sociedad en la que la estructura caracterológica sadomasoquista sea dominante-. Si en los modos de gratificación de los impulsos masoquistas se hace patente la renuncia a la propia individualidad, lo peculiar de la gratificación sádica es la negación de la individualidad de los otros, reduciéndolos a la condición de instrumentos para la satisfacción del propio deseo. Pero sadismo y masoquismo no son sólo correlativos entre distintas personas, sino que se necesitan mutuamente también dentro de una misma: quien no reconoce la individualidad de los otros, niega la suya propia; quien actúa sádicamente respecto a otros, lo hará de modo masoquista respecto a sí mismo, y viceversa.

Si el autoritarismo iba ganando terreno era porque socialmente se ofrecían posibilidades aceptables de satisfacción de las tendencias sadomasoquistas. Por un lado, los impulsos masoquistas encuentran un cauce privilegiado de gratificación en el sometimiento absoluto a la autoridad, promovido no sólo por el miedo que está a la base de toda represión, sino también por el fuerte sentimiento de impotencia. A su vez, la identificación con el poder superior (Estado, partido, dirigente) al que se someten los individuos, les compensa inconscientemente de su impotencia. Incluso esa identificación es también el cauce para canalizar su odio contra otros poderes efectivos, ya que al amparo del poder superior se sienten fuertes respecto a ellos. Así, la hostilidad inconsciente contra la autoridad -el tipo autoritario no escapa a la ambivalencia de temor y odio respecto a la misma autoridad- se vuelve contra esos "otros" poderes extraños y sus representantes: contra las autoridades de otros Estados, los dirigentes de otros partidos, los dioses de otras religiones;

---

91 Cf. Ib.,p.240 (I,182).

92 Cf.Ib.,p.220-222 (I,160-169).

93 Para lo que sigue, véase la última parte, sobre "el carácter autoritario-masoquista", de "Autoridad y familia", art. cit.,pp.220 ss. (I,168 ss.).

contra el capital financiero frente al "capital productivo", e incluso contra el padre en contraposición al nuevo "Führer". Por otro lado, a través de esa hostilidad se afirman los impulsos sádicos, dirigiendo la agresividad no sólo hacia los "otros" poderes, sino muy especialmente hacia los **otros** carentes de poder o despojados de todo poder: los subordinados, las clases inferiores y las minorías étnicas. Es así como, desde el sometimiento e identificación con la autoridad del poder más fuerte, la agresividad contra los débiles -objetos de los impulsos sádicos- se convierte en factor imprescindible para contrarrestar el sentimiento masoquista de impotencia.

La ambivalencia detectada en el carácter autoritario llevaba a Fromm a distinguir entre **carácter autoritario positivo** y **carácter autoritario negativo** -según se acentuara un polo u otro de la ambivalencia, aunque en la realidad se encontraría una gradación entre los dos extremos-. En el primero se reprime el lado hostil de la actitud ambivalente ante la autoridad; es el caso más frecuente en la tipología autoritaria, en el que aparece claramente la sumisión masoquista al poder. Por el contrario, en el segundo se reprime el amor y la veneración a la autoridad, pero, como ocurre con todo lo reprimido, no por eso dejan de existir. Así ocurre en el "rebelde" que reacciona virulentamente contra la autoridad, pero que esconde tras su rechazo un profundo encandilamiento por ella; su negación de la autoridad entraña una fuerte dependencia de ella: se admira inconscientemente al mismo poder cuyo reconocimiento se ansía y se busca a través del rechazo.

Esta actitud autoritaria negativa es tan irracional como la positiva. En su grado más acentuado lleva al rechazo de toda autoridad por el solo hecho de su existencia, independientemente de que sea racional o irracional. En otros casos, muy determinados por el resentimiento, surge la hostilidad reprimida porque la autoridad hasta entonces reverenciada pierde su cualidad decisiva, el poder y la superioridad absoluta, con lo cual cesa también necesariamente su función psicológica. Lo que ocurre con esta pérdida, que es en relación a otra autoridad que aparece como más fuerte, es que la nueva autoridad reemplaza a la antigua. En uno y otro caso, la "rebelión", que superficialmente parecía "revolucionaria", acaba mostrando su fondo autoritario:

> "Esta "rebelión", en la cual sólo cambia el objeto, sin que por ello desaparezca la estructura autoritaria -que más bien se fortalece y cuyo ideal es el tipo del rebelde que ha alcanzado el poder- tiene enorme importancia sociológica. Con frecuencia asume el aspecto exterior de "revolución". La nueva autoridad se sirve de la indignación contra la antigua autoridad y fomenta la ilusión de que la lucha contra la opresión de esta última es una lucha contra la opresión en general. El afán de libertad e independencia parece haberse concretado. Pero, puesto que la estructura psíquica fundamental no ha variado, la revolución no pasa de ser una pasajera erupción de terquedad y rebeldía, y la nueva autoridad ocupa el lugar que la antigua no supo conservar"[94].

---

94 Ib.,245 (I,185). Fromm ya mencionaba en este ensayo a Lutero como ejemplo de la actitud autoritaria negativa, dada la permanente yuxtaposición en él de una actitud hostil hacia una autoridad (la del Papado) y el sometimiento masoquista a otra (a un Dios absolutista por un dado y a los principios alemanes,por otro). Por lo demás, la distinción entre el "carácter rebelde", autoritario a pesar de las apariencias, y el "carácter revolucionario" jugara siempre un importante papel no sólo en los planteamientos críticos de Fromm, sino también en sus propuestas de índole utópica. Después de lo expuesto no hace falta insistir en que, para Fromm, lo que demanda el "carácter revolucionario" -en el plano de las instituciones sociopolíticas- no es la inmediata negación de toda autoridad, sino la abolición de toda autoridad **irracional** para dar paso a una verdadera **autoridad democrático-racional**. A este respecto, la interpretación que hace, por ejemplo, J.H.SCHAAR de los planteamientos frommianos, a los que acusa de antiautoritarismo ingenuo, es a todas luces errónea. (Cf.El miedo a la autoridad. Las perspectivas de E.Fromm, Ed.Herrero Hermanos, México,1966, especialmente Cap.5: "He aquí al hombre",pp.246 ss.) Por

3.3.3. De las ideologías burguesas a la ideología autoritaria.

No hace falta insistir de nuevo en el papel crucial de las ideologías en los procesos sociales, dada la dialéctica sociopsicológicamente mediada entre la infraestructura económica y la superestructura ideológica. A partir de ahí, Fromm venía a subrayar cómo ese papel **decisivo** se acentuaba en la dinámica hacia un sistema autoritario. Si el poder se reviste de autoridad en la medida en que se ve legitimado, cuanto más irracional sea el dominio-sumisión que llevan consigo las relaciones de autoridad, mayor ha de ser la eficacia de la ideología en su función de encubrimiento y justificación de las relaciones de dominio y de legitimación, por tanto, de la estructura de poder existente. A la vez, como no hay consolidación del autoritarismo sin la irradiación a toda la sociedad de la estructura psíquica correspondiente, esa eficacia social de lo ideológico depende de su capacidad para "racionalizar" los deseos sadomasoquistas, presentando como "natural" -y por consiguiente, necesario- tanto la autoridad con su ilimitado poder de dominio como el sometimiento incondicional a ella[95].

Si el análisis frommiano insistía en cómo el avance del nazismo se producía sobre la base sociopsicológica del carácter autoritario, que paulatinamente se hacía extensivo a diferentes capas sociales partiendo de la deriva hacia él del carácter burgués de la clase media baja, en el terreno ideológico su mirada crítica no podía dejar de atender a los gérmenes de autoritarismo que portaban las ideologías burguesas -cuestión que quedó apuntada al señalar la debilidad de la moral burguesa ante el poder, su indiferencia ante las demandas del prójimo y la inmolación que hacía de la felicidad de los individuos en el altar de la ética del deber-. A este respecto no hay que pasar por alto el hincapié de Fromm en la ambigüedad de la **autoridad democrática** tal como ésta se configura en la sociedad burguesa-capitalista del siglo XIX, y su consiguiente proclividad a derivar hacia el autoritarismo, a pesar de la "diferencia decisiva entre la estructura psicológica de la autoridad democrática y la existente en el Estado totalitario"[96].

Para éste último es fundamental la "distancia insalvable" entre la masa y quien es portador de la autoridad, distancia que desde el poder se ve acentuada al máximo por todos los medios ideológicos y no ideológicos a su alcance. Tal distanciamiento refuerza la creencia en la desigualdad esencial de los hombres y redunda en la legitimación de una férrea jerarquización social, al interior de la cual queda transferida psicológicamente a todos los planos de las relaciones humanas la distancia (real) entre la élite que ejerce el dominio económico y la enorme mayoría que constituye la gran masa que depende de ella. Distanciado hasta ocupar la cúspide inaccesible de la jerarquía social, la autoridad del líder que acumula todo el poder aparece con un halo de omnipotencia que garantiza su incuestionabilidad. Su fuente de legitimación no es sólo la presunta capacidad innata de quien detenta el poder, sino que también se invoca la sanción divina o la fuerza del destino, motivos que acrecientan en los subordinados el sentimiento de la supremacía absoluta de la autoridad

---

cierto, el estudio de Schaar, que pretende centrarse en el tratamiento frommiano del problema de la autoridad, desconoce totalmente un texto tan sumamente relevante para esa cuestión como es éste ensayo sobre "Autoridad y familia" con que Fromm contribuyó a los **Studien** del Instituto de Investigación Social.

95 Cf."Autoridad y familia", art. cit.,pp.238-242 (I,181-183).

96 Ib.,240 (I,186).

y que facultan a ésta para ofrecer la imagen moral que toda autoridad, incluso cuando es totalitaria, necesita ofrecer, pues el poder no sólo ha de ser temido, sino también amado y reverenciado. Ante una autoridad así percibida, al yo debilitado sólo le cabe obedecer abandonando totalmente el ejercicio crítico de la razón. Todo se sacrifica, incluso la propia felicidad individual, al prometido esplendor de la nación o la raza, que proporciona una meta sustitutoria para la componente narcisista de la estructura sodomasoquista.

Fromm ponía especial énfasis en cómo el carácter autoritario, disuelta la individualidad, experimenta su relación con el mundo sobre todo bajo el punto de vista del **destino** (**Schicksal**) ineludible, que se convierte en pieza clave de la cosmovisión (**Weltanschauung**) masoquista. La categoría de "Fatum", bajo la que se interpreta tanto la propia vida como la de la colectividad, es nuclear en la ideología autoritaria. En último término, el sometimiento al poder se justifica por las supuestas exigencias de ese destino que se sobrepone a los individuos y que aparece racionalizado de diversas formas: como "ley natural", como "presión de las circunstancias", como "poder del pasado colectivo" o incluso como "voluntad de Dios" (en clave religiosa) o como "deber" (en clave moral). Estas racionalizaciones ocultan una actitud profundamente pasiva, a pesar del activismo aparente, que lleva a considerar la guerra, el sufrimiento, la pobreza... como algo dado, como factores inmutables que acompañan la vida de los hombres. Una expresión más refinada de toda esta ideología autoritaria la encontraba Fromm en la "filosofía autoritaria", caracterizada por hacer del "desamparo" (**Hilflosigkeit**) del hombre su tema fundamental, concibiendo la vida humana esencialmente determinada por poderes ajenos al individuo, a su voluntad y a sus intereses, de manera que no le queda sino plegarse sumisamente a ellos[97].

En opinión de Fromm, esos temas ya estaban presentes en las ideologías burguesas, aunque modulados en tonos más suaves. Además del fuerte componente masoquista que conlleva la religiosidad y la moral burguesas[98], no dejaba de manifestarse a nivel ideológico una notable actitud de sumisión y pasividad frente a las "leyes económicas" o la marcha de la historia, por no citar la utilización ideológica de la "naturaleza humana" para legitimar lo dado. Expresamente criticaba Fromm la "fe en el tiempo", la ingenua confianza burguesa en el buen desenlace de los acontecimientos, la cual llevaba a veces aparejada la esperanza infundada en algún tipo de cambio brusco (Umschwung) -sin precisar lo que habría que cambiar y cómo hacerlo- que supusiera una salida airosa a las situaciones de crisis. Precisamente ahí veía Fromm un suelo propicio para el desarrollo de una ideología favorable a la consolidación de un Estado autoritario[99]. La expectativa de un "milagro" repentino, sostenida por individuos impotentes y aislados, supone un clima propicio para que un dirigente y su partido se presenten como salvadores -tal era el caso de Hitler y el partido nazi en medio de la crisis social generada por el capitalismo monopolista en Alemania-, instaurando una dinámica totalitaria que va engullendo la autoridad democrática. Ello se ve facilitado por la ambigüedad que ésta arrastra **tal como** se configura y legitima ideológicamente en el Estado burgués-capitalista. La cuestión radicaba para Fromm en que la autoridad

---

97 Cf. Ib., pp.229-232 (I,174-176); "Zum Gefühl der Ohnmacht", art. cit.,pp. 116-117 (I,205-206).

98 El patricentrismo que comporta la religiosidad que acompaña al **ethos** burgués y la moral rigorista de éste, acentuaban el sentimiento religioso de dependencia absoluta y los sentimientos de culpa y pecado, basados en una actitud masoquista, especialmente patente en la idea de un pecado original que pesa implacablemente sobre todas las generaciones. Cf. "Autoridad y familia", art. cit.,p.231 (I,175).

99 Cf. "Zum Gefühl der Ohnmacht", art. cit.,p.116 (I,205).

democrática -obviamente más próxima al **tipo** de autoridad racional- quedaba hipotecada por su legitimación ideológica en una sociedad de clases, bajo la cual podía desplazarse hacia un autoritarismo solapado bajo las formas democráticas, no encarnado por la manifiesta autoridad irracional de un lider predestinado sino "por" autoridades encubiertas y despersonalizadas -Fromm anticipaba su futura noción de "autoridad anónima"- que exigen sometimiento en nombre de las leyes del mercado o de la naturaleza humana, etc; de esta manera preparado el terreno por dicho "autoritarismo democrático", cuando surge con suficiente apoyo social ese líder ven liquidadas las formas democráticas para dar paso a un autoritarismo extremo (totalitarismo):

> "(En el caso de la autoridad democrática) la brecha entre objeto de la autoridad y portador de la misma no parece aquí insalvable. La acción cumplida por los portadores de la autoridad está, de por sí, al alcance de cualquiera. El individuo se puede identificar con la autoridad democrática, en lugar de tener que conformarse con una simple participación. La función psicológica de la autoridad es, en este caso, la de constituir un ejemplo para el subalterno y la de proporcionarle, por medio del sentimiento de respeto y admiración, el impulso necesario para asemejarse cada vez más a la autoridad, hasta llegar a alcanzarla.
>
> El que esta función de la autoridad sea real o ideológica, depende de la situación social, en general, y del papel de cada individuo, en particular. Para aquellos individuos y grupos que, realmente, pueden ascender a las esferas superiores de la sociedad, esta función de la autoridad es real. (...) Pero para la gran mayoría de la sociedad esta sensación de que la distancia que separaba de la autoridad sólo era casual y de que cualquiera que se esforzara podía obtener lo mismo, era un mero espejismo, sea porque el ascenso sólo les estaba reservado a los miembros de determinadas clases o porque el número de los triunfadores era extremadamente reducido. No obstante eso, mientras la situación económica permitió creer que el ascenso y la aproximación a la autoridad eran factibles, se pudo mantener esta ilusión y, con ella, la estructura autoritaria democrática. Sólo cuando el creciente sometimiento económico de la gran mayoría de la población hizo desaparecer las bases de cualquier ilusión de ascenso, surgió como típica la estructura autoritaria que analizáramos antes (la extrema del Estado totalitario. Aun en la estructura autoritaria democrática -que no sólo disimulaba en gran medida las situaciones de dominio, sino que estimulaba en las masas la incansable ambición y la laboriosidad, tan esenciales para la economía burguesa en ascenso- subsistía ese rasgo que hemos descrito al hablar de la estructura autoritaria extrema: la admisión pasiva y fatalista de un poder superior. Sólo que éste no estaba personificado por el gobernante predestinado, sino que se manifestaba en la "necesidades económicas", en la "estructura del hombre", etc."[100].

3.3.4. La autoridad racional.

La crítica de Fromm al autoritarismo -a la autoridad en extremo irracional del autoritarismo y a las relaciones de autoridad de la sociedad burguesa, tan proclives a derivar hacia aquélla- no le llevaba a zanjar el escabroso problema de la autoridad propugnando sin más su negación. Eso supondría adoptar una posición banal de rebeldía adialética, no exenta de recaer en sumisiones más

---

100 Ib.,p.246-247 (I,186-187).

sutiles a nuevas autoridades. Para Fromm, en cambio, se trataba de afrontar el fenómeno de la autoridad desde una perspectiva dialéctica, asumiendo con todas sus consecuencias la condición social del hombre, que entraña procesos y estructuras institucionales en los que las relaciones de autoridad son insoslayables[101]. Lo revolucionario es llevar esas relaciones hacia una **autoridad racional**:

> "También en la sociedad construida sobre la base de una solidaridad de intereses de sus miembros, hay relaciones de autoridad. Esto se debe a que el complejo proceso de la producción exige funciones directivas y ejecutivas en la administración y también, a que las diferencias de edad y de talento imponen la existencia de superiores y subalternos. Pero, puesto que todo individuo tiene la posibilidad de desarrollar hasta un grado óptimo sus dotes, y ni siquiera el más brillante de los talentos justifica que se sacrifique el desarrollo de las condiciones de otros hombres ni puede servir para dominar y aprovechar a otros, la autoridad adquiere una estructura y una dinámica de índole diferente, que se distingue fundamentalmente de las de cualquier sociedad basada en la pugna de intereses. En una palabra: la autoridad se hace racional"[102].

Así, pues, "autoridad racional" en el nivel de las relaciones interpersonales sí que significa una autoridad que tiende dialécticamente a su autodisolución, pues estando movida por el respeto al otro y no por su anulación, sobra desde el momento en que ese otro (por ejemplo, el hijo, el alumno...) alcanza la madurez. En el nivel sociopolítico, no siendo posible una autodisolución total, la tendencia hacia la autoridad racional se concreta en la profundización efectiva del carácter democrático de las relaciones de autoridad, para discernir lo cual el criterio de Fromm era meridianamente claro: una relación de autoridad es democrática en tanto el individuo es realmente considerado como fin, y no la autoridad misma. Esta es funcional, y deja de serlo cuando se afirma como fin, momento en que se instaura una dinámica autoritaria que no hace sino intensificar la lógica irracional de las relaciones de dominio. Por consiguiente, sólo en tanto se avanza en la superación de éstas -es decir, en la superación de la sociedad de clases con sus intereses antagónicos- es posible generar y profundizar relaciones de autoridad verdaderamente democráticas, condición para una "sociedad racional". Pero esto ya nos sitúa de lleno, más allá de la crítica, en la vertiente netamente utópica del pensamiento de Fromm.

---

101 El enfoque dialéctico con que Fromm aborda, tanto en esta primera etapa de su obra como en la siguiente, el problema de la autoridad, es lo que escapa totalmente a John H.SCHAAR en su monografía sobre Fromm, por lo cual yerra en el blanco de sus críticas. A Fromm se le podrían echar en cara otras cosas, pero no desde luego "el miedo a la autoridad". Como señala R. FUNK, la presunta crítica de Schaar no revela sino que él sigue preso de una ideología autoritaria-burguesa (cf. Mut zum Menschen, Ob. cit.,p.128,n.38). Baste como botón de muestra su afirmación temerosa de que "cuando desaparece la autoridad, todo está permitido" El miedo a la autoridad, Ob. cit.,p.266) -¡sugiriendo que la postura de Fromm conduce al relativismo!- o su convicción de que un código ético "tiene que apoyarse en un reglamento de autoridad y obediencia" (Ib.,p.267) - remitiéndose al afirmarlo a un Nietzsche también mal interpretado-. Por algo para Schaar el primer problema de la filosofía política es el "problema del orden" (Ib.,p.263).

102 "Autoridad y familia", art. cit., p.247-248 (I,187).

3.4. MAS ALLA DE LA CRITICA: LA PERSPECTIVA UTOPICA DE FROMM

Ciertamente, a lo largo de su "etapa de Frankfurt", Fromm se volcó más en la tarea crítica que en la explicitación positiva de su propuesta utópica. Sin embargo, no se puede decir que ésta estuviera ausente. Por el contrario, la fuerte intencionalidad ético-utópica de su pensamiento le llevaba, al hilo de la misma crítica, a ir más allá de ésta hasta esbozar los trazos de la imagen utópica del hombre y la sociedad que latía tras ella. Para Fromm, la tarea crítica no se agotaba en sí misma, limitada a su carácter destructivo, sino que cobraba su pleno sentido como crítica de la negatividad dada **para** promover la negación **efectiva** de esa negatividad, negación que había de pasar, por tanto, por la transformación de las condiciones materiales de vida de los hombres como condición para la instauración de un orden de cosas distinto del existente. La crítica de Fromm era, pues, profundamente **dialéctica**, y en ese sentido **constructiva**; en consecuencia no podía sino permanecer constantemente abierta a la **propuesta utópica**, correlativa a ella como la otra cara implícita en la negación de lo dado y desde la que tal negación era posible[103].

Ya hemos visto cómo y por qué la crítica frommiana atendía especialmente a la superestructura ideológica, y cómo en su crítica de la religión y de la moral se hacía patente la intencionalidad ético-utópica que la animaba: En el primer caso, a través de la valoración positiva del contenido del mesianismo escatológico no reducible a "ilusión" religiosa; y en el segundo, a través de la postura antirrelativista que le llevaba a propugnar una moral necesaria distinta y contrapuesta a la moral burguesa. La imagen mesiánica de un "reinado de justicia y amor" era válida para Fromm como expresión de un ideal histórico-inmanente -es decir, utópico-, desde el que impugnar cualquier situación de injusticia y opresión y desde el que asumir una praxis moral en consonancia con los valores que en él se condensan. Ese ideal mesiánico, que expresado en el lenguaje mitológico de la fantasía religiosa señalaba una meta de la historia **humana**, era el que Fromm veía mantenerse vivo -ahora expresado en el lenguaje propio de una racionalidad autónoma y secular- en el proyecto emancipatorio del marxismo, el cual entroncaba a su vez de modo más inmediato con el ideal ilustrado de una "sociedad racional", esto es, organizada y estructurada conforme a las exigencias de la razón. Precisamente la crítica frommiana a la sociedad burguesa-capitalista y al autoritarismo incubado en ella, amenazadoramente expansivo a raíz de la crisis generada por la eclosión del capitalismo monopolista, se centraba en su carácter profundamente irracional, encubierto y acrecentado por las ideologías en cuanto "racionalizaciones" de la irracionalidad social. En esa irracionalidad estructural y colectiva, constantemente realimentada desde la irracionalidad de los comportamientos individuales por ella misma inducidos, se concentraban para Fromm las múltiples caras de lo negativo en la sociedad occidental contemporánea, apareciendo concretamente en la sociedad alemana de entreguerras el peligroso punto sin retorno a que podía conducirla la dinámica totalitaria del nazismo. No obstante, también frente a la irracionalidad extrema del autoritarismo nazi, la crítica de Fromm se abría al vislumbre de una alternativa verdaderamente racional, aunque quedara entrevista como posibilidad "negativa", pero en todo caso planteada desde el poder-ser y deber-ser en que se apoya la razón -razón **moral**- para impugnar lo existente. Así, frente a la rotunda negatividad del totalitarismo, Fromm no dejaba de avanzar la

---

103 L.KOLAKOWSKI destaca este aspecto de Fromm, subrayando cómo "todas sus obras están inspiradas por un pensamiento crítico y constructivo" (Las principales corrientes del marxismo, vol. IiI: La crisis, Alianza Universidad, Madrid 1983,p.368); aunque hace mención explícita de El miedo a la Libertad y las obras siguientes de Fromm, tal consideración es extensiva a los escritos de su primera etapa.

posibilidad de una sociedad no-autoritaria, es decir, desde el punto de vista sociopsicológico, una sociedad cuya estructura psíquica no fuera sadomasoquista, lo que supondría individuos con un yo fuerte y autónomo, no sometidos al destino, sino capaces de transformarlo[104]:

> "El sadomasoquismo sólo podrá superarse en forma definitiva en una sociedad en la cual los hombres regulen su vida en forma planificada, razonable y activa, y en la cual la virtud suprema no sea el valor de soportar y obedecer, sino el coraje de luchar por la felicidad y triunfar sobre los hados"[105].

Fromm, pues, frente a la irracionalidad vigente recuperaba a través de la crítica el ideal de una "sociedad racional" al que él por su parte le daba **concreción sociopsicológica** a la vez que lo insertaba en el proyecto emancipatorio diseñado por Marx. Era en su concepción del socialismo marxista, donde se iba a explicitar más claramente la intención utópica que dinamizaba su crítica. No obstante, antes de pasar a ella es obligado detenerse en una cuestión sumamente significativa para Fromm y que él conectaba expresamente con el proyecto de Marx: las teorías antropológico-culturales sobre la sociedad matriarcal. En la asunción de éstas por su parte no sólo afloraba una vez más la intención última de sus planteamientos, sino que se evidenciaba de nuevo la prioritaria opción por Marx, frente a Freud, que había determinado la dirección y sentido de su síntesis freudomarxista.

3.4.1. La hipótesis de la "sociedad matriarcal" como punto de referencia: Bachofen contra Freud, y a favor de Marx.

Desde que Fromm, en sus años universitarios, conoció las ideas de Bachofen sobre el matriarcado primitivo se sintió profundamente atraído por ellas, interés que se vió reforzado al entrar en contacto con la obra del evolucionista cultural Lewis Morgan y con otro gran defensor de la teoría del matriarcado: Robert Briffault[106]. Lo que le cautivó de la teoría matriarcalista fue el potencial crítico que encontró en ella, del cual iba a servirse al asumirla desde su psicología social, e integrarla por tanto en su perspectiva materialista:

> "El estudio de las culturas "matricéntricas" -sostenía Fromm es importante

---

104 Cf. "Autoridad y familia", art. cit., p.232 (I,176). Lo primero, someterse al destino, es lo propio del "heroísmo del masoquista"; lo segundo, transformarlo, es para Fromm lo que define el "heroísmo revolucionario".

105 Ib., p.233 (I,177). El término "razonable" que aparece en el texto no es en absoluto afortunado. Fromm habla de que "los hombres regulen su vida de forma activa (**aktiv**) **racional (vernünftig)** y planificada (**plannmässig**)", lo que les sitúa en condiciones de pretender su verdadera autorrealización histórica sobreponiéndose conscientemente a cualquier presunto "destino" (**Fatum**). Precisamente la praxis vital (**Lebenspraxis**) activa y racional, en la que el sujeto ejerce sistemáticamente su capacidad de decisión en todo lo que le concierne -ese es el sentido de "planificada"- es lo que Fromm ponía como condición positiva para el desarrollo del yo autónomo (cf.Ib.,pp.212-213 (I,161-162)).

106 El interés de Fromm por las teorías del matriarcado se vio plasmado en las dos publicaciones que dedicó a ellas en los años treinta, siendo la primera una recensión de la obra The Mothers (1928) de BRIFFAULT ("Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht", en ZfS, 2(1933),pp.382-387 (I,79-84)), y la segunda su extenso ensayo, ya citado, sobre "La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social". En este ensayo, Fromm atendía sobre todo a la obra de J. BACHOFEN: Das Mutterrecht (1861) (traducción española: El Matriarcado, Ed. Akal, Madrid,1986).

para las ciencias sociales porque lleva a la luz estructuras psíquicas completamente distintas de las observadas en nuestra sociedad; al mismo tiempo, arroja una luz nueva sobre el 'principio patricéntrico'"[107].

Al hablar de **principio o complejo patricéntrico** (o, en su caso, **matricéntrico**) se refería Fromm a la estructura psíquica que comporta, exige y promueve la **sociedad patriarcal (o matriarcal)**. Concretamente, el **principio patricéntrico**, basado en el amor **condicional** del padre (o sus equivalentes psicológicos), es el principio **sociopsicológico** estructurante de la sociedad de clases patriarcal[108], configurada jerárquicamente y en la que la desigualdad se ve legitimada en nombre de la ley, el deber y el rendimiento, puesto que no todos satisfacen por igual las condiciones del amor paterno, traducidas socialmente en leyes y normas morales e introyectadas psicológicamente a través del super-yo. Por el contrario, el **principio matricéntrico** se basa en el carácter **incondicionado** del amor materno, y una sociedad estructurada conforme a él sería una sociedad igualitaria donde primara lo colectivo frente a lo particular, el placer frente al deber y la satisfacción de las necesidades de todos frente a la represión, pues ella no dependería de cumplir o no determinadas normas y expectativas.

Hay que insistir también aquí en que Fromm consideraba el patricentrismo y el matricentrismo como **"tipos ideales"**, de forma que al hablar de sociedad patricéntrica o matricéntrica no se indicaba que lo fueran **totalmente**, sino la orientación en ella predonimante (que no elimina del todo los rasgos de la contraria), lo que sí permitía en cambio calificarla de patriarcal o matriarcal[109]. Obviamente esta postura de Fromm le suponía, en su recepción de las teorías del matriarcado, hacer importantes matizaciones. En primer lugar, las teorías sobre sociedades matriarcales primitivas había que tomarlas como hipótesis que alentaban investigaciones en curso[110], que apuntaban a algo probable, pero que aun en el caso en que no se vieran corroboradas históricamente, no por ello dejaban de ser relevantes, dada su "pertinencia para el estudio de las estructuras sociales actuales y de sus transformaciones"[111]. En segundo lugar, incluso si se confirmara plenamente la existencia de sociedades matriarcales primitivas difícilmente serían **absolutamente** matricéntricas -al menos tal como lo pensaba Bachofen-, pues alguna represión, por mínima que fuera, sería necesaria[112].

Con estas salvedades quedaba clara la valoración de Fromm: Aparte de su interés histórico-antropológico, la teoría matriarcalista era relevante por la visión que ofrecía de una forma de sociedad alternativa, radicando ahí su

---

107 "La teoría del derecho materno...", en CP,154 (I,102).

108 Desde la óptica de Fromm, estructura de clases y patriarcalismo van unidos. Cf. Ib.,139 y 148 (I,91 y 97).

109 Cf. Ib.,157 n.24 y 158, n.25 (I,103,n.11 y 104, n.12). Fromm indicaba que la correspondencia entre estos tipos y determinados **tipos caracterológicos** no es exacta. Así, aunque el tipo patricéntrico guarda más relación con el carácter anal y el matricéntrico con el oral (no el oral-sádico), en todo caso habría que ver la correlación entre orientaciones pregenitales y genital dentro de cada uno de esos dos tipos.

110 Cf. Ib.,152-153 (I,101) y "Método y función...", en CP,179 (I,44).

111 "La teoría del derecho materno...", en CP,130 (I,85).

112 Cf. Ib.,151 (I,99). Fromm hacía notar que la represión sexual no sólo es correlativa a la estructura social de clases. El tipo **puro** de sociedad matricéntrica igualitaria y sin represión alguna no encontraría respaldo en la realidad.

potencia crítica: en el contrapunto que representaba el principio matricéntrico respecto al patricentrismo imperante en la sociedad burguesa-capitalista. Al apuntar las teorías del matriarcado, en su perspectiva evolucionista, a la existencia de sociedades matriarcales anteriores, regidas por otros valores y asentadas en una estructura psíquica diferente, cuestionaban el dominio patriarcalista de la sociedad de clases; abriendo las puertas a la constatación de que las cosas no siempre habían sido así en la historia de la humanidad. Tal cuestionamiento de la presunta universalidad de la estructura patriarcal, Fromm lo hacía valer especialmente **contra Freud**. Al dar por sentado que el complejo de Edipo era un mecanismo humano universal, y con ello que la sociedad autoritario-represiva del patriarcalismo era la única forma de sociedad posible, como por una especie de necesidad "natural" de la condición humana, Freud incurría en la generalización abusiva de las relaciones de dominio que encontraba en la sociedad de su tiempo[113].

Pero no todo quedaba ahí, pues al cuestionar la universalidad del patriarcalismo en el pasado, las teorías del matriarcado implícitamente aludían a la posibilidad de que también en el futuro se quebrara el dominio patriarcal vigente, puesto que no era algo **naturalmente** necesario. Era este contenido **utópico** latente lo que prestaba a tales teorías su especial fuerza crítica respecto al presente. En él se apoyaba Fromm para establecer la conexión entre matriarcalismo y proyecto socialista. Si desde Bachofen y Morgan, Freud salía malparado, Marx, en cambio, salía revalorizado; por algo tanto él como Engels vieron con buenos ojos sus teorías[114].

Fromm, por su parte, pasaba a dar cuenta de los motivos de dicha simpatía, viéndose obligado para ello a afrontar y esclarecer en primer lugar la ambigüedad de los puntos de vista del antropólogo suizo, patente en el hecho mismo de que tanto pensadores revolucionarios como reaccionarios (Klages y Bäumler servían de ejemplo) pretendieran poner de su lado su hipótesis del matriarcado. El caso es que a unos y otros no les faltaban razones, pues además de la diversidad de elementos heterogéneos que ponía en juego Bachofen, él mismo se movía en la contradicción entre una concepción romántica y otra revolucionaria del matriarcado. Eso daba pie a que reaccionarios y revolucionarios se acercaran a su teoría compartiendo un elemento en común, el distanciamiento respecto de la sociedad burguesa, pero por motivos muy diferentes: los primeros porque miraban hacia el pasado y veían en él un "paraíso perdido", y los segundos porque miraban hacia adelante "con la esperanza de ver un futuro mejor"[115].

A nivel teórico, la contradicción en que nadaba Bachofen subsistía sin resolverse a lo largo de su obra, por lo que intérpretes conservadores intentaban armonizar los elementos antagónicos de su planteamiento decantándolo unilateralmente hacia la visión romántica del matriarcado. Esta llevaba

---

113 Cf. Ib.,154 ss. (I,19. ss.) y "Método y Función...", en CP,179 ss. (I,44 ss.). Desde las teorías matriarcalistas no sólo cuestionaba Fromm la universalización freudiana del complejo de Edipo -punto en el que, como subraya M.JAY (cf. La imaginación dialéctica,Ob. cit.,p.167), coincidía con Malinowski-, sino que además le daban pie para romper la ligazón indisoluble establecida por Freud entre amor y sexualidad, haciendo depender el primero **totalmente** de la segundo, **reduciendo** por tanto el amor a libido. Frente a ello, Fromm destacaba cómo Briffault ponía la raíz última de los sentimientos altruistas y amorosos en el amor materno, cuyo carácter no es reducible a instinto sexual, y cómo ponía también de relieve el divorcio entre relaciones afectivas y relaciones sexuales en muchos pueblos primitivos, a lo que habría que añadir la frecuente vinculación del sexo, en cualquier época y lugar, no al amor, sino al odio y la violencia. (Cf. "Robert Briffaults Werk", art. cit.,383 (I,80).

114 Cf. "La teoría del derecho materno...", en CP,129 (I,85).

115 Ib.,131 (I,86). Las palabras de Fromm expresaban con toda nitidez cómo asumía la teoría matriarcal en clave crítico-utópica.

consigo la idealización del pasado remoto de la humanidad, la exaltación de presuntos valores "naturales" como la entrega pasiva a la madre, el sometimiento a la naturaleza, el apego a la tierra y la fidelidad a los lazos de sangre, y todo ello postulado desde una actitud declaradamente irracionalista[116].

Ciertamente, todos esos elementos de la concepción romántica, incluida la metafísica naturalista en que se apoyaba, estaban presentes en Bachofen, quien además sostenía una visión de la historia de tinte hegeliano en la que el paso de la cultura matriarcal a la patriarcal -desde su punto de vista, consumado con la victoria de Roma sobre Oriente- constituía un punto de inflexión decisivo e irreversible. Desde esa visión el teórico romántico del matriarcado podía mantener su fidelidad al patriarcalismo protestante-burgués del que estaba tan imbuido. Sin embargo, Bachofen, que a diferencia de sus seguidores reaccionarios, no ponía especial empeño en salvar sus contradicciones teóricas, no dejaba de acentuar con énfasis otros elementos de la sociedad matriarcal, precisamente aquéllos que resultarían tan atractivos para la tradición socialista: la "democracia primitiva" de una sociedad no jerarquizada y sin propiedad privada, la ausencia de represión sexual, el amor y la compasión como principios morales dominantes y la preocupación por el bienestar material y la felicidad terrenal de los hombres como característica central de la sociedad matriarcal.

Era claro que la ambigüedad de Bachofen permitía una utilización reaccionaria de la teoría matriarcalista para reforzar el dominio patriarcal inherente a la sociedad de clases: la idealización romántica del pasado dejaba intacto el presente, y la acentuación de la diferencia "natural" entre lo paterno y lo materno, en base a la diferencia biológica entre lo masculino y lo femenino, redundaba en la legitimación de la discriminatoria sociocultural entre sexos. Pero, por otro lado, en el hecho de que Bachofen permitiera coexistir los elementos antagónicos de su posición teórica veía Fromm una de las razones de que conquistara "tan amplia aprobación de los socialistas que buscaban, no la reforma, sino un cambio completo de la estructura social y psíquica de la sociedad"[117].

Había, pues, una lectura de izquierdas de Bachofen, que recogía su teoría **a pesar de él mismo**, distinguiendo en su obra las aportaciones etnológicas y sociopsicológicas de aquello que desde su posición idealista-romántica derivaba hacia una mística irracionalista[118]. Fromm subrayaba cómo esas aportaciones de la teoría del matriarcado suscitaban una acogida favorable entre los pensadores socialistas por lo que suponían de relativización del orden existente y de cuestionamiento de instituciones (como el matrimonio monógamo en que se sustentaba la familia burguesa)[119], ideologías y prácticas (como la moral sexual burguesa)[120], que jugaban decisivamente a favor del manteni-

---

116 Cf. Ib.,131 ss.(I,86 ss.).

117 Ib.,143 (I,93). En estas palabras se traslucía la concepción frommiana del proyecto socialista como proyecto de transformación social **a todos los niveles.** Para Fromm no era posible el cambio social sin cambio psíquico, tan importante como el cambio en las condiciones económicas. Como veremos, éste sería uno de los puntos cruciales en su interpretación de Marx, claramente antieconomicista.

118 Como ejemplo de este proceder hermenéutico mencionaba el tratamiento que recibía Bachofen en la obra de ENGELS: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado (véase Ib.,144-146 (I,94-95)).

119 Cf.Ib.,147 (I,96). Aunque Fromm hacía notar que la posición de Bachofen en lo tocante al matrimonio monógamo se resentía especialmente de esa ambigüedad que le caracterizaba, lo importante era su hincapié en que no era una institución "natural" que hubiera existido siempre.

120 Cf.Ib.,151 (I,99).

miento de la sociedad clasista. Pero junto a su fuerza crítica, también las virtualidades utópicas de la teoría matriarcal atraían hacia ella a los autores marxistas:

> "Aparte del hecho de que la teoría del matriarcado subrayaba la relatividad de la estructura social burguesa, su contenido tan especial no podía dejar de conquistar la simpatía de los marxistas. Ante todo, había descubierto un período en que la mujer era la autoridad y el centro de la sociedad, antes que la esclava del hombre y un objeto de trueque; ello otorgaba un importante respaldo a la lucha por la emancipación política y social de la mujer. La gran batalla del siglo XVIII debía ser reanudada por quienes luchaban por una sociedad sin clases"[121].

Pero además de eso, lo destacado por Fromm como razón última de la buena recepción de las teorías del matriarcado en el ámbito socialista era la insistencia de aquéllas en el carácter igualitario y fraterno de una sociedad que atendía a las necesidades de todos sus miembros. Lo más importante, sin embargo, radicaba en cómo ese aceptable "hedonismo social" de las sociedades matriarcales del pasado -así lo denominaba Fromm [122]- resultaba en cierto modo recuperado y proyectado utópicamente al futuro, caracterizándose en consecuencia el proyecto emancipatorio del socialismo por una fuerte presencia de elementos matricéntricos. Concretamente respecto al marxismo Fromm llegaba a expresarse en estos términos:

> "La base psíquica del programa social marxista fue predominantemente el complejo matricéntrico. El marxismo es la idea (rationaler Gedanke) de que se organizara en forma racional las capacidades productivas (Produktivkräfte) de la economía, todas las personas recibirían una cantidad suficiente de los bienes que necesitaran, no importa cuál fuese su papel en el proceso de producción; más aún, ello se podría lograr, por parte de cada individuo, con mucho menos trabajo del que había sido necesario hasta entonces; y por último, todos los seres humanos tienen un derecho incondicional a la felicidad en vida, y en lo fundamental dicha felicidad consiste en el "desarrollo armonioso de la propia personalidad"; todas estas nociones eran la expresión racional, científica, de ideas que en las situaciones económicas anteriores sólo se podían expresar en la fantasía: la Madre Tierra da a todos sus hijos todo lo que necesitan, sin tener en cuenta sus méritos respectivos"[123].

---

121 Ib.,198 (I,96). La emancipación de la mujer entraba, pues, de lleno en el proyecto marxista de trasformación de la sociedad. Esta cuestión ya tenía sus antecedentes en la tradición socialista; fue planteada por Fourier y ampliamente tratada por Bebel en su obra La mujer y el socialismo (1878), a la que Fromm hacía referencia. Por la demás, en el párrafo citado sugería Fromm la continuidad entre el marxismo y la Ilustración. El espíritu de ésta había sido traicionado por la burguesía también en lo que respecta a la mujer, pues una vez consolidado su triunfo recayó en la posición conservadora del patriarcalismo, abandonando la noción de igualdad entre los sexos y la reivindicación política consiguiente -que supuso un avance importante a pesar de estar subrepticiamente lastrada por una idea de emancipación sociopolítica de la mujer que tendía a hacer de ésta otro "hombre burgués"- (cf. Ib.,137-139 (I,90-91).

122 Cf. Ib.,150-151 (I,99).

123 Ib.,164 (I,108). Cf. también "La caracterología psicoanalítica...", en CP,232,n.38 (I,76,n.19). Era muy significativo que Fromm, que ya apuntaba al marxismo como heredero del contenido ético-utópico del mesianismo bíblico, no dejara de señalar cómo en éste se mantenía una fuerte presencia del principio matricéntrico en la promesa de "la tierra que mana leche y miel" (traducción de la gran madre de las religiones matriarcales al seno del judaismo patriarcalista), desplazada después al tiempo futuro por venir. Cf. "La teoría del derecho materno...", en

No hace falta insistir en que, al mostrar las razones de la revalorización del matriarcado en el campo marxista, Fromm también explicitaba las suyas. Pero, sobre la base de lo ya expuesto, él daba un paso más al integrar en la concepción marxista de la historia la visión acerca de la evolución del matriarcalismo al patriarcalismo, que él conectaba a la vez con la correlación weberiana entre **ethos** protestante -fuertemente patriarcal- y capitalismo. La misma necesidad histórica -vistas las cosas retrospectivamente- que, en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas, había conducido a la sociedad occidental hacia el modo de producción capitalista era la que, en el plano sociopsicológico, había llevado a la hegemonía del patriarcalismo. Y si el reforzamiento del patricentrismo en el proceso de consolidación de la sociedad burguesa-capitalista está en gran parte determinado por las condiciones económicas, a su vez "el complejo patricéntrico -en el cual el cumplimiento del deber y el éxito son las principales fuerzas impulsoras de la vida, en tanto que el placer y la dicha representan un papel secundario- constituye una de las más poderosas fuerzas productivas que respaldan los enormes esfuerzos económicos y culturales del capitalismo"[124]. Desde esa interrelación dialéctica, Fromm venía a plantear entonces que si las contradicciones del capitalismo, acentuadas con el desarrollo de sus fuerzas productivas, terminaban por posibilitar y reclamar una resolución de las mismas en que quedara superado, un tanto de lo mismo ocurría con el patricentrismo sociopsicológico:

> "El cumplimiento del deber y el éxito económico constituían pobres sustitutos de rasgos ya perdidos: la capacidad para gozar de la vida y la seguridad interior que deriva de saber que uno es amado en forma incondicional. Más aún, el espíritu de **homo homini lupus** llevó al aislamiento personal y a la incapacidad para el amor, pesada carga sobre la psique, que tendía a socavar la estructura patricéntrica, aunque los factores decisivos que minan la estructura tuviesen sus raíces en los cambios económicos"[125].

Tales factores decisivos venían dados por el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo, que posibilitaban una **nueva** emergencia del matricentrismo, lo que Fromm expresaba con palabras en las que era notorio el eco de la utopía marxiana del **reino de la libertad** sobre la base del **reino de la necesidad**:

> "Aunque la estructura patricéntrica fue la fuerza psíquica impulsora de los logros económicos de la sociedad burguesa protestante, al mismo tiempo produjo las condiciones que destruirían la estructura patricéntrica y condujo a un renacimiento de la matricéntrica. El crecimiento de la capacidad productiva del hombre permitió, por primera vez en la historia, entrever la realización de un orden social que hasta entonces sólo había encontrado expresión en mitos y cuentos de hadas, un orden en el cual todos los hombres recibirían los medios materiales necesarios para su

---

CP,161,n.28 (I,106,n.15)).

124 "La teoría del derecho materno...", en CP,163 (I,107).

125 Ib.

verdadera dicha, con inversiones relativamente escasas de esfuerzo individual en materia de trabajo real, en el cual las energías del hombre se dedicarían ante todo a desarrollar su potencial humano, y no crear los bienes económicos absolutamente necesarios para la existencia de una civilización"[126].

Al plantear así las cosas, Fromm dejaba claro que tal renacimiento del matricentrismo no podía concebirse como regresión nostálgica al pasado, sino como recuperación, "en un plano más elevado", de las características positivas de la antigua sociedad matriarcal, en una nueva **síntesis** en la que el patricentrismo, por tanto, quedara dialécticamente **superado**[127].

En definitiva, era el modo de pensar **dialéctico** de Fromm lo que le posibilitaba revalorizar en clave de futuro la sociedad matriarcal, acentuando a través de ello la dimensión utópica del socialismo y muy especial del proyecto marxista de transformación radical de la sociedad.

3.4.2. Concepción ético-utópica del proyecto emancipatorio de Marx: El "carácter revolucionario" como mediación sociopsicológica.

Realzar la dimensión utópica del marxismo llevaba consigo subrayar su carácter ético. Evidentemente así lo hacía Fromm, para quien el marxismo "coloca la dignidad y libertad del hombre por encima y más allá de su actividad económica, proclama su derecho incondicional a la felicidad y satisfacción (de sus necesidades)" emprendiendo desde esa **posición ética** la crítica del "carácter cosificado de las relaciones humanas en el capitalismo"[128]. En consonancia con ello Fromm insistía en que malinterpretaba a Marx quien reducía su proyecto -ya fuera para situarse a su favor, ya para hacerlo en contra- a sólo cambios en el modo de producción o a un mero reparto igualitarista de bienes. Es decir, dado su núcleo ético, el proyecto marxista quedaba desvirtuado si se prescindía de él, ahogando en tal caso el interés emancipatorio que le daba sentido. Porque lo que Marx pretendía -desde la óptica de Fromm- era la trasformación radical de las estructuras sociales y en especial de las económicas, **para** instaurar unas condiciones materiales de vida en que la emancipación de los individuos fuera realidad. Si ello conllevaba unas relaciones humanas en que los hombres no quedaran reducidos a la condición de medios, eso exigía como condición un nuevo modo de producción en el que

---

126 Ib.. Salta a la vista que la traducción de las últimas líneas del párrafo deja mucho que desear, oscureciendo la idea netamente marxiana -claramente manifiesta en el texto original en alemán- de que el nuevo orden permitiría la autorrealización del hombre al no quedar absorbidas todas sus energías, dado el desarrollo de las fuerzas productivas, por la producción de los bienes materiales necesarios como condición del desarrollo cultural.

127 Este planteamiento dialéctico lo veía Fromm esbozado ya en la misma concepción de MORGAN, que en su obra Ancient Society (1877) llegaba a hablar de una etapa superior de la civilización, aún por venir, que "será una repetición, pero en un plano más elevado, de la libertad, igualdad y fraternidad de la antigua **gens**" (cit. por Fromm en Ib.,149 (I,97)). Sobre esa **síntesis**, en la que al igual que se reasumirían elementos matricéntricos (como la compasión y la igualdad), también se conservarían los aspectos válidos (justicia, racionalidad...) del patricentrismo negado, volvería Fromm en 1970 en un breve artículo -"La importancia de la Teoría del Derecho materno en la actualidad", recogido en CP,122-128 (I,111-114)- retomando expresamente sus planteamientos al respecto de la década de los treinta, por lo demás nunca abandonados, como se puede apreciar en sus frecuentes alusiones a esta temática a lo largo de toda su obra.

128 "La caracterología psicoanalítica...", en CP,231,n.38 (I,76,n.19). Es patente que Fromm veía el núcleo ético del marxismo en continuidad con la ética humanista y autónoma de la Ilustración, devaluada en la moral burguesa.

primara la planificación racional en función de las **necesidades** de todos. Fromm no dejaba de matizar que la articulación **política** de este proyecto no podía responder a la ingenua pretensión de que los individuos fueran felices, pero sí a la de establecer las condiciones objetivas necesarias para que, proveyendo a **todos** de los medios posibilitantes del desarrollo de sus potencialidades, no vean frustrado de raíz su anhelo de felicidad[129].

La consecución de este objetivo, negativamente expresado en la idea de una sociedad sin clases, esto es, sin relaciones de dominio entre los hombres, implicaba acometer una radical trasformación económica y política de la sociedad capitalista -a lo que Fromm añadía como necesaria la transformación psíquica-, es decir, exigía una praxis revolucionaria. Esta era, pues, inherente al proyecto emancipatorio de Marx. Y aquí de nuevo hay que traer a colación la distinción con que operaba Fromm respecto al marxismo entre **teoría y praxis** [130] -distinción que por lo demás encuadraba perfectamente con los planteamientos de la **teoría crítica** "frankfurtiana"-, como dos niveles distintos aunque mutuamente mediados. Como ya dijimos, el nivel teórico lo constituía para Fromm el materialismo histórico como teoría de la sociedad, de su devenir histórico y sus contradicciones; era teoría dialéctica de la "totalidad social', asumible, por tanto, como "concepción global". Pero asumir el marxismo significaba para él mucho más que la mera adhesión a una posición teórica; implicaba una opción ético-política -con lo cual ya se estaba en otro nivel- a favor de un proyecto de emancipación que apuntaba al objetivo e ideal señalado. La cuestión era que ambos niveles, siendo distintos, no podían escindirse, so pena de liquidar la fuerza crítica de la teoría y el carácter emancipatorio de la praxis -que en rigor dejaría de ser tal-.

Ciertamente, así veía Fromm la interrelación dialéctica teoría-praxis en el marxismo. Por un lado, subrayaba el carácter valorativo de toda teoría de la sociedad, explícito en el caso del materialismo histórico -del que la **teoría crítica** era la versión enriquecida- su valoración negativa de la sociedad capitalista, siendo raíz de la crítica esa dimensión ética de la propia teoría que, a la vez, promovía su apertura a la dimensión utópica de otro modo de ser de lo social en que fuera posible la autorrealización humana de todos[131]. Tratándose, pues, de una teoría crítica de intención ético-utópica, demandaba una praxis sociopolítica coherente con ella. Y, por otro lado, dicha praxis exigía la teoría como condición[132], pues sin ella no hay el necesario esclarecimiento de la realidad para una actividad racional consciente. Ahora bien, el nudo de la cuestión estaba en que la teoría demandaba la praxis, pero no podía suponerla, y menos reemplazarla; y en que la praxis tenía en la teoría una condición necesaria, mas no suficiente -de lo cual, como el mismo Fromm señalaba, la situación europea presentaba un ejemplo harto elocuente[133].

Evidentemente, lo que hacía falta desde la perspectiva frommiana para una praxis revolucionaria era, además de una teoría correcta, la **opción moral** por parte de los individuos que habrán de asumirla, la cual, máxime al tratarse de una praxis política **colectiva**, no podía estar sino sociopsicológicamente mediada. Dependiendo, pues, la praxis de la opción moral de los individuos y de su coherencia con ella, nada podía garantizarla, no ya en lo relativo a su

---

129 Cf. "La teoría del derecho materno...", en CP,163 (I,107).

130 Cf. Ib.,146 (I,96).

131 Cf. "Die gesellschaftliche Bedingheit...", art. cit.,p.395 (I,137).

132 Cf. "Zum Gefühl der Ohnmacht", art. cit.,p.115 (I,204).

133 Cf. Ib.

viabilidad y éxito, sino ni tan siquiera en lo que respecta a su surgimiento. La revalorización del componente ético del marxismo implicaba así concebir su proyecto desde una **dialéctica abierta**, no determinista, como se dejaba entrever en los planteamientos de Fromm. El materialismo histórico, como base teórica del socialismo marxista, no podía ir, a partir del análisis de las contradicciones del presente, más allá de indicar las transformaciones y medios necesarios para avanzar hacia la meta de una sociedad sin clases desde unas condiciones dadas; de ninguna manera podía garantizar la consecución de esa meta apoyándose en una presunta marcha de la historia. Si de cara a la praxis suponía una postura totalmente ingenua y voluntarista prescindir del análisis histórico-materialista de las **condiciones objetivas,** Fromm subrayaba que no era menos ingenuo y voluntarista prescindir de las **condiciones subjetivas** y de su incidencia en la dinámica social. También de éstas tenía que hacerse cargo la teoría, lo que la llevaría hacia un planteamiento distinto del teleológico-determinista, abriendo espacio así para la reflexión ética -sobre la **moral necesaria** de la que hablaba Fromm-.

De nuevo nos encontramos con que el enfoque sociopsicológico frommiano, en el nivel teórico de un materialismo histórico enriquecido por la integración en él de las aportaciones del psicoanálisis, resultaba decisivo para la mediación, en primer lugar, entre la misma teoría y la praxis y, en segundo lugar, entre las metas utópicas (movilizadoras de la praxis y vislumbradas desde la teoría) y la realidad. Se puede decir en consecuencia que la **concreción psicosocial** del problema de las mediaciones era una de las características peculiares del marxismo de Fromm, por lo demás coincidente con la interpretación humanista y hegelianizante de Marx propia de la "Escuela de Frankfurt", deudora en buena parte de la concepción innovadora expuesta por Lukàcs en Historia y conciencia de clase (1923)[134].

Recordemos sucintamente que éste, releyendo ya a Marx desde Hegel, había hecho radicar en la **toma de conciencia** del proletariado, y no en las **solas** consecuencias necesarias de las condiciones materiales y económicas, la posibilidad de que la historia tomara el curso revolucionario que la condujera a sus metas. Todo dependía, pues, de la formación de la conciencia del proletariado como clase revolucionaria que, consciente de su situación y de las contradicciones de la totalidad social en que se halla inmersa, rompe la cobertura ideológica del estado de cosas existente. Así, su autoconocimiento reflexivo como clase conllevaría tanto un conocimiento correcto de la sociedad como también de su propia potencialidad revolucionaria, estando entonces en condiciones de emprender la praxis transformadora que sólo ella, por su lugar social, podía asumir[135].

Los componentes de la "Escuela de Frankfurt", incluido Fromm, en la década de los treinta rubricaban la concepción marxista del proletariado como clase revolucionaria, conservando aún la esperanza de que asumiera su rol histórico y cambiara el curso de los acontecimientos. En consonancia con ello, y bajo la impronta de Lukàcs, concebían como función de la **teoría crítica** el ilustrar la

---

134 Cf. Traducción española de Manuel Sacristán en Ed Grijalbo, Barcelona,1975 (reeditado en dos volúmenes por Ed. Orbis, Barcelona,1985).

135 Además de las ya citadas obras de RUSCONI y PERLINI (véase Supra,n.17 del Capítulo 2), Rüdiger BUBNER presenta una buena síntesis de los planteamientos de Lukàcs y de las razones de su impacto en la "Escuela de Frankfurt", en su obra La filosofía alemana contemporánea, Ed. Cátedra, Madrid,1984, (véase capítulo 3, "Dialéctica y filosofía práctica", en especial las páginas 205-221). Más crítico respecto a las consecuencias de la herencia lukacsiana para la **teoría crítica**, se muestra Emilio LAMO DE ESPINOSA, que ve condensadas esas consecuencias en la "presencia paralizante" de la teoría de la cosificación. (Cf. La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt, Alianza Universidad, Madrid, 1981; especialmente su capítulo IV: "Cosificación y psicoanálisis en la teoría crítica" la absolutización del poder social extraño").

praxis y el fomentar la concienciación de la clase obrera en las nuevas condiciones del capitalismo monopolista. Sin embargo, aun subrayando la función revolucionaria de la teoría, el énfasis puesto en la necesaria **autonomía** de ésta les distanciaba claramente de Lukàcs y en especial de su concepción leninista del partido revolucionario como vanguardia del proletariado que encarna su conciencia de clase y que, como depositario de la ortodoxia, garantiza la teoría correcta y vela por ella. La postura de Fromm entrañaba un paso más en ese distanciamiento. Sosteniendo, sin menoscabo de la autonomía de la teoría, que ésta es condición necesaria pero no suficiente para una praxis revolucionaria, hacía hincapié en que tanto el conocimiento teórico como más aún la opción moral, posibilitantes de una asunción consecuente del proyecto socialista, están condicionados por la estructura caracterológica. De ahí su insistencia en que "debe resultar claro que un análisis de los rasgos de carácter del proletariado es importante para la comprensión del éxito o el fracaso del socialismo en esta clase"[136].

Desde la psicología social, Fromm se situaba en contra de cualquier idealización mesiánica del proletariado. No sólo la mera posición de clase no era garantía alguna de conocimiento correcto como lo afirmaría Horkheimer en "Teoría tradicional y teoría crítica" (1937) [137]-, sino que tampoco lo era de una opción ética a favor del proyecto emancipatorio del marxismo, lo que ya quedó corroborado desde el trabajo empírico sobre la estructura caracterológica de la clase obrera alemana. No obstante, lo que sí hacía Fromm era señalar las especiales circunstancias que desde el punto de vista sociopsicológico concurrían en la clase obrera y que en cierto modo suponían una **predisposición** favorable a dicho proyecto. La clase obrera, por su lugar en el proceso de producción, poseía una estructura psíquica en la que estaban presentes **en menor grado** los rasgos anales propios de la estructura psíquica de la sociedad burguesa; sencillamente, estaba menos impregnada del "carácter burgués" -lo que implicaba más margen para distanciarse de la ideología dominante-[138]. O con otras palabras: por el hecho mismo de que su dedicación al trabajo no se viera tan impulsada por una coerción interna, sino por la necesidad económica, su patricentrismo era más atenuado que el de la burguesía, por lo que el peso mayor de las tendencias matricéntricas podía hacerle sintonizar con los ideales del socialismo[139].

Pero si la clase obrera no era sin más sujeto revolucionario, el planteamiento de Fromm, sobre la base de la predisposición señalada, apuntaba a la **condición sociopsicológica positiva** que era necesaria para que se constituyera como tal: que su estructura psíquica evolucionara hacia el "carácter revolucionario"[140]. Este tipo caracterológico, contrapuesto dialécticamente al carácter autoritario, resultaba de la traducción política del carácter genital. El "revolucionario", a diferencia del "rebelde" que rechaza una autoridad para echarse en los brazos de otra distinta, es el individuo que sobre la base de un yo fuerte ha desarrollado su autonomía, superando la dependencia ambivalente respecto a la autoridad y a todas las figuras que la encarnan, lo que supone una reducción tendente al mínimo de la represión ejercida por el

---

136 "La caracterología psicoanalítica...", en CP,231,n.38 (I,76,n.19).

137 M. HORKHEIMER: "Traditionelle und Kritische Theorie", en Kritische Theorie, vol.II, Frankfurt, 1968,p.162.

138 Cf."La caracterología psicoanalítica...", en CP,231 (I,76-77).

139 Cf. "La teoría del derecho materno...", en CP,164 (I,108).

140 Cf. "Autoridad y familia", art. cit.,p.243 (I,184).

super-yo social. El "revolucionario", con una estructura caracterológica genital,puede por ello desobedecer las normas en que se plasma la irracionalidad social y emprender la praxis transformadora hacia una sociedad racional. Un yo fuerte es así la **condición** para el ejercicio de la crítica y para la conciencia moral que la sustente, soportes de la opción ético-política por un proyecto solidario de emancipación[141]. Por consiguiente, para Fromm, sólo en la medida en que en la clase obrera se incrementara el número de individuos con "carácter revolucionario" sería viable una transformación radical de la sociedad con el proletariado como sujeto. Lo cual, si suponía subrayar la responsabilidad y decisión individuales como piedra angular del cambio revolucionario, conllevaba afirmar que éste no ocurre si junto a las necesarias condiciones objetivas no se dan las igualmente necesarias condiciones subjetivas. Sin transformación de la estructura caracterológica, en primer lugar de la clase obrera, y después de la sociedad en general, no es posible un cambio revolucionario. Los individuos con "carácter revolucionario" se puede decir que están a la cabeza del proceso, pero en sentido psicológico-moral y no en el de la vanguardia leninista, reproductora del esquema autoritario[142].

Así, pues, la noción de "carácter revolucionario" -como la necesaria **matriz emocional** para promover una postura crítica frente a la totalidad del sistema y en particular frente a las ideologías, y para asumir desde la conciencia moral el compromiso por una transformación radical de la sociedad- se perfilaba como la aportación decisiva de Fromm respecto al problema de las mediaciones para el logro de una sociedad emancipada. Esa meta era concebida por él como inseparable de la efectiva existencia de individuos autónomos, libres: no hay emancipación económica, social y política sin desrepresión psicológica. La "utopía psico-social" de Fromm, haciendo valer la interrelación dialéctica individuo-sociedad no sólo de cara a los objetivos últimos, sino también en lo relativo a las mediaciones y a todo el proceso conducente a ellos, apuntaba a la posibilidad de reconciliar un fuerte yo individual- con una sexualidad madura, por tanto- y una sociedad democrática-racional. Convergiendo todo ello sobre la noción crucial de "carácter revolucionario", con ella ganaba concreción y apoyo teórico la concepción ético-utópica del socialismo marxista[143].

---

141 Cf. Ib.,pp.232 y 243-244 (I,176 y 184-185).

142 Desde su postura antiautoritaria Fromm no podía compartir en absoluto la exaltación lukacsiana del partido comunista; aunque tampoco anatematizaba a priori a los partidos como tales. De todas formas, está claro que el planteamiento frommiano llevaba consigo una relativización desmitificadora del partido obrero y desde luego la exigencia política de que éste funcionaría conforme a los criterios de una autoridad democrático-racional. DEsde estos supuestos se explica el distanciamiento de Fromm respecto a la evolución de la URSS. Si las esperanzas puestas en la revolución soviética aún no se habían visto del todo defraudadas para la mayoría de los intelectuales marxistas, incluidos los "frankfurtianos", que mantenían un significativo silencio al respecto, en Fromm no aparece ni por asomo en estos años la más mínima referencia a ella. Además de que sus puntos de vista dejaban poco margen para mostrar entusiasmo por el socialismo de la URSS, no hay que olvidar la experiencia de su maestro Rabinkow, hombre de ideas socialistas que tuvo que exiliarse de la URSS tras pasar por Siberia.

143 M.JAY subraya cómo la "utopía psicosocial" de Fromm encontró eco entre los demás miembros del Instituto de Investigación Social (Cf. La imaginación dialéctica,Ob. cit.,p.217). Por nuestra parte hemos hecho hincapié en la inserción de la visión frommiana en el proyecto emancipatorio del marxismo. Si ciertamente, como señala Jay, los demás miembros del Instituto se distanciarían progresivamente de esa "utopía psicosocial", Fromm en cambio la mantendría, y con ella la visión ético-utópica del socialismo, en la que se retrotrae a la opción moral de los individuos la posibilidad de su realización. En virtud de esa concepción, y desechando por tanto todo determinismo, incluido el que implica la idealización mesiánica del proletariado, Fromm no quedaría atascado en la afirmación de la inviabilidad de la propuesta utópica, aun constatando la creciente integración de la clase obrera. No obstante, el problema del "sujeto revolucionario" como mediación indispensable sería uno de los que tendría que afrontar su planteamiento

3.4.3. Utopía y racionalidad: La explicitación del momento utópico de la razón crítica.

Hemos visto cómo Fromm hacía suyo el ideal utópico de la "sociedad racional" en que el marxismo hegelianizado de los "frankfurtianos" traducía el objetivo del proyecto marxista de una sociedad sin clases, como sociedad organizada y estructurada conforme a las exigencias de la razón. La "sociedad racional", como **utopía de la razón**, era el contrapunto dialéctico constantemente presente, implícita cuando no explícitamente, en la crítica de la negatividad existente, denunciada justamente como irracional. Si el enfoque sociopsicológico que impulsaba la síntesis freudomarxista frommiana tanto permitía ahondar en esa crítica como aportar mayor concreción al ideal utópico y a sus necesarias mediaciones, lo que constituía el nervio de su pensamiento era la **contraposición dialéctica entre racionalidad e irracionalidad**, como bien se evidenciaba en su posición ante el problema de la autoridad. Precisamente a través de ella quedaba suficientemente perfilada la noción de racionalidad desde la que se movía Fromm. ¿Qué era lo **racional** para él, cuál el concepto de **razón** al que se remitía?

Al abordar la irracionalidad del comportamiento humano, Fromm distinguía entre la conducta patológica y la "normal". La primera suponía inadapatación a la realidad, como ocurría en los comportamientos de tipo neurótico, desviados respecto a la "norma", es decir, respecto a las pautas comunes de comportamiento. Sin embargo, al considerar la conducta neurótica como irracional Fromm trascendía la mera constatación hecha desde lo generalizado entre los individuos de una sociedad determinada como punto de referencia: tal conducta era irracional en tanto que contraria a las necesidades y exigencias de la personalidad total del individuo, una vez alcanzado cierto nivel de desarrollo[144]. Había, pues, una **valoración** en base al tipo de carácter genital como el adecuado a dichas necesidades y exigencias. La maduración de la libido genital era el punto de referencia al considerar irracional la conducta que no respondía a ella; o lo que es lo mismo, sólo el comportamiento arraigado en una estructura caracterológica acorde con la maduración de la genitalidad, que suponía un yo fuerte y autónomo, era considerado por Fromm como racional, esto es, el adecuado desde el punto de vista de la razón. Desde ese mismo punto de vista, el comportamiento "normal", aunque adaptado a la realidad circundante, también podía ser irracional, y de hecho así lo juzgaba Fromm, lo **racional** no coincidía con lo "normal"; la irracionalidad podía estar generalizada, aunque eso mismo impedía que se percibiera **socialmente** como patológica. No obstante, la patología que ello entrañaba desde el punto de vista de la razón era lo que llevaba a Fromm a aplicar al comportamiento "normal" el calificativo de "cuasi-neurótico". Tal era el comportamiento que, en cuanto colectivo, a nivel social daba lugar a un actuar irracional (**unvernünftiges Handeln**), perjudicial y contraproducente (**zweckwidrig**) para los mismos individuos -por inadecuado para lo que desde la razón exige su propia autorrealización-, y que estaba a la raíz de una dinámica **política** irracional (**irrationales politisches Geschehen**)[145]. La irracionalidad social tenía, pues, una dimensión objetiva, y no sólo por el hecho de la generalización de unas pautas de conducta irracionales, ya que el que éstas fueran adaptadas a la realidad

---

dialéctico.

144 El erotismo anal en el niño, por ejemplo, no da lugar a un comportamiento neurótico; en cambio, la fijación y regresión del adulto a la libido anal, en detrimento de la genitalidad, sí da lugar a neurosis.

145 Cf. "Politik und Psychoanalyse", art. cit.,pp.440-441 y 446 (I,31 y 35).

significaba que la realidad misma estaba estructurada irracionalmente, lo cual se veía constantemente reforzado desde el comportamiento irracional -por más que "normal"- de los individuos. Es ahí donde resultaban decisivas las ideologías como "racionalizaciones" encubridoras de la irracionalidad social en sus dos caras inseparables de irracionalidad estructural e irracionalidad conductual colectiva.

Si la irracionalidad del comportamiento humano se traducía a nivel individual -aun en el caso de la conducta "normal"- en el malestar psíquico generado por la obstaculización del crecimiento del yo -que permanece sometido a los impulsos del ello, si no directamente, sí indirectamente a través de la represión ejercida por el super-yo-, a nivel social la irracionalidad colectiva se traducía en la perpetuación de condiciones de vida que imposibilitan la autorrealización humana. Como en este segundo nivel no cabía hablar de inadapatación, es claro que la **valoración** negativa de la dinámica existente como irracional respondía a la contrastación de la situación dada con las metas que serían socialmente alcanzables, habida cuenta del desarrollo logrado históricamente, y que señalarían los **fines** que desde el punto de vista de la razón serían definitorios de una "sociedad racional".

Esos fines eran los que se veían radicalmente negados en la involución acelerada hacia una sociedad autoritaria en el marco del capitalismo monopolista. Las relaciones de dominio estructuralmente inherentes al sistema capitalista se veían reforzadas en ese proceso con la consolidación y difusión en todos los ámbitos de relaciones de autoridad cada vez más irracionales. Precisamente al abordar la dinámica en curso hacia un Estado totalitario desde la contraposición dialéctica entre **autoridad racional** y **autoridad irracional**, Fromm perfilaba aún más nítidamente lo que entendía por **racional e irracional**. Sabemos que concebía como autoridad irracional la de quien ejerce un poder de dominio (virtualmente absoluto) sobre los otros, sometiéndolos y exigiéndoles una obediencia incondicional, obtenida por la fuerza de la coerción física y especialmente por la vía de la represión psicológica, a favor de la cual jugaba de modo decisivo el aparato cultural, sobre todo las ideologías; las relaciones irracionalmente autoritarias eran irremediablemente asimétricas, y tendentes a ahondar las diferencias entre quien manda y quienes obedecen. Por el contrario, posee una autoridad racional quien teniendo determinada capacidad ejerce un poder que no tiene como objetivo el dominio ni la correlativa sumisión, sino el potenciar el pleno desarrollo de las capacidades de los otros, esto es, el pleno despliegue de su individualidad; en la medida en que así ocurre la autoridad racional, en cuanto autoridad, va quedando relegada hasta su autodisolución, es decir, las relaciones racionales de autoridad tienden a la simetría interindividual, a la abolición de toda jerarquía; si se quiere decir así, a la supresión de la distancia -que no de la diferencia- en beneficio de la igualdad -que no de la uniformidad-. Así a través de los calificativos de "irracional" y "racional" respecto de la autoridad, Fromm reafirmaba su postura de considerar **irracional** todo lo que generara sumisión y dependencia, todo lo que truncara o impidiera el despliegue de las propias capacidades de cada cual, lo que ahogara el desarrollo de su individualidad, o, en términos psicoanalíticos, obstaculizara el crecimiento del yo. En cambio, **racional** era lo que promoviera todo lo contrario: la autonomía y libertad del hombre, el despliegue de sus capacidades, en suma, el desarrollo de su individualidad sobre la base de un yo fuerte.

Para Fromm, por tanto, el criterio de lo **racional** era en definitiva ético: es racional aquello que responde efectivamente a la consideración del individuo -todo individuo- como fin. Esta noción de lo "racional" remitía así a una racionalidad constitutivamente **moral**, y que por ser moral, era **crítica**, haciendo comparecer ante el tribunal de la razón la realidad para denunciar su irracionalidad, la carencia de racionalidad que entrañaba el quebrantamien-

to de la dignidad humana. Pero si el **pathos** moral, y en especial la **compasión** por el dolor del prójimo, que lleva a mantenerse a la escucha de las demandas del otro que sufre bajo el peso de la injusticia, es lo que espolea la crítica, ésta sólo es posible desde una perspectiva **dialéctica**, que permite traspasar la inmediatez de las apariencias hasta penetrar en la trama de relaciones que configura procesualmente la totalidad de lo real, desvelando así su ambigüedad y contradicciones, la negatividad que encierran como también las posibilidades de su superación. Como dialéctica, la razón moral y crítica no puede ser sino **histórica**, consciente de su génesis y de las condiciones sociohistóricas en las que arraigan, lo que la lleva a desechar toda presunta verdad absoluta. Toda verdad es histórica, ganada en el transcurso de la historia, lo que no quiere decir que no sea objetiva. El punto de vista de esta razón íntegramente humana es, pues, contrario a todo relativismo, tanto epistemológico como ético.

A esta idea de razón que se detecta en las páginas de Fromm -y que respondía plenamente al énfasis de los "frankfurtianos", en la razón (**Vernunft**) como contrapuesta y superior al mero entendimiento (**Verstand**) [146]- es a la que él apelaba al referirse a aquel grado más elevado de "esclarecimiento racional" (rationale Aufhellung) que contraponía a la racionalidad burguesa. La mentalidad burguesa reducía la racionalidad a **calculabilidad** (Rechenhaftigkeit), en evidente sintonía con su "espíritu de orden"[147]. Para el hombre burgués, desde su indiferencia hacia el otro, lo racional no era de hecho lo adecuado al individuo como fin -eso quedaba para el encubrimiento ideológico-, sino lo adecuado al sistema. Para la racionalidad burguesa, relegado el **pathos** moral a la esfera privada de los sentimientos -amparándose, por tanto, en la escisión positivista entre hechos y valores-, todo se reducía a calcular la correlación óptima, teniendo en cuenta las previsibles consecuencias de la acción, entre los medios disponibles y los fines fácticamente perseguidos (es decir, los fines de un sistema económico en absoluto cuestionado: rendimiento, eficiencia, mayor producción, máximo beneficio). Esta racionalidad meramente calculadora -versión frommiana de la "razón subjetiva", "instrumental" de Horkheimer-, extendida a todos los ámbitos de la vida social a partir de su aplicación en la esfera de la producción, ha propiciado -en términos weberianos- el **proceso de racionalización** ocurrido en el occidente capitalista de la mano de la burguesía. Pero si ese proceso impulsado por la "racionalidad burguesa" ha supuesto un dominio de la naturaleza impensable en épocas anteriores y un desarrollo económico sin precedentes, no ha desembocado en cambio en una "sociedad racional", precisamente por desentenderse dicha racionalidad del problema de los fines últimos de la acción. Lo que era un proceso de racionalización creciente desde el punto de vista de la razón calculadora, era un proceso también de irracionalidad en aumento desde el punto de vista de aquel concepto mas elevado de razón al que Fromm apelaba. Sólo desde éste era posible la crítica a la unilateralidad de un proceso de racionalización que había dado lugar a una realidad social irracional, cargada de contradicciones. Así, la dinámica socioeconómica, que en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas conllevaba por primera vez en la historia la posibilidad de satisfacer las necesidades materiales de todos los hombres, impedía la actualización de dicha posibilidad[148]. El mundo creado

---

146 Cf. M. JAY, La imaginación dialéctica. Ob.cit.,pp.112 ss.

147 Cf. "La caracterología psicoanalítica...", en CP,228 (I,74).

148 En este punto de la posibilidad que brindaba el desarrollo tecnoeconómico de satisfacer las necesidades materiales de todos los hombres, insistirá Fromm con frecuencia. Y no sólo él; Horkheimer y muy en especial Marcuse también harán lo mismo. A este respecto se puede decir que aún permanecen vinculados al "supuesto de la abundancia" que era propio del mismo pensamiento de

por ese hombre burgués que había logrado un dominio inusitado de la naturaleza escapaba a su control y a él mismo se le enfrentaba como un mundo extraño y amenazante, como un "mundo alienado" (entfremdete Welt) al que él se sometía impotente[149]. A la racionalidad burguesa, que reducida al cálculo medios-fines acababa convirtiendo todos los fines -incluidos los individuos- en medios al servicio del único fin fáctico -el buen funcionamiento del sistema-, no le quedaba más que la "racionalización" de lo irracional, necesaria para la legitimación del orden social vigente[150].

Frente a esa "racionalidad burguesa", frente a la irracionalidad que generaba -que iba a parar al totalitarismo fascista- y frente a las "racionalizaciones" que producía, es contra lo que se alzaba Fromm, junto con los demás miembros de la "Escuela de Frankfurt", reivindicando una **razón íntegramente humana**, una razón no alienada que iba más allá de la escisión entre pensamiento y sentimientos, hechos y valores, teoría y praxis... Alejándose tanto de la razón positivista que sólo se atenía a lo dado, como de la razón ahistóricamente metafísica que permanecía presa de sus ilusorias verdades absolutas, esa razón se configuraba como razón **moral crítica, histórica y dialéctica**, conteniendo como momento integrante suyo la **utopía**: lo posible aún no realizado, aquello que podía ser -y debía ser porque la dignidad y anhelo de felicidad del hombre así lo reclamaban-, confrontado con lo cual la realidad existente se mostraba en su negatividad. Eso posible aún no realizado era lo que recogía el ideal de una **sociedad racional** en la que efectivamente todo individuo fuera siempre considerado como fin. Tal era la meta utópica delineada como horizonte de la praxis histórica y esbozada desde la teoría a través de formulaciones **negativas** expresadas al hilo de la crítica: una sociedad sin clases, sin relaciones de dominio, sin explotación económica, ni opresión política, ni represión psicológica... Fromm, sin embargo, traspasando el límite de las formulaciones negativas buscaba dar concreción al ideal de la **sociedad racional**, potenciando y explicitando el momento utópico de la razón crítico-dialéctica. Su incipiente elaboración antropológica, de la mano de la psicología social mediadora entre psicoanálisis y materialismo histórico, su preocupación por las condiciones y objetivos de la praxis revolucionaria exigida por el proyecto emancipatorio del socialismo marxista como cauce para el logro de esa sociedad racional, su concepción ética fraguada al calor de la herencia del mesianismo profético..., todo ello llevaba a Fromm a adentrarse cada vez más en el camino de la articulación de su propuesta utópica positiva. Se puede decir que para él, si la utopía de la razón posibilitaba la crítica, también exigía a la misma razón el esclarecimiento de su utopía. A ello apuntaba el "Fromm frankfurtiano" y ello sería el **leit motiv** del Fromm que con El miedo a la libertad inicia la segunda y definitiva etapa de su trayectoria, en clara continuidad con la anterior, pero mediando ciertas rupturas casi anunciadas.

Marx. Para una crítica de ese supuesto, puede verse A. NOVE: La economía del socialismo factible, Ed. Pablo Iglesias. Siglo XXI. Madrid,1987,pp.23 ss.

149 Cf. "Zum Gefühl der Ohnmacht", art. cit.,p. 95 (I,189). En este artículo de 1937, la temática de la **alienación** empezaba a ocupar el lugar central que tendría en los siguientes escritos de Fromm.

150 Aun en el caso de una razón alienada como la burguesa, en la que lo **racional-teleológico** se ha divorciado de lo **racional-axiológico** -que se pretende reducir y limitar al ámbito de las creencias privadas-, ésto último aparece distorsionada y subrepticiamente en la "explicación razonable" de lo que hay. El pensamiento se vuelca así en la producción ideológica -producción de "racionalizaciones"-, para desarrollar una función encubridora y legitimante, en vez de la función creadora y crítica propia de una razón no alienada.(Cf. "Autoridad y familia", art. cit.,p.209 (I,159)).

CAPITULO 4

EL FIN DE LA «ETAPA DE FRANKFURT». DIVERGENCIAS CON HORKHEIMER Y RUPTURA CON LA ORTODOXIA FREUDIANA

4. EL FIN DE LA «ETAPA DE FRANKFURT». DIVERGENCIAS CON HORKHEIMER Y RUPTURA CON LA ORTODOXIA FREUDIANA

4.1. DE LA EXPERIENCIA COMPARTIDA DEL EXILIO A LA ABIERTA DISCREPANCIA: DIVERGENCIAS ENTRE FROMM Y HORKHEIMER

4.2. LA ABIERTA RUPTURA CON LA ORTODOXIA FREUDIANA: PUNTO DE INFLEXION EN LA TRAYECTORIA DE FROMM

4.3. LOS DIFERENTES PLANOS DE "EL MIEDO A LA LIBERTAD". EL CAMINO DE FROMM HACIA LA REHABILITACION DE LA UTOPIA Y HACIA SU AUTODEFINICION COMO "HUMANISTA RADICAL"

CAPITULO 4

EL FIN DE LA «ETAPA DE FRANKFURT». DIVERGENCIAS CON HORKHEIMER Y RUPTURA CON LA ORTODOXIA FREUDIANA

4.1. DE LA EXPERIENCIA COMPARTIDA DEL EXILIO A LA ABIERTA DISCREPANCIA: DIVERGENCIAS ENTRE FROMM Y HORKHEIMER

A finales de 1932 Fromm viajó a los Estados Unidos, invitado por el Instituto Psicoanalítico de Chicago. Lo que no sabía es que ello iba a suponer el abandono definitivo de Alemania y que al cruzar el Atlántico precedía a sus colegas en el camino del exilio. El 30 de enero de 1933 tuvo lugar el ascenso de Hitler al poder, fecha a partir de la cual el Instituto de Investigación Social tenía sus días contados en Alemania, dada su orientación declaradamente marxista y la ascendencia judía de casi todos sus miembros. Los acontecimientos no se hicieron esperar; el 30 de marzo el Instituto fue clausurado por sus "tendencias hostiles al Estado", y su director, Horkheimer, destituido de su cátedra el 13 de abril. No hubo más remedio que trasladar la sede del Instituto a Ginebra, ciudad en la que desde 1931 funcionaba una filial suya, abierta no sólo por el afán de ampliar su radio de acción sino también por la lúcida previsión de asegurar su futuro ante el grave deterioro de la situación política alemana. No obstante, se trató de una solución provisional, pues en 1934 el Instituto fijó su sede en Nueva York, en donde habían conseguido reunirse buena parte de sus componentes. Fromm, por su parte, también se trasladó a Nueva York en otoño de ese mismo año, para reincorporarse de lleno a la actividad del grupo, compatibilizando esa tarea con la docencia en la Universidad de Columbia, a la cual el mismo Instituto quedó vinculado como entidad asociada, aunque con una autonomía plena. En tales condiciones, los "frankfurtianos" pudieron continuar el trabajo emprendido años atrás, enraizado en la tradición de la filosofía alemana, abierto a la investigación empírica y dirigido a los problemas de la sociedad contemporánea, y todo ello desde la perspectiva **"neomarxista"** que le era propia[1]. A las realizaciones del Instituto en esos primeros años de emigración contribuyó decisivamente el que los avatares de ésta no llegaran a mermar el sentimiento de identidad del grupo. Por el contrario, la experiencia común del exilio y el reagrupamiento en el extranjero jugaron a favor de su inicial cohesión interna, reforzada además por la intensa actividad desplegada por quienes constituían el núcleo central reunido en torno a Horkheimer: Pollock, Löwenthal, Adorno, Marcuse y el mismo Fromm[2].

Dicha situación, sin embargo, no duró demasiado. Algunos componentes del

---

1 Lógicamente, el estudio del nazismo acaparó la atención del Instituto en el exilio, que también asumió como objetivo la salvaguarda de la tradición humanista de la cultura alemana, en espera de la caída de Hitler y para evitar la identificación de todo lo alemán con el nazismo. Este era el motivo, como señala M. JAY, del empeño en seguir editando la **Zeitschrift** en alemán, aun al precio de sufrir el aislamiento que ello comportaba respecto del mundo académico norteamericano. (Cf. La imaginación dialéctica, Ob. cit.,p.81)

2 Cf. Ib.,pp. 64-68.

grupo, ante un exilio que se prolongaba más de lo previsto, fueron buscando otras salidas profesionales, en detrimento de la dedicación a la tarea colectiva y de la común línea de investigación que habían compartido. Y lo que es más importante, no todos ellos acusaban de la misma forma el impacto del nuevo contexto sociocultural en que se hallaban y del que a la larga no podían sustraerse. Aparte de un ámbito académico reticente en general, cuando no hostil, frente al marxismo, y en el que predominaba una concepción positivista de las ciencias sociales, los miembros del Instituto se toparan en los Estados Unidos con un capitalismo pujante y más desarrollado y con una sociedad democrática caracterizada por la omnímoda presencia de una "cultura de masas" eficazmente difundida por los medios de comunicación social. Los "frankfurtianos" se vieron emplazados así ante una problemática muy distinta de la del entorno sociocultural del que procedían. El foco de su interés se fue desplazando paulatinamente del fenómeno nazi a la recién descubierta "sociedad de masas", bajo cuyo liberalismo percibían nuevas y sutiles formas de alienación y dominio, y en la que, debido a la integración sin traumas de la clase obrera en el sistema, brillaba por su ausencia el proletariado como "sujeto revolucionario" -lo que habría de ser un factor decisivo para que la **teoría crítica** reajustara su enfoque marxista-. En la orientación de dicho desplazamiento iba a pesar sin duda la premisa sobre la que se había sustentado el análisis del nazismo, la de que éste -y el fascismo en general- era la consecuencia extrema, trágica y significativa, del desarrollo capitalista de Occidente. Aunque libre de las profundas contradicciones que habían precipitado a la Alemania de entreguerras por la vía irracional del totalitarismo, tampoco el capitalismo más avanzado de Norteamérica dejaba de ser un sistema deshumanizante y por ello irracional. Los exiliados de la "Escuela de Frankfurt" detectaron pronto en la sociedad estadounidense el autoritarismo latente bajo sus formas democráticas, y con él la amenaza de un totalitarismo de nuevo cuño que, aunque lejos de la brutalidad fascista, era peligroso precisamente por la sutileza de sus mecanismos de dominación. Veían, en consecuencia, que, aunque la Alemania nazi fuera derrotada militarmente, el peligro de regresión totalitaria no quedaría eliminado de las sociedades democráticas mientras perviviera la irracionalidad del sistema capitalista.

Si Fromm y sus colegas coincidían al final de la década de los treinta en un diagnóstico de ese tipo, basado en la estrecha relación entre capitalismo monopolista y dinámica autoritaria, importantes matices diferenciales en sus respectivas valoraciones de la sociedad contemporánea y, por consiguiente, también en lo tocante a sus posibilidades de transformación, darían lugar a diferencias insalvables entre ellos. Tales diferencias se apoyaban en serias **discrepancias teóricas** que irían saliendo a la luz y, en el fondo, en diferentes **actitudes** que harían que la común intencionalidad ético-utópica hasta entonces compartida se expresara cada vez más por vías divergentes.

Después de todo lo expuesto hasta aquí puede resultar sorprendente que Fromm, que fue bien acogido en el Instituto, que se identificó con sus planteamientos, que se volcó en sus tareas, dirigiendo la parte empírica, y que incluso en los primeros años de exilio formó parte de su núcleo interno, después, en muy poco tiempo, acabara rompiendo tajantemente con sus compañeros, y estos con él. Hay que subrayar que el distanciamiento fue mutuo, dándose un cúmulo de circunstancias que lo hicieron desembocar en ruptura definitiva entre él por una parte y Horkheimer, Adorno y Marcuse por otra; aunque a decir verdad, los motivos determinantes vinieran dados por las divergencias entre el primero de ellos, cuya autoridad como director era indiscutida, y Fromm, divergencias que dieron al traste con la sintonía que

mantuvieron a lo largo de años de intensa colaboración[3].

Recordemos que no sólo Fromm se sumó al programa diseñado por Horkheimer, sino que éste, por su parte, también suscribió la pretensión frommiana de síntesis freudomarxista, integrándola en el proyecto de la **teoría crítica**[4]. Si se puede decir que Fromm introdujo el psicoanálisis en la "Escuela de Frankfurt", hay que añadir también que logró transmitir a sus compañeros el convencimiento sobre lo fructífero de la convergencia entre Marx y Freud y sobre la necesidad de contar con una psicología social en el marco del materialismo histórico. Además, Horkheimer y Fromm no sólo coincidían en sus puntos de vista respecto al marxismo, en especial en una interpretación de Marx de corte humanista y en la concepción ético-utópica del socialismo, sino que también compartían ciertas opiniones respecto a Freud y su teoría psicoanalítica. Concretamente, Horkheimer, al igual que Fromm, rechazaba el instinto de muerte y criticaba el biologicismo de que adolecía la teoría freudiana, reparando también en la absolutización del **statu quo** que llevaba consigo el pasar por alto el componente histórico de la opresión[5].

Los puntos en común, dada la enriquecedora circulación de ideas en el seno del Instituto, no se limitaban a los enfoque globales. En este sentido es de destacar cómo la valoración frommiana del rol de la familia y sus nociones de "tipo de carácter" y de "estructura libidinal de la sociedad" -después, "carácter social"- calaron profundamente en la obra de los "frankfurtianos" en general, y del mismo Horkheimer en particular[6]. En lo que se refiere a la crítica, además de la compenetración al abordar el problema del autoritarismo y de la irracionalidad social que desembocaba en el fascismo, Horkheimer y Fromm también mantenían posturas similares ante la religión y la moral. Si ambos denunciaban el papel ideológico de la religión, se hallaban igualmente próximos en el intento de recuperar algunos aspectos de la religión -aquéllos que hacen referencia al anhelo de un futuro distinto-, yendo más allá de la

---

3 Al acentuar en lo que sigue las coincidencias entre Fromm y los otros miembros del Instituto, especialmente Horkheimer, durante los años treinta, nos situamos en contra del punto de vista de A. CAPARROS acerca de la futilidad de cualquier intento de encontrar una relación profunda entre ellos (Cf. El carácter social según E.Fromm., Ob. cit.,p.136,n.70), punto de vista difícilmente compaginable con su misma afirmación de que las actitudes teóricas de Fromm estaban estrechamente emparentadas con la **teoría crítica** (Cf. Ib,,p.153).

4 En el primer número de la Zeitschrift für Sozialforschung, en el que aparecían los trabajos de Fromm sobre "Método y función de una psicología social analítica" y sobre la "Caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social", Horkheimer, al insistir, en la Introducción, en la naturaleza interdisciplinar del trabajo del Instituto, subrayaba con énfasis la función de la psicología social de cara a la superación de la división entre individuo y sociedad. (Cf."Vorwort", ZfS,I,1/2 (1932). Y en su artículo en ese mismo número sobre "Historia y psicología," el mismo Horkheimer planteaba explícitamente en tono programático la urgente necesidad de fusionar psicoanálisis y marxismo, con lo que daba pleno respaldo al intento de Fromm (Cf."Geschichte und Psychologie",ZfS,I,1/2 (1932). Véase al respecto M.JAY, ob. cit.,pp.61-62 y 174).

5 Horkheimer, en "Egoismus und Freiheitsbewegung", ZfS,V,2 (1936), todavía manifestaba que la creencia freudiana en un impulso destructivo (instinto de muerte) como supuesta fuente de lo negativo de la historia humana era similar a la atribución medieval del mal a un demonio mítico. (Cf. M. JAY,ob. cit.,p.175).

6 Cf. J.A. ESTRADA: "El Dios de un ateo": la trascerdencia en Horkheimer", en Estudios eclesiásticos, vol. 59, n. 23 (1984), p.413. Hay que subrayar que incluso Adorno, que se puede considerar el más alejado de Fromm de entre los componentes del círculo interno del Instituto, hará uso de la noción de "carácter social", y muy especialmente de la noción frommiana de "carácter sadomasoquista", de cara al estudio de "La personalidad autoritaria" (ADORNO y otros: The authoritarian personality, Nueva York, 1950). Véase al respecto, M. JAY, ob. cit.,pp. 316-317, 356,374 y 399; y del mismo autor, su más reciente obra: Adorno, Ed. siglo XXI, Madrid, 1988, pp.25 y 31.

mera condena y marginación del hecho religioso[7]. Por lo que toca a la moral, además de en la crítica a la moral burguesa que bajo la capa del deber no hacía sino someter el individuo al sistema, los dos convergían en una concepción ética que, si bien es verdad que tenía el sello marxista de considerar la moral en función de la realización de la "sociedad racional" que sólo el socialismo podía propiciar, no se agotaba en ello, pues apuntaba en ambos casos a la moral como dimensión humana, la cual, más allá de lo históricamente transitorio, era irreducible a factores socioeconómicos y conectaba con lo que cabe llamar la "estructura utópica del hombre", siendo desde ahí desde donde cobraban fuerza sus planteamientos abiertamente antirrelativistas[8]. Por lo demás, si ciertamente Fromm, desde la síntesis freudomarxista, iba más lejos en cuanto a explicitación de su concepción antropológica, con ello no hacía sino llevar a la superficie el concepto de hombre que comportaba el pensamiento crítico, al igual que con su utopía psicosocial daba concreción al ideal de una "sociedad racional"[9].

¿Qué pasó entonces para que al final de los treinta palidecieran totalmente estas coincidencias y se volatilizaran los supuestos compartidos? Porque lo cierto es que la sintonía anterior se trocó en un enfrentamiento de posturas que, además, sobrepasando el terreno del antagonismo teórico, afectó notablemente a las relaciones personales entre los implicados en la "crisis", las cuales salieron del trance sumamente deterioradas. Los motivos que la desencadenaron fueron de diversa índole, unos más externos y coyunturales, y otros más de fondo y no ajenos a la ya aludida diferente forma de encajar la experiencia del exilio en el nuevo contexto sociocultural americano.

Las desavenencias entre Fromm y Horkheimer como director del Instituto se desataron a raíz de las encontradas opiniones que sostuvieron acerca de la publicación del trabajo empírico sobre los trabajadores alemanes. Horkheimer se negaba a ella, alegando que con las respuestas conservadas -de los

---

7 En lo que respecta a Horkheimer sobre este punto, puede verse J.A. ESTRADA, art. cit.,p.415 y J.J. SANCHEZ: Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers, Benziger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1980, especialmente el apartado "Utopie und Religion als Negation des Bestehenden"pp. 62 ss.

8 Cf. J.A. ESTRADA: "La teoría crítica ante la utopía y la ética", en Revista de Filosofía, 2ª serie,VIII (1985), pp. 104-105.

9 No faltan en los estudios sobre la "Escuela de Frankfurt" las frecuentes alusiones a la antropología subyacente a la **teoría crítica**. Margarita BOLADERAS, por ejemplo, habla de la "antropología dinámica" que en Horkheimer se combina con el escepticismo y la dialéctica hegeliano-marxista. (Cf. Razón crítica y sociedad, PPU, Barcelona,1985,p.151). J.M. MARDONES, en Razón comunicativa y teoría crítica, se expresa en estos términos: "El pensamiento crítico en cuanto que contiene una filosofía de la historia interesada en el análisis de la sociedad actual, supone una antropología. La concepción del hombre que posee la teoría crítica se mueve en la tensión entre lo que el hombre está llamado a ser y puede ser y su situación actual" (ob. cit.,Ed.Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985,p.38) Muy parecidamente se pronuncia G.E. RUSCONI al vincular la posición humanista de Horkheimer con su concepción antropológica. (Cf. Teoría crítica de la sociedad, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969, especialmente el apartado dos del capítulo seis -sobre "Teoría tradicional y teoría crítica (M. Horkheimer, 1932-1947)-, titulado precisamente "Para una antropología crítica materialista"). Por su parte, M. JAY, a la vez que subraya la crítica de Horkheimer a antropologías filosóficas del estilo de Scheler(Cf. La imaginación dialéctica, Ob. cit.,p.105) y la aversión de la **teoría crítica** a una antropología positiva (cf. Ib., p.428), hace hincapié en que "incluso en la obra de Horkheimer aparecía una suerte de antropología negativa, una presencia implícita pero todavía poderosa. Aunque enraizada en alguna medida en Freud, sus orígenes primarios pueden hallarse en la obra de Marx" (Ib.,p.107). Con todo, dicho negativismo se veía matizado en esa primera época, no sólo por el acuerdo con Marx en lo que era la "antropogénesis", sino también por el énfasis puesto en la felicidad personal como un elemento integral del materialismo de la "Escuela". (Cf.Ib.,pp.109 y 296). Si Fromm sacaba a flote esa concepción antropológica y daba concreción sociopsicológica tanto a la exigencia de felicidad como al ideal de "sociedad racional" -los cuales desbordaban con su tensión utópica los límites de la negación-, no por ello era más "optimista" o "afirmativo" que los demás.

tres mil cuestionarios iniciales, unos setecientos se pudieron salvar en la precipitada salida de Alemania-, la investigación no podía pasar de ser un mero experimento no concluyente, apto a lo sumo como material para conclusiones tipológicas. Fromm, en cambio, no dudaba de la validez del trabajo efectuado, tanto por la metodología empleada, aplicada a una muestra suficiente, como por lo que suponía de contrastación empírica de la teoría con la realidad, y también por sus mismas conclusiones; éstas no sólo servían como soporte para teorizar sobre los tipos de carácter, sino que organizaban una amplia información sobre actitudes políticas, morales, etc., correlativas a las diferentes estructuras psíquicas presentes entre la clase obrera, y corroboraban las hipótesis iniciales, pudiéndose sumar a ello que el pronóstico inferible a la vista de los resultados obtenidos se había visto confirmado. Para Fromm, además, sería inaceptable dejar en el cajón una investigación a la que él y sus inmediatos colaboradores dedicaron sus mejores energías, máxime cuando de hecho ella había suministrado un imprescindible punto de apoyo para el abordaje del problema de la autoridad en los Studien. Pero como era de esperar, contra el parecer de Fromm, se impuso el punto de vista de Horkheimer, y la investigación sociopsicológica sobre la clase obrera no vio entonces la luz, a pesar de que todo el material llegó a estar listo para su publicación[10].

Con todo, esta polémica en torno al susodicho problema de la publicación o no del trabajo empírico dirigido por Fromm era al fin y al cabo el detonante de una crisis entre él y los otros miembros de mayor peso en el círculo interno del Instituto -Horkheimer, Adorno y Marcuse-; crisis que venía gestándose desde atrás, pues desde la llegada a los Estados Unidos empezaron a fraguar las diferencias que más tarde habían de aflorar. Durante esos años no fue solamente Fromm quien cambió; también los otros lo hicieron, y se puede afirmar que incluso más que él, aunque en distinta dirección. Las orientaciones que por uno y otro lado fueron tomando se catalizaron en gran parte a través de las diferentes interpretaciones y valoraciones de la teoría freudiana. Así, mientras Fromm iba radicalizando cada vez más su crítica a Freud, por su biologicismo y por la insuficiencia de su concepción sociológica, hipotecada por su ideología burguesa, Horkheimer, por el contrario, dando un giro con respecto a sus puntos de vista anteriores, descubría un Freud "más revolucionario", encomiando su orientación materialista respecto a la sexualidad. Si en este cambio de postura de Horkheimer pesó el creciente influjo sobre él de Adorno[11], la radicalización de Fromm se vio favorecida por

---

10 El mismo Fromm, en carta a M.Jay del 14 de mayo de 1971, rechaza que la verdadera razón de que este trabajo no se publicara fuera que se había perdido el material, señalando que el motivo determinante fue el radical desacuerdo entre Horkheimer y él sobre el valor del mismo. M. Jay insiste en que éste fue uno de los factores desencadenantes de la ruptura. (Cf. La imaginación dialéctica, Ob. cit.,p.200).

11 Adorno y Fromm no llegaron a sintonizar cuando coincidieron en Frankfurt. Después, una vez que Adorno se decidió a marchar a los Estados Unidos (1938), su influencia sería decisiva en el cambio de tono que se daría en los trabajos del Instituto. En lo que respecta al viraje de Horkheimer en relación al freudismo, Fromm lo percibió como claramente conectado con ese influjo cada vez mayor de Adorno. Así lo expresa en la carta a M. Jay de 1971:

"In den ersten Jahren des Instituts, solange es noch in Frankfurt und Genf war, hatte Horkheimer noch keine Einwendungen gegen meine Kritik an Freud... Erst in den Jahren, als das Institut bereits einige Zeit in New York war,... änderte Horkheimer seine Meinung. Er verteidigte auf einmal den orthodoxen Freudianismus und betrachtete Freud wegen seiner materialischen Einstellung gegenüber der Sexualität als den wahren Revolutionär... Ich vermute, dass dies teils mit dem Einfluss von Adorno zu tun hat, den ich vom ersten Augenblick seines Erscheinens in New York heftig kritisierte" (cit. por R. FUNK, en su "Einleitung", en E. FROMM: Gesamtausgabe,I,p.XXI).

El mismo M. Jay también recoge en su obra La imaginación dialéctica las opiniones de Fromm sobre dicho cambio, transmitidas en una entrevista personal que mantuvo con él en 1965. Jay

el nuevo contexto científico-cultural norteamericano, al que él se abrió mucho más decididamente que sus colegas del núcleo central del Instituto[12].

Aparte de que por su trayectoria personal Fromm podía estar más dispuesto a reubicarse en el nuevo ambiente -dada su menor atadura a "lo alemán" debido al mayor distanciamiento que supuso en su caso la intensa formación judía-, su misma labor como psicoanalista y su contacto desde el principio con las asociaciones psicoanalíticas norteamericanas además de un buen dominio del inglés, propiciaron su mayor apertura el entorno estadounidense. Es más, puede decirse que el nuevo contexto le fue favorable para el desarrollo de ciertas tendencias de su pensamiento. En él encontró Fromm un clima mucho más abierto que en Alemania en todo lo relacionado con el psicoanálisis, pues eran muchos los que decididamente propugnaban una revisión de la teoría freudiana en distintos frentes. Los contactos con Adler, Rank,y sobre todo con Horney y Sullivan, reforzaron la paulatina transición de Fromm desde la mera formulación de ciertas reservas respecto a determinados puntos del freudismo hacia una crítica más audaz del mismo. A ella contribuyó también decisivamente el descubrimiento de dos filones de los que Fromm extraería nuevos argumentos contra el biologicismo freudiano: la corriente antropológica de "Cultura y Personalidad", de la que E. Sapir, M. Mead, R. Benedict, A. Kardiner y R. Linton eran sus exponentes, y las filosofías pragmatistas de W.James y J. Dewey.

Por una parte, los planteamientos de "Cultura y Personalidad", cuyos representantes utilizaban críticamente la teoría psicoanalítica para sus investigaciones socioculturales, resultaban en buena medida próximos a los puntos de vista frommianos sobre la plasticidad del aparato biológico y su modelamiento cultural. El interés de Fromm por dichos antropólogos[13], que se añadía al que ya mostró por las teorías del matriarcado de los evolucionistas culturales, vino dado no sólo por la coincidencia en puntos concretos como la crítica a la absolutización del complejo de Edipo, sino más aún por encontrarse con ellos en el terreno común de la psicología social, acercándose a sus teorías por lo que ellas contenían de aportaciones valiosas en lo tocante a la interrelación individuo-sociedad[14]. Por otra, el contacto con las ideas de James

---

subraya cómo ya la crítica frommiana a Freud como representante del pensamiento patriarcal fue acogida por los demás con cierto recelo. De entre los vinculados al Instituto, solamente W. Benjamin se mostró favorable hacia los escritos de Fromm sobre el matriarcado (Cf. ob. cit.,p.175).

12 A.CAPARROS ofrece una breve síntesis de lo que supuso ese nuevo contexto sociocultural para Fromm. Cf. El carácter social según E. Fromm, Ob. cit.,pp.84-92.

13 Este interés quedó documentado en las recenciones que hizo Fromm para la Zeitschrift für Sozialforschung de las obras de M. MEAD Sex and Temperament in Three Primitive Societies (Cf. ZfS, 5(1936), pp. 128 s. (VIII,109-110) y Cooperation and Competition among Primitive Peoples (Cf. ZfS,6(1937),p. 199 s.(VIII,111-112)).

14 Así lo haría constar expresamente en El miedo a la libertad, p.36,n.8(I,225,n.2). Por lo demás, es clara la similitud entre las nociones de "estructura de la personalidad básica" de A. Kardiner y de "personalidad de status" de R. Linton con la de "estructura libidinal de la sociedad (o de una clase)" -después "carácter social"- de Fromm. No obstante, éste marcará las diferencias respecto al primero, criticándole el permanecer atado a la teoría freudiana de la libido y el prescindir de hecho de las condiciones socioeconómicas, diferenciando el enfoque "freudiano modificado" de Kardiner del suyo, propiamente "sociopsicoanalítico". Una valoración más favorable hará de los puntos de vista de Linton, que Fromm considerará más próximos a los suyos (Cf. "Psychoanalytic Characterology and Its Application to Understanding of Culture", en SARGENT-SMITH (eds.): Culture and Personality, Cooper Square Publishers, New York, 1974,pp. 1-10 (I,207-214)

Desde ese terreno común en que coincidieron, las investigaciones y planteamientos teóricos de la corriente "Cultura y Personalidad" recibieron un impulso notable bajo la influencia de la teoría frommiana del "carácter social". Así lo afirma C. ESTEVA FABREGAT: "El hecho cierto (...) es que Fromm ha puesto los cimientos teóricos para el desarrollo del método estructural-funcional

y Dewey, si había de servir a Fromm por lo que conllevaban de oposición a las concepciones instintivistas y al reduccionismo biologicista, era además especialmente significativo por lo que suponía de apertura a la tradición intelectual americana. Otro autor destacado de dicha tradición, y también de la órbita pragmatista, al que es obligado hacer referencia, aunque Fromm no lo mencione explícitamente en su escritos, es George Herbart Mead. Su incidencia en el panorama de las ciencias sociales norteamericanas de los años treinta era muy fuerte, por lo que cabe suponer que no pasaría desapercibida para Fromm, máxime cuando Sullivan y Horney por una parte y también los antropólogos culturales citados, por otra, acusaban el influjo de su teoría del "interaccionismo social". De hecho pueden señalarse notables paralelismos entre dicha teoría y los planteamientos frommianos[15].

Así, pues, mientras Fromm conectaba con esos autores y corrientes presentes en el nuevo contexto en que se hallaba, Horkheimer y sus más allegados permanecían bastante ajenos a él, lo que redundaría en el progresivo alejamiento mutuo. No obstante, y por lo que se refiere a Fromm, hay que hacer hincapié en que si su evolución en ciertos aspectos de su pensamiento -sobre todo los relacionados con su postura ante el freudismo- se vio impulsada por el descubrimiento de los dos filones mencionados, no dependió de ello en absoluto. Su misma crítica a Freud la inició y la mantuvo fundamentalmente desde Marx y, a la vez, al acceder después tanto al pensamiento de James o de Dewey, como a la antropología cultural, lo hacía siempre desde su perspectiva marxista y con un criterio marcadamente selectivo que le llevaba a mantener las distancias y a asumir **sólo** lo que era integrable en la articulada trama de su pensamiento. Este, enriqueciéndose con las nuevas aportaciones, tenía sus raíces firmes en otro sitio: en el mismo Freud, a pesar de las críticas; en el Marx leído en clave humanista ético-utópica; en la tradición sociológica europea en que Fromm se había formado; y por último, en los posos de la tradición judía sedimentados en el fondo de su pensamiento y que desde allí hacían notar los efectos de su presencia latente. Por ello, la apertura frommiana al entorno cultural americano vino a incidir en una trayectoria personal que discurría por cauces propios, y que si estaba asentada en unos cimientos firmes, también le era propio un talante antidogmático y de búsqueda constante que le llevaría una y otra vez a la heterodoxia. No otra cosa le ocurrió con respecto a Horkheimer y sus fieles: a sus ojos se convirtió en un heterodoxo sobre el que recayó toda la fuerza del anatema.

La ruptura definitiva entre Fromm y Horkheimer, y por ende su separación

---

en la investigación de los colectivos de personalidad, método merced al cual el estudio de Cultura y Personalidad ha obtenido mayor precisión, y especialmente ha ganado más posibilidades de aplicación" (Cultura, sociedad y personalidad, Ed. Anthropos, Barcelona,1978,p.88).

15 A.CAPARROS subraya tales paralelismos, a la vez que hace notar las diferentes concepciones de fondo de G. H. Mead y Fromm. Este queda lejos de la orientación conductista, pragmatista y funcionalista del primero. (Cf. El carácter social según E. Fromm, Ob. cit.,pp. 87-88).

Por otro lado, es significativo que M. JAY, desde su perspectiva de historiador, insista en cómo la automarginación de los "frankfurtianos' en EE. UU. "también aisló al Instituto de aliados potenciales en la tradición intelectual americana, como George Herbart Mead" (La Imaginación dialéctica, Ob. cit.,p.464), añadiendo que la única mención a Mead por parte de los autores vinculados en aquéllos años al Instituto era debida a Löwenthal, que en carta a Horkheimer (13 de noviembre de 1934) lo calificaría de "filósofo y sociólogo con problemas genuinos" (Cf. Ib.,nota 37), Esa apreciación de Löwenthal se ve hoy confirmada por la atención prestada a la teoría de Mead por el heredero espiritual más cualificado de aquélla primera generación de la "Escuela de Frankfurt": J. Habermas (Véase su Teoría de la acción comunicativa (2 vols), Ed. Taurus, Madrid, 1988, especialmente parte V: "El cambio de paradigma en Mead y Durkheim: De la actividad teleológica a la acción comunicativa", en el vol.II).

del Instituto de Investigación Social, se produjo en 1938[16]. En el informe de las actividades de éste de ese mismo año todavía se presentaba como inminente la publicación de un estudio sociopsicológico sobre el fascismo a cargo de Fromm. Sin embargo, tal publicación, anunciada con el título de "Man in the Authoritarian State", ya no tuvo lugar, pasando a convertirse dicho estudio en la base de lo que unos años más tarde -en 1941- aparecería como el primer libro de Fromm: El miedo a la libertad[17].

Consumada la ruptura, la distancia entre Fromm y los demás no haría sino incrementarse. Fromm, por su parte, no emprendería después ningún intento de acercamiento, adoptando por el contrario una actitud de franca oposición respecto a sus antiguos colegas[18]. Estos, en cambio, aplicarían respecto a él una eficaz "táctica del silencio", hasta el punto de que su trabajo y su relevante presencia durante los años treinta en el seno del Instituto pasarían a ser prácticamente ignorados[19].

Sólo en dos ocasiones romperán su "silencio". La primera de ellas en 1946, cuando Adorno critique duramente el "revisionismo" psicoanalítico de Fromm, asociando de manera poco matizada sus planteamientos a los de Karen Horney[20]. La segunda en 1955, cuando Marcuse, en Eros y civilización, añada un epílogo sobre "Crítica del revisionismo neofreudiano", en el que en la misma línea de Adorno criticará la pérdida de la función critico-social del psicoanálisis en los planteamientos de Fromm, Horney y Sullivan[21]. Ese epílogo daría lugar a un intercambio de artículos entre Marcuse y Fromm en la revista norteamericana Dissent, los cuales, a pesar de las mutuas acusaciones que contienen, pueden considererse como un atisbo de la discusión de unas posiciones divergentes que debieron haberse debatido casi veinte años antes

---

16 No hace falta insistir en que Horkheimer marcó la pauta del Instituto desde que asumió la dirección del mismo. M. JAY, buen conocedor de su historia, señala cómo en los conflictos y divergencias teóricas, "cuando la persuasión fallaba, como en los casos de Fromm y Neumann, Horkheimer se mostraba deseoso de ver al oponente intransigente abandonar al Institut, antes que permitir que persistiera una diferencia de opinión prolongada" (La imaginación dialéctica, Ob. cit., p. 463). De todas formas, respecto al caso de Fromm hace notar que la ruptura fue ocasionada por algo más que diferencias teóricas: "Es posible, además, que las diferencias personales jugaran un papel. Por los escritos en sí parece evidente que la sensibilidad de Fromm era menos irónica que la de los otros miembros del círculo interior, su enfoque de la vida menos coloreado por los matices estéticos compartidos por Horkheimer y Adorno" (Ib., pp. 175-176).

17 Cf. R. FUNK: "Einleitung", en E. FROMM: Gesamtausgabe,I, p. XXII. Por otro lado, Löwenthal, al rememorar la ruptura de Fromm, la recuerda producida por su nueva actitud, simbolizada por las dos partes diferentes en ese su primer libro, la social y la "existencial", dando a entender que ésta última no fue del agrado de Horkheimer. (Cf. M. JAY, La imaginación dialéctica, Ob. cit.,p.175).

18 En la carta a M. Jay de 1971 dice textualmente:"Ich bin wohl die einzige Person, die seit 1935 in einer beständigen und scharfen Opposition zu den Ansichten der übrigen Mitglieder des Instituts blieb" (cit. por R. FUNK, en Ib., p.XXII). A nuestro juicio, esta declaración de Fromm es sumamente significativa por cuanto arroja una luz que será necesario no ensombrecer para calibrar adecuadamente sus posiciones teóricas teniendo en cuenta que tienen como contrapunto implícito las de la **teoría crítica** "posterior", sobre todo en la versión marcusiana.

19 Funk llega a hablar de un "extraño afán de ocultamiento" que todavía en 1969 llevaría a Horkheimer -en las conversaciones con O. Hersche recogidas en Verwaltete Welt (1970)- a contar a Fromm como **mero** integrante de un grupo de psicoanalistas que "colaboró" con el Instituto, pasando por alto que fue él mismo quien le propuso ser miembro permanente y después pasar a formar parte de su núcleo central. (Cf. Mut zum Menschen, Ob. cit., p. 19,n.11, donde Funk conecta además la actitud de Horkheimer, no sólo con su viraje respecto al freudismo, sino también respecto al marxismo).

20 Cf. T. ADORNO- M. HORKHEIMER: Sociológica, Ed. Taurus, Madrid,1979, "La revisión del psicoanálisis", pp.101-117.

21 Cf. Eros y civilización, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1968.

en la seno del Instituto[22].

4.2. LA ABIERTA RUPTURA CON LA ORTODOXIA FREUDIANA: PUNTO DE INFLEXION EN LA TRAYECTORIA DE FROMM

Ciertamente, con El miedo a la libertad, publicado ya al margen del Instituto, iniciaba Fromm una nueva fase de su trayectoria, no pudiéndose afirmar, sin embargo, que supusiera un cambio de rumbo en su pensamiento. Dicha obra había sido fraguada en la "órbita de Frankfurt" y en ella culminaban las líneas de fuerza del pensamiento frommiano, las que habían ido madurando a lo largo de toda la década anterior; mas por esto mismo, también en ella tenía lugar la eclosión de ciertas tendencias incubadas en la etapa que dejaba atrás, de manera que sobre la base de una evidente continuidad suponía el **punto de inflexión** a partir del cual la obra frommiana entraba en una etapa nueva que cabe llamar de "madurez". En este sentido, no es exagerado decir que El miedo a la libertad representaba un paso decisivo hacia la vertebración definitiva del pensamiento de su autor. En adelante, Fromm enriquecerá sus planteamientos y ampliará sus perspectivas, profundizará en sus raíces y añadirá nuevos matices a su marco de referencia, pero las coordenadas y estructura básica de su pensamiento permanecerán fundamentalmente idénticas. En definitiva, en El miedo a la libertad se hacía patente que la intencionalidad ético-utópica que movía a Fromm desde el principio encontraba un modo más adecuado de expresión a través del cual articular las múltiples caras de su pensamiento[23].

Sin duda, lo más novedoso de dicha obra era el evidente cambio de postura respecto al freudismo; -aunque más exactamente hay que hablar, mejor que de cambio de postura, de definitiva autodefinición por parte de Fromm con respecto a la teoría freudiana-. Tal autodefinición, si suponía como novedad el abandono **explícito** de la teoría de la libido, no surgía, sin embargo, como algo súbito, como un repentino viraje de Fromm. Por el contrario, era la consecuencia última de un progresivo alejamiento de la ortodoxia psicoanalítica y de un cuestionamiento cada vez más radical de ciertos componentes del bagaje teórico freudiano.

Hemos ido viendo en los capítulos precedentes cómo Fromm discriminaba en Freud entre lo que consideraba propiamente como teoría, suficientemente contrastada con la realidad, y lo que tenía por elaboraciones metapsicológicas de carácter especulativo, como era el caso de todo lo relativo al instinto de muerte. Este lo rechazó Fromm desde el primer momento, lo que llevaba consigo atenerse a la polarización establecida primeramente por Freud entre pulsiones sexuales y de autoconservación, y no a la posterior entre Eros e instinto de muerte. Este último, desde el punto de vista de Fromm, no respondía sino al

---

22 Cf. R. FUNK: "Einleitung", en E. FROMM: Gesamtausgabe, I, p.XXIV.- Fromm y Marcuse se encontrarían personalmente el año 1969 en un congreso sobre "Der Friede im nukleaien Zeitalter", celebrado en Salzburgo. Ambos coincidirían en una mesa redonda, mas para hacer patentes sus diferencias; la dicusión alcanzó momentos de evidente tensión. El intercambio de palabras entre ambos lo recoge Funk entre sus observaciones ("Anmerkungen des Herausgebers") en el vol. V de su edición de la obra frommiana que utilizamos (V,444-445).

23 Conviene hacer notar cómo el mismo Fromm, en el prólogo a la reedición de esta obra de 1965, insiste en seguir considerando válidas las conclusiones teóricas y los elementos esenciales de sus análisis de veinticinco años antes, aunque indicando también que era necesario extenderlos y reinterpretarlos en múltiples direcciones, que es lo que ha intentado hasta esa fecha en obras como Etica y Psicoanálisis, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, El Arte de amar, El corazón del hombre y Más allá de las cadenas de la ilusión (Cf. Escape from Freedom, Avon-Broks, New York, 1965, p. XV-XVI). A su vez, en los prólogos o introducciones de esas obras mencionadas por Fromm, él establece siempre un nexo de continuidad entre ellas que se remonta en todos los casos hasta El miedo a la libertad.

pesimismo antropológico de Freud que, como prejuicio, lastraba todo su desarrollo teórico, aflorando con mayor vigor en la última fase del mismo[24]. Hecha esa distinción entre la teoría psicológica y la metapsicología, Fromm había estimado que en la primera quedaban recogidos descubrimientos incontestables de Freud, tales como:

- la estructura **dinámica** del psiquismo humano, desde la interacción entre lo biológico (aparato pulsional) y lo cultural (realidad social);
- la **maleabilidad**, por tanto, de las pulsiones, sobre todo las libidinales, lo que era condición de posibilidad de la conformación de la estructura psíquica como resultado de la adaptación pasiva y activa de la libido a la realidad, siendo, pues, la libido la **fuerza motriz** de la conducta humana, regida en consecuencia por el principio de placer **modificado** por el principio de realidad;
- la dinámica **inconsciente** del psiquismo humano, en la que los mecanismos de represión y de sublimación y formación reactiva determinan la configuración de la estructura libidinal que está a la base de las actitudes y en general del desarrollo emocional del individuo, de manera que lo inconsciente condiciona la actividad consciente y sus resultados;
- la configuración de un **conjunto coherente de rasgos caracterológicos** en los que se manifiesta la estructura libidinal del sujeto conformada a lo largo de su trayectoria vital, especialmente la primera infancia, pudiéndose establecer una **tipología de caracteres** en correlación con las fases evolutivas de la libido desde el erotismo oral hasta la sexualidad genital.

Junto a estos puntos, destacados como aportaciones decisivas de Freud, Fromm había ido haciendo constar otros en los que a su juicio el enfoque teórico freudiano era unilateral o insuficiente; de ellos, se pueden citar los siguientes:

- La sobrevaloración de las expectativas infantiles, acentuando su primacía hasta el punto de olvidar que no son las **únicas** importantes, y la apreciación unilateral de ellas, de forma que Freud ponía todo el énfasis en el narcisismo primario, prescindiendo de los rasgos de amistad y amor que también aparecen en las relaciones objetales del niño[25].
- La infravaloración del **yo** en relación al **ello** y al **super yo**, en virtud de la cual Freud marginaba de hecho, en su teoría, el lado activo del desarrollo del

---

24 Fromm se inclinaba claramente por la primera distinción de Freud -pensaba además que era más coherente con la teoría libidinal, que él entonces aceptaba todavía-, prescindiendo de la segunda, contando a su favor con el hecho de que el instinto de muerte constituía aún una hipótesis ampliamente discutida entre psicoanalistas. Por lo demás, Fromm no dejaba de insinuar la función ideológica del presunto instinto de muerte como fuente de tendencias destructivas (Cf.DC,16 (VI,19); "Método y función...",en CP,167,n.1 (I,37,n.2)). En este segundo texto, donde la traducción castellana dice "en este trabajo nos apartamos de la posición primitiva de Freud", debe decir "partimos de la posición primitiva de Freud").

25 Al referirse a dicha sobrevaloración (véase, por ejemplo, DC,11 (VI,15); "Método y función...", en CP,168 (I,38); "Die gesellschaftliche Bedingheit..", art. cit.,p.369 (I,118)), Fromm manifestaba su resistencia a una visión determinista del desarrollo psíquico, en la que el individuo quedaría totalmente hipotecado por las experiencias de su pasado infantil, lo que contradiría las mismas pretensiones de la terapia psicoanalítica. Además, la concepción dialéctica de la relación entre estructura psíquica de la sociedad y del individuo también conducía a Fromm a matizar más el papel de las experiencias determinantes del niño. Por otra parte, en conexión con la unilateralidad señalada (Cf. "La caracterología psicoanalítica...",en CP,207,n.8 (I,63,n.4)), Fromm hacía hincapié en la carencia que suponía para el psicoanálisis el no haber afrontado la **psicología del amor**, como consecuencia de la escasa atención prestada por Freud al carácter correspondiente a la libido genital. Anticipando argumentos que retomaría ampliamente sobre todo en El Arte de amar Fromm ya esbozaba sus ideas sobre la relación y diferencia entre genitalidad y actitud psíquica de amor (Cf.Ib.,217 y n.19 (I,68 y n.11)).

yo, al vincularlo solamente con los efectos de la represión[26].
- La atribución de un papel excesivamente central a las zonas erógenas, que Fromm había achacado a la concepción fisiológica mecanicista de Freud, dudando por su parte que ejercieran la acción causal que éste les suponía en la producción de las diferentes etapas de organización de la libido[27].
- La absolutización del complejo de Edipo, cuestión ampliamente discutida por Fromm, que había percibido en ella el efecto multiplicador que tenía en Freud la interacción de su biologicismo de fondo con su deficiente concepción sociológica.

Precisamente ahí, en la correlación que había detectado en Freud entre una perspectiva sociológica insuficiente y un reduccionismo psicologista que en último término desembocaba en el biologicismo, radicaba para Fromm la fuente de las debilidades y excesos de la teoría freudiana. El mismo pesimismo antropológico que la embargaba estaba esencialmente vinculado a su biologicismo y a su visión de la sociedad. Al faltarle a ésta concreción histórica quedaban absolutizadas las características propias de la sociedad capitalista -vistas desde el prisma de la ideología burguesa-, considerándolas como propias de la "sociedad" en general, del mismo modo que los rasgos psíquicos del hombre burgués quedaban proyectados como rasgos inherentes a la "naturaleza humana" universal, al igual que los mecanismos y grado de represión existentes en la sociedad de clases capitalista se veían elevados al rango de **necesaria** característica humana en todo tiempo y lugar. Así la sociología abstracta y el materialismo biologicista llevaban a Freud a la contraposición naturaleza-cultura como polos enfrentados en un antagonismo insoluble. Fromm había puesto ahí la razón última de las contradicciones de Freud, que condicionaba totalmente "su apreciación de las posibilidades de desarrollo de la sociedad humana en general":

> "Freud oscila (...) entre una actitud característica de la burguesía progresista de los siglos XVIII y XIX y un pesimismo misantrópico, en agudo contraste con dicha actitud. A la actitud progresista responde la idea de que el hombre -o el aparato psíquico del hombre- se transforma en el curso de la historia, a medida que el yo va aprendiendo a dominar el propio mundo instintivo y el mundo exterior. La actitud contraria tiene por fruto la idea de que el yo del hombre es una "pobre cosa", eternamente débil, que no tiene otra opción que ser dirigida por los impulsos provenientes del ello o por los provenientes del super-yo, y que sólo mantiene con esfuerzos las apariencias de un dominio. El contraste entre ambas actitudes se pone de manifiesto con particular claridad en dos escritos aparecidos con poca diferencia de tiempo: El porvenir de una ilusión y El malestar en la cultura. En el primero hace hincapié en las posibilidades de la evolución, en su creciente dominio de la naturaleza y liberación de presiones internas y externas; en el segundo, en la innata malignidad del hombre que tiene que hacer fracasar, necesariamente, todos los intentos por lograr una sociedad basada en la felicidad humana"[28].

---

26 Ya se subrayó cómo Fromm había visto en relación a este punto que Freud se movía en una profunda contradicción. (Cf."Autoridad y familia", art. cit.,p.201,n.21 (I,153,n.2)).

27 Anticipando desarrollos posteriores, Fromm ya había apuntado a una **inversión** del enfoque, sugiriendo si lo que ocurre no es más bien, que ciertas condiciones de vida determinan una actitud general de incorporación o deglución (oral), de retención (anal) o de creación productiva (genital) y los procesos en las zonas erógenas no son otra cosa que un factor vinculado a las demás condiciones de vida (Cf.Ib.,pp.214-215 (I,163); y también "La caracterología psicoanalítica...", en CP,204,n.5 (I,61,n.3)).

28 "Autoridad y familia", art. cit., p.202,n.21 (I,153,n.2).

Si Freud nadaba en la contradicción, la globalidad de sus planteamientos teóricos se decantaba claramente hacia el lado del pesimismo. No podía ser de otra manera dado el biologicismo que suponía la teoría libidinal, que reforzaba una percepción sociológica muy marcada por presupuestos extrateóricos procedentes de la ideología burguesa dominante. Por ello, el pesimismo y el biologicismo fueron los escollos que Fromm había tenido que sortear para una síntesis freudomarxista determinada por la primacía otorgada a Marx; y después, buena parte de sus escarceos frente al freudismo pasó a centrarse en las carencias sociológicas del mismo que venían condicionadas por el lastre ideológico de Freud y los supuestos previos de su teoría. Tales escarceos, en un Fromm que no se sentía al margen de la ortodoxia, se habían limitado al principio a omisiones de puntos conflictivos, a reservas críticas o a interrogantes incisivos en notas a pie de página[29]. Un hito importante en la evolución de Fromm respecto al freudismo había sido el artículo de 1934 sobre la teoría del matriarcado. En él había criticado abiertamente a Freud en todo lo relativo al Edipo, apoyándose en Bachofen, calificando la posición freudiana -y no sólo en lo tocante a la teoría- de patriarcalista. Si ese artículo significó el verdadero despegue de la crítica frommiana hacia el freudismo, ésta se endureció al año siguiente en "Die gesellschaftliche Bedingheit der psychoanalytischen Therapie", con la particularidad de que ahí Fromm, partiendo de la crítica a los límites de la tolerancia de Freud -que asimilaba a la ambigua tolerancia liberal-burguesa-, cuestionaba radicalmente el modo como éste entendía y realizaba la praxis terapéutica, descubriendo en él ciertas implicaciones que, en su opinión, el psicoanálisis tenía que superar si no quería quedar ahogado en las limitaciones de su fundador.

En este segundo artículo, que significaba otro paso hacia adelante en el alejamiento frommiano de la ortodoxia, el núcleo de la cuestión era éste: si el éxito de la terapia psicoanalítica dependía de que efectivamente el paciente venciera la "resistencia" a traer a la consciencia las tendencias reprimidas, las propuestas metodológicas de Freud, con su insistencia en la indiferencia y distanciamiento del analista respecto al paciente, para contrarrestar los efectos de la "transferencia", redundaban justamente -tal era la opinión de Fromm- en el reforzamiento de la "resistencia", pues dichas medidas no provocaban sino el temor del paciente y la consiguiente situación de bloqueo que impedía afrontar conscientemente lo inconscientemente reprimido. Según Fromm, Freud no tenía en cuenta que la fuerza de la "resistencia' no está determinada exclusivamente por la originaria situación de la infancia, sino también y en gran medida por la relación efectiva entre analista y paciente. Eso significaba no considerar irrelevante para el análisis la realidad personal del analista -infravalorada por Freud-, incluidas sus actitudes inconscientes, que no pasaban desapercibidas para el analizado -aunque su percepción y los consiguientes efectos también se quedaran en el nivel de lo inconsciente-. Si Freud subestimaba la importancia del comportamiento actual y del carácter del analista, eso era tanto más de destacar cuanto que la situación analítica él mismo la concibió como situación de radical apertura y veracidad, situación a decir verdad inusual en nuestra cultura, de lo cual no extraía Freud todas las

---

29 En nota añadida a la reedición de 1970 de "La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social", Fromm mismo subraya que sus artículos de entonces estaban escritos desde la aceptación de la teoría libidinal, pero que en ellos "se formulan interrogantes críticos que constituyen la base de mis posteriores revisiones de la teoría clásica" (art. cit., en CP, p.206,n.6). Por lo demás, hecha esa salvedad, Fromm hace suyo el contenido de esos escritos primeros, a los que alude con frecuencia a lo largo de su obra, lo que es indicio claro de su continuidad básica en toda su trayectoria.

consecuencias. Por ello, a pesar de su hincapié en que la cura psicoanalítica se basaba en la veracidad, radicando ahí su efectividad y su valor ético -así subrayado por Fromm-, después se limitaba a señalar las condiciones y aspectos meramente **técnicos** de dicha situación, prescindiendo del lado humano[30]. Si a ello se añadía el sometimiento pleno que Freud, "con su actitud patricéntrica-autoritaria", exigía al paciente, y la sutil reprobación que podía recaer sobre éste por lo que supusiera quebrantamiento de los tabúes de la sociedad patriarcal-burguesa que limitaban la "tolerancia" freudiana, más obstaculizado se veía el camino hacia las metas de la terapia[31].

Adoptando en el terreno de la terapia una posición claramente contraria a Freud, Fromm insistía en que el analista tenía que asumir una actitud amistosa, objetiva y no condenatoria respecto al paciente, como condición indispensable para superar la "resistencia" [32], apuntando así a la necesidad de una relación mas igualitaria entre analista y paciente. Frente a la asimetría entre ellos mantenida por Freud, y sostenida en todo momento por las normas técnicas por él señaladas, Fromm se pronunció sin ambages por una situación más simétrica que propiciara una verdadera relación dialógica, aunque el precio fuera la inobservancia de dichas normas. Así, se puso decididamente a favor de las innovaciones propuestas por Groddeck y Ferenczi, las cuales les costaron una agria polémica con el fundador del psicoanálisis[33].

A la vista, pues, de todos estos antecedentes, el desenlace de la progresiva confrontación de Fromm con el freudismo ortodoxo se puede decir que era de esperar. En El miedo a la libertad daba el paso definitivo que venía exigiendo la orientación cada vez más decidida de sus propios planteamientos: el abandono de la teoría de la libido. Así, por ejemplo, recogiendo lo que antes había insinuado, Fromm se distanciaba explícitamente de la concepción freudiana sobre la naturaleza sexual de las fuerzas motivadoras básicas del psiquismo humano, con lo que pasaba a propugnar abiertamente una revisión de la tipología caracterológica (carácter oral, anal o genital) establecida por Freud [34]. Este -según Fromm- "concibió la relación causal entre las zonas erógenas y los rasgos de carácter exactamente al revés de lo que ella es en realidad"[35]. Es decir, no era la libido oral, anal o genital la **causa** de las estructuras caracterológicas correspondientes, sino que, por el contrario, la oralidad, analidad o genitalidad constituían respectivamente "la **expresión** de una actitud frente al mundo manifestada mediante el lenguaje del cuerpo"[36]. Lo nuclear de la **inversión** frommiana radicaba, pues, en considerar la **relacionalidad** humana, en lugar del desarrollo de la libido, como lo determinante de la estructura psíquica de los individuos. Por ello, en vez de ver al hombre -como hacía Freud- "como una entidad, un sistema cerrado, dotado por

---

30 Cf. "Die gesellschaftliche Bedingheit..." art.cit.,pp.366-371 (I,116-119).

31 Cf. Ib.,pp.381-384 (I,127-129).

32 Cf.Ib.,pp.367-368 (I,117).

33 Cf. Ib., pp.386-391 (I,130-134). Para Fromm, la misma airada reacción de Freud contra Ferenczi, cuando éste se decidió al final por ponerse del lado de Groddeck, era una buena muestra de su "tolerancia". Por lo demás, Fromm no se limitó a hacer suyas las propuestas de Groddeck y Ferenczi de cara a la terapia, sino que con notable osadía se alineó expresamente junto a aquellos psicoanalistas que se oponían a la línea oficial, tales como Adler, Jung, Rank y Reich (Cf. Ib.,n.3).

34 Cf. ML,187 (I,312-313).

35 Ib.,318 (I,387).

36 Ib.,319 (I,388). (Esta vez el subrayado es nuestro).

naturaleza de ciertas tendencias biológicamente condicionadas, e interpretar el desarrollo de su carácter como una reacción frente a la satisfacción o frustración de tales im[illegible]os", Fromm proponía:

> "Según mi opinión, por el contrario, debemos considerar la personalidad humana por medio de la comprensión de las relaciones del hombre con los demás, con el mundo, con la naturaleza y consigo mismo (...) El problema central de la psicología es el de la especial forma de conexión del individuo con el mundo, y no el de la satisfacción o frustración de determinados deseos instintivos. El problema relativo a lo que ocurre con éstos ha de ser comprendido como parte integrante del problema total de las relaciones del hombre con el mundo, y no como la cuestión central de la personalidad humana. Por tanto, desde nuestro punto de vista, las necesidades y deseos que giran en torno a las relaciones del individuo con los demás (...) constituyen fenómenos psicológicos fundamentales, mientras que, según Freud, sólo representan consecuencias secundarias de la frustración o satisfacción de necesidades instintivas"[37].

Recusada la teoría de la libido, Fromm podía remarcar las diferencias que le separaban de Freud, aunque dejando siempre a salvo como aportaciones decisivas suyas el **descubrimiento del inconsciente** y la **concepción dinámica del carácter.** Si en virtud de dichas aportaciones -que no tenían por qué vincularse indisolublemente con la teoría libidinal-, Fromm reconocía abiertamente la deuda contraída con él, tampoco se andaba con rodeos a la hora de explicar los puntos de divergencia entre sus respectivos enfoques:

> "Contrariamente al punto de vista de Freud, el análisis que se ofrece en este libro se funda sobre el supuesto de que el problema central de la psicología es el que se refiere al tipo específico de conexión del individuo con el mundo, y no el de la satisfacción o frustración de una u otra necesidad instintiva **per se**; y además, sobre el otro supuesto de que la relación entre individuo y sociedad no es de carácter estático. No acontece como si tuviéramos por un lado al individuo dotado por la naturaleza de ciertos impulsos, y por el otro a la sociedad que, como algo separado de él, satisface o frustra aquellas tendencias innatas. Aquellos impulsos que contribuyen a establecer **las diferencias** entre los caracteres de los hombres, como el amor, el odio, el deseo de poder y el anhelo de sumisión, el goce de los placeres sexuales y el miedo de este goce, todos ellos son resultantes del proceso social. Las inclinaciones humanas más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre. En otras palabras, la sociedad no ejerce solamente una función de represión -aunque no deja de tenerla-, sino que posee también una función creadora. La naturaleza del hombre, sus pasiones y angustias son un producto cultural; en realidad el hombre mismo es la creación más importante y la mayor hazaña de ese incesante esfuerzo humano cuyo registro llamamos historia"[38].

Esbozando una concepción antropológica cuyos presupuestos básicos eran

---

37 ML,316-317 (I,386-387).

38 Ib.,34-35 (I,224-225).

la interrelación **dialéctica** individuo-sociedad y biología-cultura, Fromm plantaba cara al biologicismo que entrañaba la teoría de la libido y al psicologismo que se derivaba de él:

> "De todo lo dicho se sigue que el punto de vista sustentado en este libro difiere del de Freud en tanto rechaza netamente su interpretación de la historia como el resultado de fuerzas psicológicas que, en sí mismas, no se hallan socialmente condicionadas"[39].

El psicologismo biologicista freudiano -"según el cual los fenómenos culturales arraigan en factores psicológicos derivados de impulsos sensitivos que, en sí mismos, son influidos por la sociedad sólo a través de algún grado de represión"[40]- era a los ojos de Fromm la causa de que individuo y sociedad aparecieran como estáticamente contrapuestos y de que, en último término, naturaleza y cultura se vieran como fijamente antagónicos[41]. Concordante con ello era la identificación de Freud con la "antigua doctrina -decía Fromm- de la maldad de la naturaleza humana", dado el carácter fundamentalmente antisocial del hombre. Este, dotado con todos sus impulsos de carácter biológico -en ese sentido, "autosuficiente"-, sólo entraría en relación con los demás en tanto que ellos son "objetos" para satisfacer sus exigencias instintivas, que en todo caso serían hábilmente moderadas por una sociedad que en su función de "domesticación" transformaría "milagrosamente" los impulsos naturales en tendencias con valor cultural[42].

Frente a esas dicotomías freudianas y sus consecuencias, Fromm, destacando que "el hombre es **primariamente** un ser social" -lo que respondía plenamente a su opción por Marx-, presentaba en estos términos el enfoque de su concepción antropológica, claramente contrapuesta a la de Freud:

> "Consideramos la naturaleza humana como condicionada por la historia, sin olvidar, empero, el significado de los factores biológicos y sin creer que la cuestión pueda formularse correctamente como un oposición entre elementos culturales y biológicos"[43].

---

39 Ib.,36 (I,225).

40 Ib.,322 (I,390). La expresión "impulsos sensitivos" es inadecuada. Fromm decía exactamente "instinctual drives" (en el original en inglés; en alemán:"instinkthaften Trieben").

41 "La relación del individuo con la sociedad, en la teoría de Freud, es en esencia de carácter estático: el individuo permanece virtualmente el mismo, y tan sólo sufre cambios en la medida en que la sociedad ejerce una mayor presión sobre sus impulsos naturales (obligándolo así a una mayor sublimación) o bien le concede mayor satisfacción (sacrificando de este modo la cultura)". (Ib.,33 (I,223)).

42 Cf. Ib.,32-34 y 317 (I,223-224 y 387). Fromm, ya insistía en cómo Freud, reduciendo los otros a "objetos", consideraba las relaciones humanas en términos de relaciones mercantiles -¡tomando a los individuos como medios!-, lo que se enmarcaba en una concepción de la naturaleza humana en la que se proyectaban los rasgos del hombre de la sociedad capitalista. Con esta apreciación, daba un paso más sobre la crítica que venía haciendo a la absolutización del complejo de Edipo, poniendo por consiguiente mayor énfasis en los límites que suponía para la teoría psicoanalítica el espíritu de la cultura ("espíritu burgués") en que Freud se hallaba inmerso (Cf.Ib.,31 (I,223)).

43 Ib.,316 (I,386). Si con este enfoque Fromm pretendía superar el psicologismo y biologicismo freudianos, igualmente subrayaba cómo por otra parte había que criticar también el reduccionismo sociologista -que, como en el caso de Durkheim y su escuela, "tendía a eliminar explícitamente los problemas psicológicos de la sociología"-, y las teorías conductistas -que compartían con el anterior el supuesto de la naturaleza humana como **tábula rasa** total y pasivamente sujeta al modelamiento cultural. (Cf.Ib.,36-37 (I,225-226)). Igualmente, el

Para completar el cuadro de las diferencias hay que tener en cuenta otros dos puntos señalados por Fromm, muy indicativos acerca de la mentalidad pesimista de Freud. Este -decía Fromm- sostenía exclusivamente una "psicología de la escasez", basada en una noción de placer limitada a la satisfacción de índole libidinal resultante de la eliminación de una tensión dolorosa; los fenómenos de "abundancia", como los sentimientos de amor y ternura o los actos libres (o espontáneos) no tenían cabida en su sistema[44]. En la misma onda, Fromm también criticaba la reducción de Freud de cualesquiera motivos "ideales" a racionalización de algo "vil", como ocurre, por ejemplo, al explicar el sentimiento de justicia solamente como resultado de la envidia original del niño hacia quien tiene más que él. Por su parte, Fromm propugnaba muy significativamente que, una vez desvelado lo que en los casos concretos hay de racionalización cuando se apela a dichos ideales, se atendiera a lo que en ellos hay de tendencias genuinas arraigadas en las condiciones de la vida humana. Eso permitiría, sin caer en planteamientos metafísicos idealistas, abordar "la motivación por los ideales, así como los problemas morales con ellos relacionados"[45]. Es interesante a este respecto ver cómo en un párrafo anterior, tan sugestivo como esclarecedor, Fromm delimitaba lo que sería el significado **real** de determinados conceptos para un carácter masoquista y su significado como expresión de ideales y actitudes morales más allá de su utilización racionalizadora:

> "Para el carácter masoquista, por ejemplo, el amor posee el significado de dependencia simbólica y no de afirmación mutua y de unión sobre una base de igualdad; el sacrificio entraña extrema subordinación del yo individual a una entidad superior, y no la afirmación del yo espiritual y moral; la diferencia entre individuos significa un desnivel de poder y no la realización del yo fundada sobre la igualdad; la justicia indica que cada uno debe recibir lo que merece y no que el individuo posee títulos incondicionales para el ejercicio de los inalienables derechos que le son inherentes en tanto hombre, el coraje es la disposición a someterse y a soportar el sufrimiento, y no la afirmación suprema de la individualidad en lucha contra el poder. Aun cuando usen la misma palabra, dos personas dotadas de distinta personalidad, cuando hablan, por ejemplo, sobre el amor se refieren en realidad a significados completamente diferentes que varían según sus respectivas estructuras caracterológicas. Mucha confusión intelectual podría ser evitada, en efecto, si se hiciera un correcto análisis psicológico de tales conceptos, puesto que todo intento de clasificación meramente lógica está destinado necesariamente al fracaso"[46].

---

planteamiento de Fromm, tanto acerca de la génesis histórica de la naturaleza humana, como sobre la base humana de las realizaciones culturales, se distanciaba del economicismo "pseudomarxista" así como del idealismo que encerraba el punto de vista weberiano (Cf.Ib.,322-323 (I,390)).

44 Cf. Ib.,321-322 (I,389). La noción de "productividad", anticipada en El miedo a la libertad en la de "espontaneidad", constituirá el centro de la "psicología de la abundancia" frommiana, entrevista ya no como mera negación de la "escasez", sino como dialécticamente complementaria respecto a ella, pues atendería a lo que excede el mínimo necesario que **tiene que** ser satisfecho. De nuevo resonaba aquí, en lo relativo a la "psicología de la abundancia", la concepción marxiana del "**reino de libertad** sobre la base del **reino de la necesidad**".

45 Ib.,321 (I,389).

46 Ib.,305 (I,380).

El análisis, por tanto, era concebido como instrumento decisivo de discernimiento al servicio de un pensamiento cuya intencionalidad ético-utópica -bien patente en esa expresión negativa de la concepción frommiana del amor, el sacrificio, la relación igualdad-diferencia, la justicia y el coraje- le situaba en las antípodas del pesimismo antropológico, del relativismo moral y del reduccionismo metodológico presentes en Freud. Así, justamente, el abandono de la teoría de la libido, la clave de bóveda del sistema freudiano, era el paso **necesario** que Fromm había de dar para desplegar coherentemente y sin trabas todo lo que en su anterior etapa de "freudiano" ortodoxo quedaba aún en esbozo, como líneas de fuerza que, para articularse en un pensamiento propio, topaban continuamente con los límites del freudismo, hasta que su fuerza incontenible rompiera al fin el estrecho marco que éstos suponían. La ruptura con la ortodoxia psicoanalítica abría paso, pues, a la plena explicitación de las tendencias ya presentes en toda la fase precedente a El miedo a la libertad, de manera que a partir de esa obra crucial Fromm iba a lanzarse sin reparos a la profundización de su concepción antropológica y de su reflexión ética -indisolublemente unidas desde el principio-, y en definitiva a la articulación de un pensamiento fuertemente marcado por el decidido empeño en la rehabilitación de la utopía precisamente en la época de su crisis. Y todo ello teniendo como mediación indispensable -igual que antes al trabajar en la síntesis freudomarxista- la teoría del "carácter social", resultante de la traslación a una nueva órbita, centrada en la relacionalidad humana, de la antigua teorización sobre la "estructura libidinal de la sociedad", cuyo armazón, sin embargo, seguía siendo plenamente válido para Fromm, en la reformulación de la misma una vez desechada la teoría de la libido.

4.3. LOS DIFERENTES PLANOS DE "EL MIEDO A LA LIBERTAD". EL CAMINO DE FROMM HACIA LA REHABILITACION DE LA UTOPIA Y HACIA SU AUTODEFINICION COMO "HUMANISTA RADICAL"

Como se ha sugerido al final del apartado anterior, la ruptura de Fromm con la ortodoxia freudiana llevaba consigo otros cambios que, si bien no implicaban una brecha en su trayectoria, sí suponían al menos un notable cambio de tono, aunque sólo fuera por la preeminencia que en El miedo a la libertad adquirían ciertas temáticas que antes no afloraban con la misma fuerza, por más que ciertamente estuvieran germinalmente presentes. Así se evidenciaba en los dos planos en que se desenvolvía dicha obra, planos que se entrecruzaban e iluminaban mutuamente gracias al papel mediador de la teoría del "carácter social". Precisamente la novedad que ello implicaba, aunque no de extrañar dada la continuidad de fondo en la evolución de Fromm, era lo que, más allá de las abiertas diferencias respecto a Freud, le separaría definitivamente de Horkheimer y los otros; al fin y al cabo las discrepancias en torno al freudismo eran expresión de otras diferencias más hondas.

En El miedo a la libertad, el discurso frommiano discurría en primer lugar en un plan que cabe llamar **histórico-crítico**. A ese nivel el objetivo era desvelar las raíces de la profunda crisis en que el fascismo había sumido a la sociedad occidental, y más concretamente esclarecer las causas del surgimiento y expansión del totalitarismo nazi, a la vista del desarrollo capitalista de Occidente desde la época de la Reforma hasta el siglo XX, y de cuya irracionalidad el autoritarismo extremo del nazismo era el punto culminante. Emprendiendo el análisis con el enfoque sociopsicológico que le era propio, que tenía en la noción de **carácter social** la categoría fundamental para dar cuenta de los procesos sociohistóricos desde "la interrelación existente entre los factores

socioeconómicos, psicológicos e ideológicos"[47], en él se daban cita todos los desarrollos anteriores de Fromm sobre el problema del autoritarismo. El estudio presentaba, por tanto, todos los rasgos del criticismo "frankfurtiano" que Fromm había compartido:interdisciplinariedad, visión totalizante de la realidad social desde la perspectiva dialéctica del "marxismo hegelianizado", perspectiva sociohistórica al abordar los problemas actuales, conexión con la tradición sociológica alemana, fuerte presencia de la herencia del idealismo y, corroborándolo, una acentuada mirada ética por la que el análisis crítico devenía **denuncia** de la negatividad existente. Crítica y denuncia que de los fascismos de la vieja Europa pasaba a aplicarse también a la emergente "sociedad de masas" que se vislumbraba, desde la atalaya norteamericana, como amenaza de un nuevo autoritarismo escondido tras el conformismo compulsivo de las sociedades democráticas.

El segundo plano en que se movía El miedo a la libertad lo constituía el discurso sobre la condición "existencial" del hombre; era el nivel de la **reflexión filosófico-antropológica**, encaminada a la tematización de la concepción del hombre en que se sustentaba la misma teoría del "carácter social". Se trataba de explicitar la antropología en que se basa dicha noción y cuyo centro de gravedad no podía ser sino la interrelación dialéctica individuo-sociedad como constitutiva de lo humano como tal. Fromm daba cauce así a su tendencia anterior a explicitar la antropología subyacente a la **teoría crítica**, y entraba de lleno en la construcción de la teoría antropológica a la que, por la misma mediación sociopsicológica, se remitían los análisis del plano histórico-crítico de su obra:

> "Al analizar la Reforma y el fascismo -decía programáticamente al final del primer capítulo-, nos ocuparemos del modo de interacción que existe entre los factores económicos, psicológicos e ideológicos y se discutirán las conclusiones generales a que se puede llegar con respecto a tal interacción. Esta discusión se hallará siempre enfocada hacia el tema central del libro: el hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en "individuo", tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y el trabajo creador o bien de buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su **yo** individual"[48].

Al seguir enmarcada la psicología social de Fromm en el materialismo histórico como concepción global, la visión antropológica mediada desde ella era de clara impronta marxista, e incluso ahora más que antes, ya que la **relacionalidad** que había desplazado a la libido como factor determinante de la dinámica psíquica posibilitaba una mejor comprensión del hombre en su existencia **social**. El concepto de **naturaleza humana**, que Fromm comenzaba a replantear para liberarlo del lastre biologicista, por un lado, y del "metafísico", por otro, iba a convertirse en la categoría antropológica clave para ensamblar teoría de la sociedad y concepción de la historia en la reflexión filosófica sobre el hombre. Esta no sólo quería suministrar la apoyatura antropológica de la primera, sino que además, recogiendo el pasado como "antropogénesis" y señalando al futuro desde el poder-ser del hombre,

---

47 Ib.,303 (I,379).

48 Ib.,45 (I,230).

incorporaba la dimensión histórica de lo humano y emplazaba a la misma teoría de la sociedad en la tensión presente-futuro, con lo que lleva de apertura a lo aún no realizado. La reflexión antropológica, en su ir y venir entre el ser y el poder-ser del hombre, abría el ámbito del deber-ser, evidenciando la perspectiva ética de una teoría de la sociedad que quería ser crítica. En definitiva, en referencia a una determinada concepción del hombre, en la que desde la dialéctica entre ser y poder-ser quedara apuntado el deber-ser del hombre, era como Fromm podía valorar la situación existente como negativa, y como podía fundamentar la opción política por su superación como opción ética; y como también en referencia a ella podía establecer criterios de valoración de las trayectorias individuales y considerar la autorrealización personal como tarea moral. En consecuencia, la intersección de los dos planos de El miedo a la libertad era tal que los análisis sociohistóricos adquirían pleno sentido a la luz de la reflexión antropológica y desde la postura ética que en ella se cimentaba, y,al cabo, desde la **utopía antropológica** que, como ideal de hombre y sociedad, se generaba a partir de una antropología elaborada desde una radical preocupación moral por el hombre y de una ética apoyada en un conocimiento profundo y comprehensivo de la compleja realidad humana. La voluntad de explicitar esa **utopía antropológica**, acentuando su función de instancia crítica de la realidad dada y de ideal inspirador de la praxis tanto individual como colectiva, era la definitiva novedad de El miedo a la libertad. En continuidad con la "utopía sociopsicológica" que Fromm había ido formulando en los años anteriores al hilo de la crítica, ahora daba un decidido salto hacia adelante en el sentido de reforzar la vertiente utópico-positiva de su pensamiento. Ciertamente, la recusación de la teoría libidinal y el consiguiente desarrollo de un pensamiento antropológico propio contribuían decisivamente a ese reforzamiento, pero viendo las cosas desde atrás igualmente puede afirmarse que el paulatino alejamiento de la ortodoxia freudiana, hasta la ruptura, y todo lo que ésta arrastraba consigo, como esa misma preeminencia de la temática antropológica, se veían impulsados por una intención utópica que, insatisfecha con la consideración de la utopía como mera cara oculta implícita en la crítica, promovía la superación de aquellos obstáculos que impedían la expresión positiva de lo utópico.

Al insistir en la vinculación que se daba entre crítica a Freud, mayor relevancia de la reflexión filosófica-antropológica y reforzamiento expreso de lo utópico, se está señalando con ello a los motivos de fondo que, tras las discrepancias respecto al freudismo, provocaron el definitivo distanciamiento entre Fromm, por una parte, y Horkheimer con sus más allegados, por otra. Estos miraban con recelo la elaboración antropológica frommiana y, a diferencia de lo que ocurrió antes, adoptaron una actitud de rechazo hacia su planteamiento utópico, de manera que por ahí iban las diferencias más hondas, que entonces se proyectaron en las respectivas apreciaciones sobre Freud y que después cuajarían en orientaciones muy dispares. Ya era sintomático que a la revalorización de Freud como pensador "revolucionario" siguiera, de forma particularmente notoria en Horkheimer, un progresivo despegue respecto del marxismo, mientras que Fromm, al criticar el conservadurismo freudiano, se afirmaba en su marxismo, lo cual, dada su interpretación humanista de Marx, se correspondía totalmente con el lugar prioritario que ganaba la explicitación de lo utópico en su pensamiento a partir de 1941.

Anticipando cuestiones que irán aflorando posteriormente, se puede decir que lo nuclear de la divergencia se cifraba -como las respectivas evoluciones ulteriores acabarían mostrando- en el antagonismo en cuanto a la **relación teoría-praxis**. Por lo que a Fromm se refiere, El miedo a la libertad estaba

escrito desde luego con la inveterada pretensión de articular teoría y praxis[49], la cual se enmarcaba en un modo de pensar dialéctico de neta filiación marxista y que no sintonizaría en absoluto con la reconversión que sufriría la **teoría crítica** en la "Escuela de Frankfurt" de la postguerra, hacia una **dialéctica negativa** bajo la rotunda hegemonía del principio de **no-identidad.** Indudablemente, la disensión en torno a esta cuestión crucial, que sería lo últimamente determinante del discurrir por derroteros divergentes, por más que subsistieran puntos de coincidencia, no era ajena a la notable diferencia entre ellos, y no sólo a nivel teórico, sino también en cuanto a actitudes o talantes a la hora de afrontar la situación y curso de las sociedades industrializadas de Occidente sobre las que recayó la atención tanto de Fromm como de sus ex-colegas desde comienzos de los años cuarenta.[50]

A diferencia de la posición que entrañaba una **absolutización** de la primacía de la teoría -que tanto respondía al supuesto (que la misma teoría autoverificaba) de que la praxis transformadora era **totalmente** inviable dentro del sistema (Horkheimer y Adorno), como podía justificar desde sí misma una praxis radical, pero totalmente voluntarista e ingenua en cuanto se "fundaba" en el vacío de la pura exterioridad al sistema (Marcuse)-, la de Fromm implicaba un decantarse sin vacilaciones por la urgencia, necesidad y posibilidad de una praxis transformadora de lo existente, impulsada por una teoría -aunque no sólo por ella- cuyo esclarecimiento de la realidad sería parte esencial de su función de fundamentación. Tal objetivo de fundamentar la praxis - esto es, **de dar razón de** su por qué, para qué, en qué condiciones y sobre qué bases-, es el que a fin de cuentas regía El miedo a la libertad. En ese esfuerzo de fundamentación, en último término de búsqueda del **sentido,** se iba a jugar en definitiva el ser o no ser del pensamiento utópico de Fromm, que justamente por mor de la praxis se veía impelido a ir más allá de la crítica -lo que ya hacía en su "etapa de Frankfurt"-, adentrándose a pesar de los riesgos en el terrero de la propuesta.

Confrontado, pues, con aquella concepción de la teoría que a la vez que acentuaba hasta el extremo su primacía, la restringía a la función negativa de señalar y desvelar las contradicciones, más sin apuntar de ningún modo a una vía para su superación, Fromm, con una concepción diríase que más humilde y más abierta -que ni la absolutizaba en su primacía, ni la reducía a la sola función negativa-, y también más consecuentemente dialéctica, hacía posible

---

49 Ilustrativa de dicha pretensión era la siguiente declaración de Fromm en el prólogo de su obra: "Si bien este libro constituye un diagnóstico más que un pronóstico, un análisis más que una solución, sus resultados no carecen de importancia para nuestra acción futura, puesto que la comprensión de las causas que llevan al abandono de la libertad por parte del fascismo constituye un premisa de toda acción que se proponga la victoria sobre las fuerzas totalitarias mismas".(Ib.,22 (I,218)).

50 Horkheimer y Adorno, tras un período de intensa colaboración, escribieron juntos Dialektik der Anfklärung (1944), que fue publicada por primera vez en Amsterdam en 1947 (trad.cast. Dialéctica del Iluminismo,Ed. Sur, Buenos Aires, 1971). Esta obra suponía la puesta en escena de la **teoría crítica** ya "reconvertida". Horkheimer y Adorno emprendían la crítica de la cultura occidental, a la vista de la experiencia del fascismo, que evidenciaba, no ya el fracaso, sino la otra cara del proceso de "ilustración" que la caracterizaba desde sus inicios: la cara de la lógica de dominio inherente a la civilización científico-técnica -y no sólo al capitalismo como tal- promovida por la razón instrumental.

Si el fascismo se convertiría para los "frankfurtianos" -incluido Fromm- en el punto de referencia negativo (la anti-utopía radical) desde el que enjuiciar la historia de Occidente, puede decirse que las diferencias también habrían de notarse en el modo como operarían desde él. El negativismo de los sostenedores de la **teoría crítica** "reconvertida" vendría en gran parte condicionado por los efectos de la fijación **unilateral** a ese punto de referencia, que llevaría a una condena en bloque, sin posibilidad de remisión de las sociedades industrializadas tras la II Guerra Mundial. La posición de Fromm, aun vinculada siempre a ese punto de referencia, sería más matizada, pues el no atenerse **exclusivamente** a él le permitiría discernir vestigios de racionalidad, de esperanza, de posibilidades de cambio... en medio de la negatividad de lo dado. (Cf.Infra).

la reafirmación de lo utópico en el sentido positivo que quedaría autovedado para la dialéctica negativa. Sobre las consecuencias de esa autolimitación no resulta aventurado afirmar que Fromm en cierto modo las entrevió, negándose por su parte a transitar por el sendero de una **teoría crítica** anclada exclusivamente en la negación y cuyo final sería o la parálisis y la resignación, por un lado, o el radicalismo nihilista, por otro[51]. Puede verse, por tanto, el planteamiento dialéctico frommiano como el intento de alumbrar y mantener una alternativa frente a una postura que en cualquiera de sus variantes iba a acabar eludiendo la tensión propia de toda perspectiva dialéctica; una postura que, con la exclusión de toda posibilidad de mediación, al aislar y absolutizar los términos de las contradicciones existentes por la enfatización de la no-identidad, se vería abocada al callejón sin salida de la imposibilidad de torcer el curso de lo negativo o, en el caso de Marcuse, a postular gratuitamente "el final de la utopía"[52], pensando que puede lograrse saltando desde la escisión y negatividad total del sistema hasta la nueva identidad de una sociedad reconciliada. Por el contrario, la articulación teoría-praxis intentada por Fromm desde El miedo a la libertad presentaba todos los ingredientes para que la misma recuperación de lo utópico positivo redundara en la búsqueda de una salida efectiva -es decir, adecuadamente mediada- a la situación de crisis de la sociedad occidental. Una de la claves estaba en que, para él, la transformación era posible en tanto que no se trataba en absoluto de una "sociedad cerrada" -términos que utilizaría Marcuse-, por lo que la teoría tenía que asumir la tarea de mostrar las posibilidades de cambio que anidaban en las fisuras del sistema. Ello suponía descubrir "signos de esperanza"[53] en el seno mismo de la realidad, lo que alentaría tanto la praxis transformadora como la misma teoría que buscaría fundamentar su necesidad, posibilidad y sentido. Adentrándose en esa tarea Fromm acabaría en claro antagonismo con la "Escuela de Frankfurt" a la que estuvo tan profundamente vinculado.

No obstante, hay que subrayar por último que, de suyo, Fromm permanecía "fiel" al programa que encontró en el Instituto de Investigación Social cuando se incorporó a él: la teoría como ilustración de la praxis, interdisciplinariedad, revitalización del marxismo en la línea del humanismo marxiano... Si la década de los cuarenta la inició bajo el signo de la ruptura con la ortodoxia psicoanalítica y el cambio de acento que ella le supuso y le permitió, esto no le hubiera acarreado la separación del Instituto si los demás miembros que quedaron en su núcleo central -y, sobre todo Horkheimer- no hubieran cambiado como tan radicalmente lo hicieron al absolutizar la primacía de la teoría en menoscabo de la praxis, al acentuar su carácter especulativo alejándola del enfoque interdiciplinario, al relegar el marxismo por parte de una **teoría crítica** sustancialmente distinta en su orientación y contenido a la que se intentó desarrollar en los años treinta. Por lo mismo, en contraposición al creciente pesimismo sobre todo de Horkheimer y Adorno -en Marcuse quedaría encubierto por su radicalismo-, Fromm pretenderá mantener viva la llama de la esperanza; y si en los escritos de aquéllos no quedará rastro del tono exhortativo de la primera época de la **teoría crítica**, éste, en cambio, lo mantendrá a lo largo de su obra en la misma medida en que recupera **abiertamente** la utopía de la mano de la ética y sobre la base de una concepción del hombre y la sociedad que traspasa los límites autoimpuestos

---

51 Véase, por ejemplo, la crítica de Fromm a Marcuse en ese sentido en RE,20,n.3 (IV,267,n.2).

52 Basta remitirse a H. MARCUSE: El final de la utopía, Ed. Ariel, Barcelona,1968.

53 Cf. Escape from Freedom, Prólogo de Fromm a la edición de Avon-Books, 1965,p.XIII.

por la **dialéctica negativa.**

Sólo queda finalmente hacer notar que, si El miedo a la libertad suponía el punto de inflexión a partir del cual se iniciaba una nueva etapa en la trayectoria de Fromm, a partir de esa obra iba a darse por su parte un interesante proceso de reformulación de las **coordenadas básicas** de su pensamiento. De manera análoga a como en su juventud la ruptura con la fe judía le supuso la apertura necesaria para adherirse a la teoría freudiana y poner en marcha su proyecto de síntesis freudomarxista, ahora, poco más de una década después, la ruptura con la ortodoxia psicoanalítica constituía un nuevo punto de arranque para continuar avanzando hacia la configuración de su propia síntesis, de un complejo edificio teórico cuyas líneas maestras quedaron esbozadas en 1941. Cabe destacar, no obstante, que entonces aun faltaban por explicitar algunas cuestiones que serían decisivas en la articulación definitiva de sus planteamientos. A este respecto se pueden señalar dos momentos de singular relieve en el itinerario posterior a esa fecha.

El primero de ellos lo encontraremos sólo unos años más tarde, en 1946 cuando Fromm publique Etica y Psicoanálisis, en cuyas páginas dará un paso más en cuanto a perfilar su posición, extrayendo las consecuencias de lo que en El miedo a la libertad estaba implícito. Ese paso consistirá en la expresa autoubicación de Fromm en lo que denominará la **tradición humanista,** paso relevante entre otras cosas por la repercusión en su interpretación del marxismo. Si Fromm se había decantado claramente desde el principio por un marxismo humanista, con enorme coherencia por su parte evolucionaría pronto hacia la adopción de lo que después llamaría **humanismo radical,** como concepción global en la que se integraría el marxismo. Esclareciendo, pues, el punto de vista humanista que encontró en Marx, como igualmente el suyo propio desde el que accedió a él, Fromm hallará en su autodefinición de humanista la horma más adecuada para su intencionalidad ético-utópica. Si su **humanismo radical** tendrá siempre en el pensamiento de Marx uno de sus puntales, a la vez, en la medida en que vaya más allá de Marx, insertándolo en una perspectiva más amplia, implicará también un principio de valoración e incluso de relativización que impedirá la sacralización de la obra marxiana. Haciendo, pues, del humanismo la concepción global que marcará el tono de su pensamiento utópico, Fromm considerará válido a Marx por humanista, como igualmente sostendrá que el humanismo en la actualidad tendrá vigencia en tanto pase por Marx, aunque sin agotarse en él o reducirse a él. Será además desde ese humanismo como concepción global, en la que quede asumido críticamente al marxismo, desde donde Fromm lleve a cabo la "relectura" de Freud que le llevará a propugnar sin ambages la "revisión" del psicoanálisis, que de esa forma permanecerá como otro de los puntales de su pensamiento.

Sin embargo, todo ese proceso de reestructuración de sus propias coordenadas, llevado a cabo por Fromm en constante coherencia consigo mismo, no se limitaría a la reasunción de Marx en el marco del humanismo y a la revisión del psicoanálisis una vez liberado de la ortodoxia freudiana. Puede decirse que las "relecturas" frommianas se prolongarán hasta 1966, año en que aparecerá Y seréis como dioses, el otro momento significativo al que se aludía antes. Con criterios hermenéuticos consonantes con el **humanismo radical,** Fromm emprenderá en esa obra -un texto fundamental para penetrar en la entraña de su pensamiento y calibrar la verdadera dimensión y alcance de su propuesta utópica- una interpretación de la **tradición judía** desde la que podrá asumir **expresamente** lo que estime su herencia para el presente. Con ello no sólo va a ahondar Fromm en sus propias raíces, sacándoles plenamente a la luz, sino también en una "filosofía de la religión" que, tenuemente insinuada en El miedo a la libertad, empezó a despuntar con fuerza desde Etica y Psicoanálisis. Claramente distante de la posición freudiana al respecto y dejando atrás los puntos de vista de Marx en ese terreno, la "filosofía de la religión"

de Fromm, íntimamente conectada a su antropología y su ética, se revelará como un núcleo temático crucial en el entramado de su pensamiento utópico.

A lo largo de nuestro trabajo, veremos, pues, cómo quedan establecidas estas **coordenadas básicas** del pensamiento de Fromm en ese proceso de reestructuración que se ve impulsado a partir de la ruptura con la ortodoxia psicoanalítica y en virtud del cual asume la herencia recibida desde distintos frentes de cara a **articular su pensamiento crítico-utópico.** No obstante, planteándose éste en todo momento como intento de respuesta humanista a la crisis que embarga al hombre y la sociedad contemporáneos, es obligado pasar antes por el "diagnóstico" frommiano de esa crisis en la que en definitiva se juega el futuro de la humanidad.

Segunda Parte

CRITICA Y UTOPIA EN UN TIEMPO DE CRISIS

CAPITULO 5

EL «DIAGNOSTICO» DE FROMM SOBRE LA CRISIS CONTEMPORANEA

5. EL «DIAGNOSTICO» DE FROMM SOBRE LA CRISIS CONTEMPORANEA

5.1. LA CRISIS ACTUAL Y SUS ANTECEDENTES

5.1.1. La derrota de la razón: de la I Guerra Mundial a la barbarie nazi.

5.1.2. Relectura de la historia desde la crisis: la dialéctica de la particularidad.

5.1.3. Aproximación dialéctica a la historia occidental: Desde el protocapitalismo y la Reforma protestante hasta el capitalismo monopolista y el totalitarismo nazi.

5.2. IRRACIONALISMO Y ALIENACION EN LA SOCIEDAD DEL CAPITALISMO TECNOCRATICO

5.2.1. El "éxito" del capitalismo en el siglo XX.

5.2.2. Irracionalidad del sistema y alienación de los individuos. La disolución de la individualidad y la pérdida del sentido como preocupaciones básicas de Fromm.

5.3. LOS FRUSTRADOS INTENTOS DE SUPERACION DEL CAPITALISMO

5.3.1. La esperanza fallida de la revolución.

5.3.2. La insuficiencia del reformismo socialdemócrata.

5.4. LA SUPERVIVENCIA AMENAZADA EN UN MUNDO TAN UNIFICADO COMO ESCINDIDO

5.4.1. El conflicto entre bloques y la carrera de armamentos.

5.4.2. El abismo creciente entre países ricos y países pobres. La planetarización de la crisis.

5.4.3. La ceguera del mundo desarrollado.

CAPITULO 5

EL «DIAGNOSTICO» DE FROMM SOBRE LA CRISIS CONTEMPORANEA

5.1. LA CRISIS ACTUAL Y SUS ANTECEDENTES

El tema de **la crisis de nuestro tiempo** recorre machaconamente todos los escritos de Fromm desde los años cuarenta. En él se condensa su "diagnóstico" de la sociedad y la cultura occidentales, sumidas, a su juicio, desde el despuntar de nuestro siglo, en una crisis sin precedentes que no hace sino mostrar el fracaso de su modelo civilizatorio. Con el agravante, además, de que, con la imposición hegemónica de dicho modelo, Occidente ha "exportado" su propia crisis, arrastrando consigo a toda la humanidad. Al final, será ésta, y no sólo la cultura occidental, la que se encuentre amenazada en un mundo tan complejo como unificado.

¿Por qué ese fracaso? ¿En qué se manifiesta? ¿Cuáles son sus causas y sus consecuencias? ¿Por qué la obstinación en aferrarse a una trayectoria que sume a nuestro mundo cada vez más en un callejón sin salida? Para dar cuenta de la postura de Fromm respecto a estas cuestiones vamos a seguir un enfoque diacrónico, sugerido por su misma perspectiva histórica al abordar los problemas contemporáneos, haciendo hincapié en aquéllos que son para él objeto de especial preocupación. Vamos a ir, pues, tras los pasos de Fromm en su seguimiento de lo que él califica como **proceso de irracionalidad y deshumanización crecientes**, ya que, en su perspectiva, ésa es la dirección en que ha ido evolucionando la sociedad contemporánea, o más exactamente, el capitalismo occidental, hasta hacer desembocar al mundo actual en una situación de encrucijada que exige sin demora afrontar la necesidad de un cambio radical de un sistema cuya dinámica escapa cada vez más al control del hombre, volviéndose contra él.

5.1.1. La derrota de la razón: de la I Guerra Mundial a la barbarie nazi.

Impresionado, primero, por todo lo ocurrido en torno a la I Guerra Mundial y preocupado, después, por el ritmo acelerado con que la sociedad alemana se escoraba hacia el autoritarismo, Fromm había hecho del problema de la irracionalidad del comportamiento humano, individual y colectivo, su caballo de batalla desde sus años de juventud. Su objetivo no fue sólo explicar el porqué del comportamiento que veía en su entorno, sino contribuir a frenar una irracionalidad social que iba en aumento. Hemos visto cómo Fromm encontró en la **síntesis freudomarxista** el camino más idóneo para desentrañar sus causas, siendo la aproximación de Marx y Freud, y el consiguiente proyecto de una **psicología social analítica**, su aportación a la **teoría crítica** que se gestaba en el Instituto de Investigación Social. Todos sus componentes albergaron la esperanza de que la revitalización del marxismo llevada a cabo por dicha teoría repercutiera no sólo en una mejor elucidación teórica de los fenómenos sociopolíticos de aquellos años, sino también -y en la medida en que la teoría había de promover una mayor toma de conciencia- en un cambio efectivo del curso de los acontecimientos. Al comienzo de los años treinta, también Fromm creyó en la posibilidad de que la clase obrera asumiera una praxis que hiciera

frente a la situación y frenara la dinámica de irracionalidad en que se hallaba sumida la sociedad alemana. En poco tiempo tal posibilidad acabó esfumándose por completo y las esperanzas revolucionarias quedaron totalmente frustradas. La irracionalidad que tanto preocupaba a Fromm no hizo sino incrementarse a lo largo de la década, y lo que en sus inicios era una amenaza sólo entrevista por algunos, al final se vería trágicamente cumplida con el avance imparable del totalitarismo nazi.

El fascismo -fenómeno que no era exclusivo de la Alemania hitleriana, aunque alcanzara en ella su más brutal expresión- aparecía como el punto culminante de la irracionalidad a que podía llegar el comportamiento humano. Que ello ocurriera en la "civilizada" Europa y a la altura del siglo XX obligaba a afrontar la victoria de las fuerzas totalitarias como señal inequívoca de una **profunda crisis de la cultura occidental.** Tal era la convicción de Fromm al abordar el análisis del fascismo en El miedo a la libertad. El fascismo no podía reducirse a las dimensiones de un fenómeno accidental o meramente coyuntural. Por el contrario, era la manifestación de una crisis que afectaba a los cimientos mismos de nuestra civilización, que implicaba la quiebra de los presupuestos y principios de la Ilustración que habían guiado a Europa en los últimos siglos, cuestionando radicalmente la fe en un mundo sometido a la razón y en el hombre como ser esencialmente racional. La explosión de irracionalidad que suponía el fascismo ponía en peligro las más preciadas conquistas de la cultura moderna: La individualidad y la libertad del hombre[1].

Lo que subraya Fromm desde el principio es que tan grave amenaza ni procedía del exterior ni sobrevenía por circunstancias puramente azarosas como una mala jugada del destino; surgía desde dentro de la sociedad occidental, confrontándola con su propia realidad y su propia historia. A esto apunta su análisis al mostrar cómo el nazismo, surgiendo y consolidándose como consecuencia del efecto de determinadas condiciones socioeconómicas y políticas sobre la "base humana" en que habría de sustentarse, es el resultado extremo de ciertas contradicciones incubadas, y al final agudizadas, a lo largo de la historia moderna, generadas en el proceso de evolución del sistema capitalista desde sus inicios hasta nuestros días. El estudio que hace Fromm del nazismo, desde una perspectiva fundamentalmente **sociopsicológica,** vienen así enmarcado en una **concepción dialéctica de la historia,** pues sólo un enfoque dialéctico puede captar la ambigüedad de su curso y el carácter contradictorio de las tendencias en conflicto que la atraviesan[2].

Es más, subyace al planteamiento de Fromm el presupuesto de que es precisamente la trágica experiencia del fascismo la que arroja una luz definitiva sobre la misma historia en la que él aparece como escandaloso punto final. Es esa luz la que abre el camino a una nueva visión dialéctica de la historia, dejando atrás el ingenuo optimismo de cuño racionalista totalmente contradicho por la barbarie nazi, la cual no dejaba ni rastro de lo que hasta entonces parecían conquistas irreversibles en la presunta marcha ascendente de la sociedad occidental. La negatividad de la irracionalidad fascista evidenciaba todo lo contrario, cuestionando radicalmente el sentido de un devenir histórico entendido hasta entonces como progreso hacia mayores cotas de libertad bajo la guía de la razón.

Es cierto que la historia moderna, arrancando desde el Renacimiento con la disolución del antiguo orden medieval, está transida toda ella por la tendencia hacia una progresiva liberación de "las cadenas económicas, políticas y

---

1 Cf. ML,21 (I,217).

2 Cf. Ib.,58 y 128(I,238 y 279).

espirituales que aprisionan a los hombres"[3]. Ello hace de la historia europea -y americana, añade Fromm- una **historia de libertad**, cuya dinámica emancipatoria gira en torno al proceso de "individuación creciente" que tiene lugar impulsado por la conquista de nuevas formas de libertad (económica, política, religiosa), bajo el empuje de una razón que cada vez se reconoce más a sí misma como razón autónoma y secularizada. Pero si, efectivamente, esta tendencia se halla presente en toda la historia moderna, no es la única que define su trayectoria. Fromm insiste en que de ésta también forma parte la **tendencia hacia nuevas formas de dominio**, hacia la negación de la libertad y la individualidad. Es la presencia simultánea de estas dos tendencias que se entrelazan de continuo lo que confiere al curso histórico del mundo occidental una **ambigüedad** que se acentúa cuanto mayores son las contradicciones que conlleva el antagonismo entre la dinámica emancipatoria y la dinámica de dominio[4].

La raíz del asunto está en que no se trata de dos procesos distintos, sino de un **mismo proceso**, que no puede reducirse a una sola de sus caras. Sin embargo, precisamente tal reduccionismo es el que pesaba sobre la autocomprensión histórica del mundo occidental, basada exclusivamente en la cara positiva del proceso, que, aislada de la otra, daba pie a una filosofía de la historia idealista, abstracta, y, además, legitimadora de la situación existente en cada momento. No podía ser de otro modo cuando tal situación era vista como resultado de una secuencia lineal de avances civilizatorios sin sombras ni contrapartidas que enturbiaran su imagen. Obviamente, de proceso tan inmaculado sólo cabía esperar un final feliz, o al menos un discurrir indefinido sin graves tropiezos. La consecución de los ideales cuajados en el Siglo de la Luces acerca de una humanidad que, con la fuerza de su razón, dominara cada vez más la naturaleza, poniéndola a su servicio, y fuera capaz de organizar racionalmente la convivencia social, eliminando toda fuente de dominio, parecía estar al alcance de la mano. Las siguientes palabras de Fromm recogen tales expectativas respecto al futuro, apuntando de paso uno de los motivos que viciaban tan desmesurada confianza:

> "La historia parecía probar que al hombre le era posible gobernarse por sí mismo, tomar sus propias decisiones y pensar y sentir como lo creyera conveniente. La plena expresión de las potencialidades del hombre parecía ser la meta a la que el desarrollo social se iba acercando rápidamente. Los principios del liberalismo económico, de la democracia política, de la autonomía religiosa y del individualismo en la vida personal, dieron expresión al anhelo de libertad y al mismo tiempo parecieron aproximar la humanidad a su plena realización. Una a una fueron quebradas las cadenas. El hombre había vencido la dominación de la naturaleza, adueñándose de ella; había sacudido la dominación de la Iglesia y del Estado absolutista. La **abolición de la dominación exterior** parecía ser una condición no sólo necesaria, sino también suficiente para alcanzar el objetivo acariciado: la libertad del individuo"[5].

Como no hay visión de la historia que no se apoye en una determinada concepción del hombre, al optimismo histórico subyacía un no menor optimismo

---

3 Cf. Ib., 25 (I,219).

4 Cf. Ib., 58-59; 146-147 (I,238-239; 288-289).

5 Ib., 25-26 (I,219). (Subrayado de Fromm).

antropológico. Juntos marcaban la tónica de la corriente dominante en el pensamiento europeo durante los siglos XVIII y XIX, sustentada sobre la base sociológica de una burguesía en ascenso que sólo tenía ojos para sus propios éxitos y no para ver el precio que se pagaba por ellos. Pasaba, pues, de largo ante las páginas negras de la historia, que quedaban como cara oculta que en el siglo XX aparecería tan súbita como brutalmente desembozada.

Nuestro siglo se inicia con un panorama ideológico presidido por ese complaciente optimismo decimonónico. Sólo contadas voces lo habían perturbado: Nietzsche, Marx y, más tarde, Freud -la tríada de la "sospecha"- señalaron desde distintas perspectivas el fondo de irracionalidad subyacente a los logros de la cultura occidental, denunciando su encubrimiento ideológico[6]. Habían perturbado, pero no eliminado la creencia en la marcha triunfante del progreso. Sin embargo, no habrían de transcurrir muchos años del siglo recién estrenado para que dicha creencia fuera puesta en jaque por la fuerza de los hechos. En 1914, la I Guerra Mundial constituyó un primer golpe decisivo contra ella. Fromm la considera como el **primer hito de la crisis contemporánea**; a su juicio, con ella no sólo se vio cuestionado el avance hacia la "sociedad racional" que imaginó la Ilustración, sino que supuso el comienzo de un proceso de brutalización y deshumanización crecientes de consecuencias entonces insospechadas. La cultura occidental, tras una contienda en la que "de repente -llega a decir Fromm- la razón parecía haber abandonado Europa"[7], salió de ella dañada en sus raíces. La violación de los principios morales que parecían seguros denotaba el fracaso de la **tradición humanista** desde la que la cultura occidental había perfilado su sentido y alentado su tendencia emancipatoria[8].

No obstante, finalizada la guerra, en los mismos países que la padecieron se impuso de momento la opinión mayoritaria de que se abría un nuevo período, en el que se reanudaría la trayectoria de progreso que había sido interrumpida por aquel desgraciado trance coyuntural. Retornaba así el optimismo que, pasando por alto las implicaciones y consecuencias de lo ocurrido, tanto se difundió a la derecha como a la izquierda del espectro político[9]. Por una parte, los sectores en alza de la burguesía repusieron su confianza en las virtualidades del sistema capitalista y, desde la ideología liberal dominante, las crisis económicas y sus secuelas -algo innegable- pasaron a considerarse como meros accidentes, como crisis de crecimiento que se presentaban con cierta regularidad. Tal confianza en el sistema quedaría en entredicho por la magnitud de la **crisis de 1929**, otro hito importante en la marcha de los acontecimientos de nuestro siglo, en el que -al decir de Fromm- se hizo patente el fracaso del capitalismo para dar respuesta al problema del paro y de la miseria de la mayoría de la población. Naturalmente, desde el optimismo burgués-liberal no se extrajo esa conclusión, ya que incapacitaba incluso para percibir las peligrosas consecuencias de la crisis en el viejo continente, las cuales habrían de constituir el caldo de cultivo para la emergencia y expansión del fascismo. Por otra parte, la clase obrera encontró después de la guerra un fuerte motivo de esperanza que encendió su optimismo: el triunfo de la revolución soviética, que si bien fue inesperado, pasó a ser entendido como el primero de una serie de posibles éxitos revolucionarios en toda Europa. No fue este el caso, pero tampoco esta

---

6 Cf. Ib., 31 (I,222).

7 BCI, 153 (IX,143).

8 Cf. Ib., 150 (IX,141).

9 Cf. Ib., 154 ss. (IX,144 ss).

defraudación de las expectativas optimistas de la clase obrera hizo salir a los partidos marxistas de la esclerosis de sus respectivas ortodoxias. No sólo serían incapaces de articular una respuesta coherente frente al auge del fascismo, sino que tampoco afrontaron la herida que arrastraba la izquierda desde 1914. El entreguismo de los partidos socialistas, apoyando la política belicista de sus respectivos Gobiernos nacionales, abandonando por consiguiente todo planteamiento internacionalista y los objetivos de una transformación radical del sistema capitalista, significó -ésta será la opinión de Fromm- un "fracaso completo del movimiento socialista"[10]. En definitiva, también éste, hipotecado de distintas formas por el capitalismo y habiendo perdido el **pathos** ético-utópico de su primera fase, estaba inmerso de lleno en el proceso de crisis que afectaba a la sociedad occidental en su conjunto.

Por un lado y por otro no se detectó a tiempo la amenaza totalitaria, infravalorando en concreto las posibilidades del fascismo. Ante la mirada retrospectiva de Fromm, éstas no vendrían dadas sólo por la difícil situación social -con sus repercusiones sociopsicológicas- generada por la crisis económica de 1929-1933 -para el caso de Alemania-. A su juicio, la ola de brutalización y barbarie que supuso la primera guerra europea ya dejó la puerta abierta a la involución fascista posterior. El hecho mismo de que se consintiera que millones de hombres perdieran la vida en una guerra no sólo irracionalmente iniciada, sino inutilmente prolongada, era síntoma evidente de una profunda indiferencia hacia la vida y de que en absoluto contaba para nada el principio capital de la razón ilustrada, el que constituía su más preciosa herencia, de considerar siempre **al individuo, a todo individuo, como fin.** La guerra y la insensibilidad frente a sus excesos dejó a la sociedad moralmente desarmada para hacer frente al totalitarismo y a su negación rotunda de la individualidad. Así, para Fromm, el apogeo de la barbarie nazi y el comienzo de la II Guerra Mundial vendrán a ser la consumación de la "derrota de la razón" que supuso años atrás la primera[11]. Era la derrota de la razón íntegramente humana, la razón moral, crítica y autónoma, soporte de la individualidad y baluarte de la lucha por la libertad. Su derrota significaba la hegemonía de la mera calculabilidad, de la inteligencia manipuladora, ciega para el problema del sentido y de los fines últimos, incapaz de atender a otros criterios que no fueran los de la ganancia económica, la rentabilidad inmediata y el buen funcionamiento del sistema. Bajo tal hegemonía, el individuo queda inerme y la sociedad indefensa ante el peligro totalitario, hasta el punto de ni siquiera percibirlo. De hecho, eso ocurrió. El fascismo cogió por sorpresa al mundo occidental, enfrascado en su autocomplaciente optimismo:

> "La guerra mundial fue considerada por muchos como la última guerra; su terminación, como la victoria definitiva de la libertad. Las democracias ya existentes parecieron adquirir nuevas fuerzas, y al mismo tiempo nuevas democracias surgieron para reemplazar a las viejas monarquías. Pero tan sólo habían transcurrido pocos años cuando nacieron otros sistemas que negaban todo aquello en que los hombres habían creído y cuyo logro costara tantos siglos de lucha. Porque la esencia de tales sistemas, que se apoderaron de una manera efectiva e integral de la vida social y personal

---

10 "Hagamos que prevalezca el hombre" (1960), en SDEE,103 (V,28). Sobre este punto, relativo a las consecuencias que supuso para el movimiento socialista la I Guerra Mundial, vuelve Fromm una y otra vez en sus escritos. Véase, por ejemplo, PSH,51 (V,67),donde insiste en cómo "la Primera Guerra Mundial marcó un cambio decisivo en la historia del socialismo", al señalar el colapso -con la consiguiente "quiebra moral"- de "dos de su finalidades más significativas: el internacionalismo y la paz".

11 Cf. MSF, 117 (VIII,217).

del hombre, era la sumisión de todos los individuos, excepto un puñado de ellos, a una autoridad sobre la cual no ejercían vigilancia alguna"[12]. "Cuando el fascismo llegó al poder -continúa Fromm más adelante- la mayoría de la gente se hallaba desprevenida tanto desde el punto de vista práctico como teórico. Era incapaz de creer que el hombre llegara a mostrar tamaña propensión al mal, un apetito tal de poder, semejante desprecio por los derechos de los débiles o parecido anhelo de sumisión"[13].

Consecuencia y señal de la derrota de la razón, el fascismo quebraba la imagen optimista e idealizada -racionalista- que el hombre y la sociedad occidentales se habían creado de sí mismos. Sería el espejo en que se reflejara su "otra cara", la de la irracionalidad y barbarie que no sólo ponían en peligro su presente, sino que cuestionaban toda su trayectoria pasada y desde ella también su futuro.

5.1.2. Relectura de la historia desde la crisis: la dialéctica de la particularidad.

Fromm aborda, pues, la crisis contemporánea a la vista de lo que significa el totalitarismo fascista, tomando a la vez como punto de referencia la Ilustración y su proyecto, el de una sociedad organizada y estructurada conforme a las exigencias de la razón crítica, autónoma y secularizada, impulsora de una dinámica de emancipación que tenía como criterio decisivo la libertad efectiva del individuo, condición para su autorrealización como sujeto racional. Justo cuando parecía que se estaba más cerca de los objetivos del proyecto ilustrado, el fascismo venía a ser su negación más rotunda. Siendo un producto de la misma sociedad que hasta entonces había basado su autocomprensión en dicho proyecto, cuestionaba aquélla radicalmente toda vez que evidenciaba el fracaso de éste. Ello planteaba de modo insoslayable la necesidad de una relectura de la historia misma de Occidente, cuya ambigüedad quedaba ahora patente, precisamente cuando el fascismo la resolvía decantándola de forma extrema hacia su lado negativo: con él, la tendencia emancipatoria resultaba totalmente engullida por la contraria. De dicha ambigüedad -que ya quedó apuntada páginas atrás- y de su aberrante resolución por el fascismo, el optimismo racionalista no podía decir ni palabra. Ella había quedado y quedaba fuera de su campo de visión. Solamente una nueva **aproximación dialéctico-materialista** a la historia podía hacerse cargo de ella y es, como anticipábamos, la que intenta Fromm, siendo obligado por nuestra parte el detenernos a considerarla, ya que es pieza fundamental para su "diagnóstico" de la crisis contemporánea.

A la hora de abordar tal proceso, Fromm hace converger en su propio enfoque lo que para él es herencia irrenunciable de la Ilustración, por una parte, y el materialismo histórico marxista, por otra. Fue mérito indiscutible de la razón ilustrada la comprensión de la historia en términos de emancipación progresiva, poniendo a la vez el criterio de ésta en la libertad del individuo. Pero quedaban fuera de su perspectiva las condiciones materiales concretas que tanto promovían como obstaculizaban los logros emancipatorios. Con este "olvido" -mantenido en toda la corriente idealista que conserva y transmite la herencia ilustrada-, la concepción resultante de la historia es unilateral y, en esa medida, falsa. Siendo el materialismo histórico de Marx la

---

12 ML, 26 (I,219-220).

13 ML,30 (I,222).

superación de esa radical insuficiencia de la visión idealista de la historia, Fromm lo asume **conservando siempre la individuación como clave de la emancipación.** De lo que se trata entonces es de ver cómo transcurre la "individuación creciente" que constituye la cara positiva de la historia moderna, pero abordando ésta teniendo en cuenta que ha sido la del desarrollo capitalista de Occidente. Es bajo una perspectiva histórico-materialista como se puede afrontar también su cara negativa, al permitir esclarecer el entrecruzamiento de la dinámica emancipatoria con su contraria como proceso dialéctico que tiene sus raíces en las contradicciones generadas por la misma evolución del capitalismo. En consecuencia, la crisis cultural que implica el fascismo es rastreada en su génesis por Fromm tomando como **hilo conductor** los avatares de la individualidad, pero siguiéndolos desde su relación con las concretas condiciones económicas, sociales y políticas en que se producen[14]. El proceso de individuación se inscribe en un decurso histórico condicionado -no unívocamente determinado- infraestructuralmente, pero de manera que él mismo incide sobre las mismas condiciones infraestructurales en que se apoya. Comprender el devenir en que se fragua la crisis del siglo XX exige, por tanto, atender a las contradicciones que lo surcan, en su doble aspecto estructural y psicológico. Tal es la pretensión del planteamiento dialéctico frommiano[15].

Con la individuación como clave de la emancipación y apoyándose en la interrelación dialéctica individuo-sociedad como presupuesto sociopsicológico -en último término antropológico- fundamental, Fromm quiere mostrar cómo la individualidad, emergiendo tras la superación del feudalismo y viéndose potenciada a lo largo del proceso que da lugar al desarrollo capitalista posterior, se ve, sin embargo, amenazada a cada paso desde las contradicciones históricamente inherentes al curso evolutivo de éste. Su planteamiento responde a lo que se ha dado en llamar la **dialéctica de la particularidad**[16]: La particularidad (del individuo), ganada y reconocida frente a la totalidad (del sistema), viene a ser negada por ésta en un proceso dialéctico en el que las mismas fuerzas que propician su emergencia y reconocimiento lo van recortando fácticamente hasta que, hiperdesarrolladas en el capitalismo monopolista y organizado, originan su negación. Y ello porque tales fuerzas desde el comienzo eran ambivalentes en sus efectos: permiten el surgimiento del individuo, pero lo dejan en una situación tal de desamparo que fomenta el que rehuya la carga de su individualidad bajo la presión del sistema socioeconómico y, concretamente, de unas condiciones de vida en las que se evidencian la ambigüedad de la libertad y la precaria situación de la individualidad, surgida de la mano del mismo capitalismo que la ahoga.

Para elucidar dicha situación Fromm se remite a la dialéctica entre **"libertad negativa"** y **"libertad positiva"**: mientras que, por un lado, las sucesivas transformaciones económicas, sociales y políticas traen consigo la "libertad-de" los vínculos tradicionales de la sociedad preindividualista (libertad negativa), por otro, la evolución del sistema capitalista se cierra a la instauración de las condiciones materiales necesarias para el desarrollo de la "libertad-para" el pleno despliegue de la individualidad, para su autorrealiza-

---

14 Cf. ML, 22 y 58-60 (I,217-218 y 238-239).

15 Así subrayado por G. GERMANI en el prólogo a la edición en castellano de Paidós de El miedo a la libertad, (ML,16).

16 Tal planteamiento es también común a los autores de la "Escuela de Frankfurt", diferenciándose Fromm respecto de ello en no sostenerlo desde una concepción dialéctica negativa. Véase a éste respecto la interesante obra de Pierre V. ZIMA: La Escuela de Frankfurt. Dialéctica de la particularidad, Galba Ed., Barcelona,1976. A Fromm dedica un capítulo ("Erich Fromm: El discurso afirmativo",pp. 147-166), al que aludiremos más adelante al afrontar las críticas que ahí se vierten contra su enfoque.

ción desde la racionalidad autónoma en que se funda (libertad positiva). Si las estructuras socioeconómicas mantienen y ahondan el hiato entre esas dos caras de la libertad -que sólo unidas constituyen el soporte de la individualidad-, es el "**retraso**" de la "libertad positiva" respecto de la "libertad negativa" lo que provoca que el individuo retroceda ante su libertad. Esta, en cuanto sola "libertad-de", en el punto crítico en que la diferencia con la "libertad-para" se hace insostenible, origina -afirma Fromm- su propia destrucción: el individuo renuncia a su libertad, abdicando con este abandono de su propia razón, y sometiéndose mediante nuevos vínculos que reemplazan a los anteriores[17]. Es la "salida" para verse "libre" de los sentimientos de angustia, inseguridad e impotencia que experimenta el individuo, aislado en unas condiciones de vida que hacen de su libertad una carga insoportable. Es así como estructural y psicológicamente va quedando el camino abierto a la negación de la particularidad por la totalidad. Esta acaba imponiendo su dinámica de dominio y la alienación del individuo es su consecuencia, que refuerza la lógica del sistema que la produce. Este deriva hacia una **irracionalidad creciente en la misma medida en que la individualidad es negada.** Cuanto más se acentúa la subordinación del individuo, menos cabe hablar de racionalidad; en su lugar sólo queda ese remedo de la razón que es la mera calculabilidad, lo único que entra en juego en las "estrategias racionales"[18] que, desnortadas en cuanto al fin último de la razón, sólo sirven a las necesidades del sistema y no a las verdaderas necesidades humanas de los individuos. Es en el antagonismo entre esos dos tipos de necesidades donde Fromm acabará concretizando la confrontación dialéctica entre la particularidad y la totalidad, haciéndose patente a través de él la irracionalidad radical de un sistema socioeconómico que se erige en absoluto al suplantar las necesidades de los hombres concretos por las suyas propias. Y siendo dicho sistema resultado de la praxis histórica de los mismos hombres, la servidumbre de éstos hacia su obra -la alienación- es la contrapartida de su irracionalidad deshumanizante. Esta es la entraña del proceso de alienación en el que el hombre va quedando reducido a pieza de la máquina económica, sometido cada vez más a fines que le son ajenos[19]; un proceso que, afectando a cada individuo de un modo concreto, se extiende a la sociedad en su conjunto configurando una **situación de alienación colectiva:**

> "Si bien el hombre ha alcanzado en un grado considerable el dominio de la naturaleza, la sociedad no ejerce la fiscalización de aquellas fuerzas que ella misma ha creado. La racionalidad del sistema de producción, en sus aspectos técnicos, se ve acompañada por la irracionalidad de sus aspectos sociales (...). El hombre ha construido su mundo(...), pero se ha visto apartado del producto de sus propias manos, y en verdad ya no es el dueño del mundo que él mismo ha edificado. Por el contrario, este mundo, que es su obra, se ha transformado en su dueño, un dueño frente al cual debe inclinarse, a quien trata de aplacar o de manejar lo mejor que puede. El producto de sus propios esfuerzos ha llegado a ser su dios. El hombre parece hallarse impulsado por su propio interés, pero en realidad su yo

---

17 Cf. especialmente ML, 57-59 (I,237-238 y 278-296) y el capítulo IV: "Los dos aspectos de la libertad para el hombre moderno", pp.127-159.

18 Son las estrategias trazadas por la **razón instrumental** -por la "inteligencia manipuladora", como suele decir Fromm-, cuya racionalidad como "cálculo" para nada atiende al problema de los fines. La "racionalidad de la irracionalidad" resultante también la verá Fromm concretada, de manera singularmente peligrosa, en la carrera de armamentos y en los cálculos justificatorios de las estrategias basadas en la amenaza nuclear. (Cf. PSH, 211 s.(V.148 s)).

19 Cf. ML, 134 ss. (I,282 ss).

total, con sus concretas potencialidades, se ha vuelto un instrumento destinado a servir los propósitos de aquella misma máquina que sus manos han forjado"[20].

La irracionalidad de la sociedad contemporánea, en sus dos lados inseparables de irracionalidad del comportamiento humano e irracionalidad social, objetivada en las estructuras -ésta induce, promueve y se puede decir que hasta "exige" la irracionalidad del comportamiento de los hombres, la cual a la vez mantiene y agrava la irracionalidad estructural-, aparece, pues, a los ojos de Fromm, esencialmente vinculada a la dialéctica de la particularidad como su resultado. Para él, "derrota de la razón" y "negación de la individualidad" son dos formas de hablar de la misma realidad de dominio y alienación. Siendo bajo el totalitarismo fascista donde ella alcanza la cota más alta, es en él donde se consuma en una **negatividad irrecuperable** la dialéctica de la particularidad:

> "Estos regímenes -escribe Fromm más tarde, en Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea, incluyendo también junto al nazismo al totalitarismo stalinista- son la culminación de la enajenación. Se hace al individuo sentirse impotente e insignificante, pero se le enseña a proyectar todas sus potencias humanas en la figura del jefe, en el estado, en la "patria", a quien tiene que someterse y adorar. Escapa de la libertad hacia una nueva idolatría. Todas las cosas conseguidas por la individualidad y la razón, desde fines de la Edad Media hasta el siglo XIX, se sacrifican en los altares de los ídolos nuevos"[21].

En esa culminación de la alienación, como punto de máxima regresión hacia lo negativo, radica la diferencia esencial que separa la crisis que supone el fascismo de las vividas en otros momentos cruciales de la historia europea. Lo que despunta a través del análisis de Fromm, como motivo condicionante de dicha diferencia, es el distinto grado de desarrollo capitalista vigente en las etapas en que surgen los momentos críticos. Así, aunque entre éstos haya **cierta similitud** en cuanto a su situación social, ideológica y psicológica[22], van dándose con una profundidad cada vez mayor en tanto que la misma evolución del sistema acentúa sus contradicciones. Estas afloran en dichos momentos, haciéndose patente el conflicto de las tendencias antagónicas del curso histórico en el que esas crisis aparecen como encrucijadas; conflicto que, aunque no se agote en el antagonismo de clases, ha tenido en él su más concreta mediación sociopolítica. A este respecto insiste Fromm en cómo las clases que en cada etapa constituyen el bloque dominante ofrecen resistencia al proceso emancipador, mientras que "las luchas por la libertad fueron sostenidas por los oprimidos, por aquéllos que buscaban nuevas libertades en oposición con los que tenían privilegios que defender"[23].

---

20 Ib., 142 (I,286-287).

21 Ob. cit., 198 (IV,166-167).

22 Cf. ML, 60-61 (I,239-240).

23 "Al luchar una clase por su propia liberación del dominio ajeno -continúa Fromm, en una línea claramente marxista- creía hacerlo por la libertad humana como tal y, por consiguiente, podía invocar un ideal y expresar aquella aspiración a la libertad que se halla arraigada en todos los oprimidos. Sin embargo, en las largas y virtualmente incesantes batallas por la libertad, las clases que en una determinada etapa habían combatido contra la opresión, se

Lo que se evidencia, pues, desde el prisma de la dialéctica de la particularidad, es que a través de una historia ambigua y conflictiva se han obtenido determinados logros en cuanto a mayor libertad, individuación y racionalidad -correlativas para Fromm-, pero de tal forma que, respecto a ellos, hay que hacer las siguientes salvedades: En primer lugar, que esos logros se han conseguido **a pesar de** la lógica de dominio inherente al mismo desarrollo capitalista, que por otra parte ha ido generando las condiciones materiales y psicológicas necesarias para tales avances. En segundo lugar, que ellos han ido siendo absorbidos fácticamente por dicha lógica; así, por un lado, las conquistas liberadores que se han consolidado han sido **de hecho** las toleradas por el sistema en su conjunto, que, promoviéndolas en tanto requeridas por su funcionamiento, las mantiene a raya dentro de los límites exigidos por su estabilidad. Esto no resta valor objetivo a esas victorias en la lucha por la libertad, aunque ellas sean parciales y por lo mismo nunca definitivamente aseguradas -como por lo demás lo corroboran los hechos posteriores-. Pero además, por otro lado, en tanto que esas victorias también lo son como resultado de la lucha de las clases dominadas -suponiendo una quiebra en la dinámica de dominio del sistema, cuya estabilidad, por tanto, no es total, sino que se trata siempre de un equilibrio dinámico-, apuntan más lejos de lo que éste requiere y da de sí en cada momento. De ahí, por último, que los mencionados logros, aun "integrados", entrañen en ese sentido un **excedente emancipatorio** pendiente de realización y que, como tal, queda como objetivo por alcanzar mediante la praxis histórica de los dominados[24]. Ocurre, no obstante, que obtenidas ciertas cotas de libertad -normalmente de "libertad negativa"-, el prolongado incumplimiento de las expectativas acumuladas como excedente -referidas en gran parte a la "libertad positiva"- conlleva que las contradicciones se vayan agudizando cada vez más. Pero mientras el sistema como tal las soporta porque su lógica interna no se ve sustancialmente alterada, al ser capaz de integrar los logros emancipatorios recortando sus pretensiones "excesivas", la dinámica emancipatoria, en cambio, sí se resiente de esa demora indefinida en la resolución de las contradicciones,las cuales siendo **del** sistema, pesan sobre los **individuos**, aunque de distinta manera según la clase social a la que pertenezcan.

Lo que subyace, en consecuencia, a la visión frommiana de la evolución desde el protocapitalismo hasta el capitalismo industrial del siglo XIX, y de éste hacia el capitalismo monopolista del XX, es la idea de que si en las primeras fases se ven contrapesadas la tendencia hacia una mayor libertad y la tendencia hacia nuevas formas de dominio -pudiéndose hablar incluso de predominio de la primera-, pasado cierto umbral empiezan a cambiar las tornas; esto es, llega un punto en que con el desarrollo capitalista se impone su lógica de dominio, incrementándose la distancia entre lo que es y lo que podría y debería ser, a la vez que se reduce el margen para ulteriores avances

---

alineaban junto a los enemigos de la libertad cuando ésta había sido ganada y les era preciso defender los privilegios recién adquiridos" (Ib.,25 (I,219)).- Tal había sido el caso de la burguesía, a la que sucedió el proletariado como clase revolucionaria cuando aquélla pasó a adoptar como clase una posición conservadora. (Cf. también, Ib., 147 (I,289)).

24 En conexión con este punto, Fromm subrayará, en PSH, cómo incluso en las mismas **ideologías** que, derivando de **ideales emancipatorios**, acaban **reemplazándolos** cuando cambia la situación social de sus portadores, quedan de alguna forma **preservados** tales ideales. Estos constituyen entonces un excedente que, aunque como "ideas congeladas", van más allá de la función encubridora y justificadora de las ideologías que lo encierran, pero de manera que es susceptible de ser reivindicado como herencia por los dominados cuando unas nuevas condiciones posibiliten hacerlos "revivir", mediando, como es de suponer, la necesaria crítica para liberar los mismos ideales de la ideologización a que fueron sometidos. (Cf. Ob. cit., 149-150 (V,116-117). A este respecto véase también BCI,125-126 (IX,124)).

emancipatorios cualitativamente significativos[25]. Esta apreciación es la que se ve respaldada por la aproximación dialéctica que hace Fromm a la historia occidental moderna y contemporánea. Dicha aproximación, además de contar con la teoría del "carácter social" como instrumento decisivo, tiene en las nociones de **individuación** y de **alienación** -contraconcepto dialéctico de la primera- los dos polos referenciales que hacen de ella una "relectura" histórico-materialista cuyo hilo conductor lo constituye la dialéctica de la particularidad[26].

5.1.3. Aproximación dialéctica a la historia occidental: Desde el protocapitalismo y la Reforma protestante hasta el capitalismo monopolista y el totalitarismo nazi.

El análisis histórico de Fromm de cara a esclarecer la génesis de la crisis actual se remonta a la época del **Renacimiento**, que en su ruptura con la cristiandad medieval significa sin duda "la aurora del capitalismo"[27]. En la transición renacentista de la Baja Edad Media a la Edad Moderna es cuando despega con fuerza la tendencia emancipatoria que recorre la historia moderna y contemporánea, al amparo entonces de las profundas transformaciones económicas, sociopolíticas e ideológicas que -con especial intensidad en Italia, dadas sus circunstancias históricas y sus especiales condiciones geopolíticas- traen consigo la disolución del antiguo orden medieval[28]. Es entonces cuando emerge el **individuo** con la ruptura de los vínculos comunales -considerados "naturales"- que en la rígida sociedad medieval ataban a los hombres a un

---

25 Así, haciendo hincapié desde su enfoque sociopsicológico en lo relativo a la "libertad positiva" del individuo, con todo lo que ella implica de efectiva emancipación política, dice Fromm:

"Olvidamos que, aun cuando debemos defender con el máximo vigor cada una de las libertades obtenidas, el problema de que se trata no es solamente cuantitativo, sino también cualitativo; que no sólo debemos preservar y aumentar las libertades tradicionales, sino que, además, debemos lograr un nuevo tipo de libertad, capaz de permitirnos la realización plena de nuestro yo individual" (ML, 130 (I,279-280)).

Sin embargo, el nudo de la cuestión, como señala más adelante, es el siguiente:

"Con la fase monopolista del capitalismo (...), la importancia respectiva de ambas tendencias (la tendencia hacia la libertad y la contraria) pareció sufrir algún cambio. Adquirieron mayor peso factores tendentes a debilitar el yo individual, mientras que aquéllos dirigidos a fortificarlo vieron relativamente mermada su importancia (...). El individuo se siente amenazado por fuerzas gigantescas, y la situación es análoga en muchos respectos a la que existía en los siglos XV y XVI" (Ib., 147-148 (I,289-290)).

26 M.JAY subraya con acierto cómo la noción de alienación está a la raíz de todo el enfoque de El miedo a la libertad. (Cf. La imaginación dialéctica,)b. cit., p. 172).

27 La expresión es de Agnes HELLER, cuyo estudio del Renacimiento resulta en muchos aspectos próximo al enfoque frommiano. (Cf. El hombre del Renacimiento, Ed. Península, Barcelona,1980,p. 9).

28 Sobre la transición renacentista, véase especialmente el primer apartado ("La sociedad medieval y el Renacimiento") del capítulo III de El miedo a la libertad. En sus páginas Fromm se remite preferentemente a la obra de J. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien (1928) (en castellano: La cultura del Renacimiento en Italia, Ed. Iberia, Barcelona,1983), aunque no faltan las referencias a estudios ya "clásicos" como los de W. DILTHEY (en castellano" Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII, FCE, México,1944), E. CASSIRER (en castellano: Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento, EMECE, Buenos Aires,1951) o J. HUIZINGA (en castellano: El otoño de la Edad Media, Ed. Revista de Occidente, Madrid,1973). Además de la resonancia que tiene en su análisis la contraposición de F. Tönnies entre Gemeinschaft y Gesellschaft -mencionada por ejemplo, en Psicoanálisis de la sociedad contemporánea en alusión a la transición renacentista (Cf. Ob. cit.,120 (IV,101))-, explícitamente aflora el influjo de M. Weber al considerar la "sociedad medieval" y la "sociedad renacentista" protocapitalista desde la categoría de **tipo ideal**, a lo que hay que añadir que expresamente -y como siempre- Fromm señala la perspectiva histórico-materialista como la idónea para comprender la estructura social renacentista y su dinámica, perspectiva bajo la cual él procede a integrar las diferentes aportaciones que tiene en cuenta. (Cf. ML, 62, n.1 (I,241,n.1)).

estamento, a una confesión religiosa, a un señor feudal..., lazos que iban resultando insostenibles en una situación socioeconómica que requería y conllevaba una mayor movilidad social. El nacimiento de la individualidad se manifiesta en todos los campos de la actividad humana e impregna las creaciones culturales del Renacimiento[29]. Estas tienen su base social en la élite formada por la nobleza, el alto clero y la alta burguesía, los sectores que por su riqueza y poder podían sacar mejor partido de la nueva situación[30]. El panorama no se presentaba tan halagüeño para la mayoría de la clase media urbana y para las masas campesinas, pues aunque disfrutaban de mayor libertad y más posibilidades para la iniciativa individual -espoleada por el señuelo de ascenso social-, de hecho pesaban más sobre ellas las consecuencias negativas que las ventajas de las nuevas condiciones de vida. Además de quedar sometidas bajo nuevos despotismos -las dos tendencias señaladas se presentan inextricablemente entrelazadas desde los albores de la modernidad capitalista [31]-, se resentían de las amenazas que pesaban sobre su modo de vida tradicional, siendo fácil presa de la incertidumbre, el temor, e incluso la angustia, provocados por la pérdida de "la seguridad y el sentimiento de pertenencia que ofrecía la estructura social medieval"; en general "los hombres eran más libres, pero se hallaban más solos", afirma Fromm resumiendo así la **ambigüedad del individualismo renacentista.** La nueva libertad, continúa diciendo más adelante, suponía dos cosas:"un aumento en el sentimiento de fuerza y, a la vez, aislamiento, duda y escepticismo creciente"[32].

Tampoco las clases dominantes se veían libres de la inseguridad y la angustia -siendo en este caso la fuerte competitividad entre sus miembros un motivo añadido para ello-, mas para amortiguar esos sentimientos contaban con medios inalcanzables para los demás. Además de la misma posesión de riquezas y del ejercicio del poder, especialmente relevante a ese respecto, por su efecto psicológico, era el logro de la fama, el anhelado reconocimiento público de los propios éxitos. Así, mientras la mayoría de la población permanecía en una posición subalterna adaptándose paulatinamente al nuevo contexto, el hecho de que el bloque dominante contara con medios para compensar los efectos negativos de la libertad y el individualismo recién ganados, hizo posible canalizar la situación consolidando los logros que implicaba. Estos, sin embargo, se hallaban lastrados desde el comienzo por las consecuencias que entrañaban las luchas políticas y la acumulación de capital en los inicios del capitalismo:

> "Todas las relaciones humanas fueron envenenadas por esta lucha cruel (...) para el mantenimiento del poder y la riqueza. La solidaridad con los demás hombres (...) se vio reemplazada por una actitud cínica e indiferente; a los otros individuos se los consideraba como "objetos" para ser usados o manipulados, o bien para ser destruidos sin piedad, si ello resultaba conveniente para la consecución de los propios fines. El individuo se halla absorbido por un egocentrismo apasionado, una

---

29 Fromm no deja de indicar cómo ese inicial descubrimiento de la autoconciencia iba acompañado del descubrimiento de la naturaleza como objeto de dominación científico-técnica y también de goce estético, y, por otro lado, de la ampliación de los límites del mundo conocido con el consiguiente desarrollo de un espíritu cosmopolita que había de favorecer una nueva conciencia de humanidad. Cf. ML, 68 (I,244).

30 Cf. Ib., 123-124 (I,274-275).

31 Cf. Ib., 69-70 (I,245).

32 Ib., 71 (I,246).

voracidad insaciable de poder y riqueza. (...) Su mismo yo se tornó para él un objeto de manipulación como lo eran las demás personas"[33].

Si la transición renacentista, como pórtico de la modernidad y momento de arranque del desarrollo capitalista, es el punto de partida de la reconstrucción histórica de Fromm, en ella ocupa un lugar de privilegio el **período de la Reforma**, como aquél en el que cuajan las raíces estructurales y psicológicas del capitalismo europeo posterior[34]. Desplazado hacia el norte el centro de gravedad de los acontecimientos históricos, en la nueva fase afloran con fuerza las contradicciones que ya despuntaban en el Renacimiento italiano, y ello porque la ruptura con el mundo medieval es más brusca y tardía en los países centroeuropeos y porque el protagonismo social no queda tan limitado a las élites, sino que recae con un peso mucho mayor sobre otras clases sociales. En consecuencia, el problema de la angustia, la inseguridad y el temor de los individuos, ante "el papel creciente del capital, el mercado y la competencia"[35], se radicaliza y adquiere unas dimensiones sociales que antes no tuvo. Son esas repercusiones de la situación socioeconómica sobre la estructura psíquica de los individuos las que hacen entrar en crisis la dinámica de emancipación impulsada por el desarrollo protacapitalista. Es más, el sistema en su conjunto se ve afectado por la crisis en tanto dichas repercusiones impiden una adecuada integración de los individuos en él. Tal situación, aparte lo específico respecto de cada clase social, la resume Fromm con este "cuadro de conjunto":

> "Nos encontramos con aquel mismo carácter ambiguo de la libertad que antes se discutió. El hombre es liberado de la esclavitud que entrañan los lazos económicos y políticos. También gana en el sentido de la libertad positiva, merced al papel activo e independiente que ejerce en el nuevo sistema. Pero, a la vez, se ha liberado de aquellos vínculos que le otorgan seguridad y un sentimiento de **pertenencia**. La vida ya no transcurre en un mundo cerrado, cuyo centro es el hombre; el mundo se ha vuelto ahora ilimitado y, al mismo tiempo, amenazador. Al perder su lugar fijo en un mundo cerrado, el hombre ya no posee una respuesta a las preguntas sobre el significado de su vida; el resultado está en que ahora es víctima de la duda acerca de sí mismo y del fin de su existencia. Se halla amenazado por fuerzas poderosas y suprapersonales; el capital y el mercado. Sus relaciones con los otros hombres, ahora que cada uno es un competidor potencial, se han tornado lejanas y hostiles; es libre, esto es, está solo, aislado, amenazado desde todos lados. Al no poseer la riqueza o el poder que tenía el capitalista del Renacimiento, y habiendo perdido también el sentimiento de unidad con los otros hombres y el Universo, se siente abrumado por su nulidad y desamparo individuales. El Paraíso ha

---

33 Ib.

34 Cf. Ib., 73 (I,247).- El plan de Fromm al abordar el período de la Reforma en ese capítulo III de El miedo a la libertad lo presenta él mismo en los siguientes términos: "Discutiremos primero cuál fue la situación económica y social de Europa central, en los comienzos del siglo XVI, y luego analizaremos cuáles fueron las repercusiones de esta situación sobre la personalidad de los hombres que vivían en ese período, qué relaciones tuvieron las enseñanzas de Calvino y Lutero con tales factores psicológicos y cuál fue la relación de estas nuevas doctrinas con el espíritu del capitalismo". (Ib.,74 (I,247)). Es claro que sirviéndose de su teoría del "carácter social", Fromm sigue fiel a su estrategia de retomar los puntos de vista de M. Weber para insertarlos en la perspectiva histórico-materialista de Marx. Destacaresmos, pues, sus líneas principales y hacia dónde apuntan sus conclusiones.

35 Ib., 83 (I,252).

sido perdido para siempre, el individuo está solo y enfrenta el mundo; es un extranjero abandonado en un mundo ilimitado y amenazador. La nueva libertad está destinada a crear un sentimiento profundo de inseguridad, de impotencia, de duda, de soledad y de angustia. Estos sentimientos deben ser aliviados si el individuo ha de obrar con éxito"[36].

Desde la óptica de Fromm, la Reforma protestante, aunque tenga sus causas inmediatas en conflictos eclesiásticos, por lo demás mediatizados políticamente, aparece a nivel sociopsicológico como la respuesta a esa situación de crisis, jugando con su ambivalencia un papel decisivo. Por un lado, suponía una nueva religiosidad conforme con la individualidad "recién nacida", pero por otro, y por debajo de esa adecuación, dicha religiosidad conllevaba una negación de la individualidad que la hacía apta para reforzar la lógica de dominio capitalista. Justamente el reconocimiento **ideológico** de la individualidad no sólo encubría la negación fáctica de la misma en el nuevo orden social, sino que ofrecía una coartada idónea para que se produjera, al suministrar a los hombres una compensación eficaz por esa negación y sus consecuencias, permitiendo así su plena integración en el sistema. Con otras palabras: luteranismo y calvinismo eran las nuevas formas religiosas que el incipiente capitalismo necesitaba. La difusión y arraigo de tales doctrinas se debió a que expresaban y respondían a la situación de aislamiento, incertidumbre, impotencia y angustia de los individuos, especialmente los de la burguesía media-baja, la que en opinión de Fromm constituyó su **base sociológica.** Proyectados esos sentimientos al plano religioso, y tematizados en clave teológica, encontraron en él la compensación brindada por la seguridad que podía ofrecer la vinculación a un Dios que salvaba gratuitamente por la sola fe, aunque al precio de una **total** sumisión a él, que entrañaba el reconocimiento de la propia nulidad del creyente, cuya misma fe no era sino don de Dios. Sin embargo, los efectos de tal negación de la individualidad en el **plano religioso** no podían quedar circunscritos sólo a éste. Cuando menos, el individuo que se vinculaba de forma tan irracional a un Dios autoritario quedaba psicológicamente predispuesto -así lo subraya Fromm[37]- para someterse a todo poder presuntamente superior y para servir a fines ajenos a él mismo, radicando ahí lo nuclear de la "aportación" protestante a la estabilización del nuevo orden político y económico. Subrayado el autoritarismo de Lutero y la ambivalencia que le era propia -por un lado, rechazo a la autoridad papal, y por otro, sometimiento al poder secular, promovido desde el mismo absoluto sometimiento "espiritual" a Dios, acompañado además del odio y desprecio a las masas campesinas que se "extralimitaban" en su revuelta-, Fromm destaca como sigue el efecto represor e integrador del luteranismo:

"Al hacer sentir al individuo la conciencia de su insignificancia e inutilidad en lo concerniente a sus méritos, al darle conciencia de su carácter de instrumento pasivo en las manos de Dios, lo privó de la confianza en sí mismo y del sentimiento de la dignidad humana, que es la premisa necesaria para toda actitud firme hacia las opresoras autoridades seculares. En el curso de la evolución histórica, las consecuencias de las enseñanzas de Lutero tuvieron un alcance aún mayor. Una vez que el individuo había perdido su sentimiento de orgullo y dignidad, estaba psicológicamente preparado para (...) aceptar un papel en el cual su vida

36 Ib., 85-86 (I,254).

37 Cf. Ib.,135 (I,283).

se transformaba en un medio para fines exteriores a él mismo, la productividad económica y la acumulación del capital"[38].

Por su parte, el calvinismo, al radicalizar los planteamientos luteranos por el peso determinante que en él tenía la doctrina de la predestinación -trasunto de la impotencia del individuo ante fuerzas socioeconómicas que le sobrepasan-, no sólo acentuaba más el perfil autoritario de la nueva religiosidad, sino que también pasó a promover más eficazmente la adaptación de los individuos al sistema[39]. Como había señalado Max Weber, la búsqueda, en el ámbito de lo inmanente, de los signos que sirvieran al creyente para confirmarle que estaba entre los predestinados a la salvación, se traducía en una entrega compulsiva al trabajo, como medio para lograr el anhelado éxito -sobre todo económico- que corroborara las expectativas sobre una salvación que no dependía en absoluto de los esfuerzos individuales. Trabajando para la mayor gloria de Dios e imbuido del ascetismo puritano de quien tiene sus miras en otro mundo, el individuo se volcaba a su profesión con una fuerte conciencia del deber, con una nueva concepción del tiempo y dispuesto a no dilapidar la riqueza obtenida en los placeres mundanos, sino a reinvertirla de nuevo en la cadena productiva -con lo que además de mantenerse en una austera vida moral y contribuir aún más a la glorificación de Dios con el testimonio de su vida y los frutos de su labor profesional, de hecho, vería incrementado su propio éxito mundano, que nunca dejará de ser justificado atribuyéndolo al favor divino-. Respondiendo a los requerimientos del sistema, el **ethos** así configurado se constituía en la mejor garantía de su buen funcionamiento:

> "Esta nueva actitud con respecto a la actividad y al trabajo considerados como fines en sí mismos, puede ser estimada como la transformación psicológica de mayor importancia que haya experimentado el hombre desde el final de la Edad Media (...). Lo nuevo en la sociedad moderna fue que los hombres estaban ahora impulsados a trabajar, no tanto por la presión exterior como por una tendencia compulsiva interna que los obligaba de una manera sólo comparable a la que hubiera podido alcanzar un patrón muy severo en otras sociedades.
>
> La compulsión interna tenía mayor eficacia en dirigir la totalidad de las energías hacia el trabajo que cualquier otra forma de compulsión externa. Por el contrario, en contra de ésta siempre existe un cierto grado de rebeldía que reduce la eficacia del trabajo o anula la capacidad de la gente para cualquier tipo de ocupación especializada que requiera inteligencia, iniciativa y responsabilidad. La tendencia compulsiva hacia el trabajo, por la cual el hombre llega a ser el esclavo de sí mismo, no tiene esos inconvenientes. Sin duda, el capitalismo no se habría desarrolla-

---

38 Ib.,197 (I,266).

39 Fromm acentúa con énfasis cómo la doctrina calvinista de la predestinación legitimaba además la desigualdad entre los hombres al dividirlos en dos clases: los destinados a la salvación y los destinados a la condenación. Además de implicar la ausencia de toda solidaridad entre los hombres, al negar la igualdad del destino humano como base en que la solidaridad puede apoyarse, desde el punto de vista psicológico esta creencia expresa un desprecio y odio profundos hacia los otros -algo típicamente autoritario-, los mismos que se ponen en Dios. A lo que añade Fromm textualmente:

> "Si bien el pensamiento moderno ha llevado a una creciente afirmación de la igualdad entre los hombres, no por ello el principio calvinista ha enmudecido del todo. La doctrina según la cual los hombres son fundamentalmente desiguales, según sea su estrato social, constituye una afirmación del mismo principio con una racionalización diferente. Los supuestos psicológicos son los mismos" (Ib.,113 (I,269)). Son los supuestos que resurgen con fuerza en la ideología nazi.

do si la mayor parte de las energías humanas no se hubieran encauzado en beneficio del trabajo"[40].

El período de la Reforma suponía, por tanto, cierta amortización, en beneficio del sistema y en detrimento de los individuos, de los avances emancipatorios propiciados por las nuevas condiciones de vida. La ideología religiosa, en las diferentes versiones protestantes, partía del hecho de una mayor individuación, pero, si restringía el reconocimiento de ella al ámbito "espiritual", privándolo de efectividad en el de lo inmanente, con el reforzamiento de la dependencia del individuo aislado respecto de Dios iba aún más lejos en cuanto a dejar expedita la vía para la negación de la individualidad en el terreno de los hechos.

Abordando, pues, las elaboraciones teológicas de Lutero y Calvino desde el **punto de vista de la crítica de las ideologías**, atendiendo sobre todo a su **mediación sociopsicológica**, Fromm se centra en mostrar cómo respondían a la situación socioeconómica existente y cómo lograron difusión y arraigo social por ser expresión y vía de satisfacción de los sentimientos de buena parte de sus coetáneos. Si tales elaboraciones se hallaban enraizadas en las respectivas estructuras caracterológicas de sus mentores, por lo demás de orientación autoritaria, su incidencia social no podía deberse sino a que éstas eran representativas del carácter social, en especial del de la burguesía media-baja. La inseguridad y angustia que embargaba a sus miembros se traducía en un "miedo a la libertad" que les llevaba, lejos de asumirla con todas sus consecuencias, a la regresión a nuevas formas de dependencia, más sutiles, pero no menos eficaces. La ideología religiosa de la Reforma sería así elemento configurador de ese **carácter burgués** que habría de ser factor clave -"fuerza productiva" lo llega a denominar Fromm- en el desarrollo capitalista"

> "Las nuevas doctrinas religiosas no solamente expresaron los sentimientos propios del miembro común de la clase media, sino que, al racionalizar y sistematizar tal actitud, también la aumentaron y la reforzaron. Por otra parte, hicieron algo más que eso: estas doctrinas también le mostraron al individuo una manera de acallar su angustia. Le enseñaron que si reconocía plenamente su impotencia y la maldad de su naturaleza (...), si llegaba al extremo de la autohumillación, y si además de todo esto, se abandonaba a una incesante actividad, podría llegar a superar su duda y angustia; que por medio de su completa sumisión podía ser amado por Dios y, por lo menos, tener la esperanza de pertenecer a las filas de aquellos que Dios había decidido salvar. El protestantismo satisfacía las humanas necesidades del individuo atemorizado, desarraigado y aislado, que se veía obligado a orientarse y relacionarse con un nuevo mundo. La nueva estructura del carácter que derivaba de los cambios sociales y económicos y adquiría intensidad por obra de las nuevas doctrinas religiosas, se tornó a su vez un importante factor formativo del desarrollo económico y social ulterior. Aquellas mismas cualidades que se hallaban arraigadas en este tipo de estructura del carácter -tendencia compulsiva hacia el trabajo, pasión por el ahorro, disposición para hacer de la propia vida un simple instrumento para los fines de un poder extrapersonal, ascetismo, y sentido compulsivo del deber- fueron los rasgos de carácter que llegaron a ser las fuerzas eficientes de la sociedad capitalista, sin las cuales sería inconcebible el moderno desarrollo económico y social; ésas fueron las formas específicas que adquirió la energía humana y que constituyeron

40 Ib.,117-118 (I,271-272).

una de las fuerzas creadoras dentro del proceso social. Obrar de conformidad con los rasgos propios de este carácter resultaba ventajoso desde el punto de vista de las necesidades económicas; también resultaba satisfactorio psicológicamente, puesto que esa forma de comportarse respondía a las necesidades y a la angustia de este nuevo tipo de personalidad"[41].

Según profundiza en su análisis de la Reforma, Fromm insiste en la **analogía** entre ese período y la época del capitalismo monopolista. En ambos casos tiene lugar una crisis cuyos efectos recaen de modo especial -al menos en cuanto a la vivencia subjetiva se refiere- sobre la burguesía media baja. En ambos casos se produce un retroceso respecto a la libertad ganada, como consecuencia del establecimiento de nuevos vínculos que otorgan al individuo seguridad, aunque a costa de su autonomía. En ese sentido, la ideología fascista cumple en el siglo XX una función sociopsicológica **similar** a la que cumplió la ideología religiosa protestante en el siglo XVI. Pero más allá de las similitudes, las **diferencias** en este caso son decisivas.

Es verdad que la ideología religiosa de la Reforma suponía un recorte a la libertad y autonomía del individuo, propiciando además su adaptación a una realidad de alienación y dominio en la que el reconocimiento efectivo de la individualidad salía malparado. No obstante, la ideología protestante contenía cierto **excedente** que iba más allá de su función estabilizadora y adaptativa, pues preservaba el reconocimiento de la individualidad en la medida en que no se veía totalmente negada. Puede considerarse que a ello contribuyó su condición de ideología **religiosa**, pues la escisión entre orden natural y orden sobrenatural que entrañaba permitía, con todo, limitar el alcance de la negación del individuo en el plano inmanente, aunque fuera a través de principios morales sancionadas teológicamente; a lo que hay que añadir cómo después permitiría la recuperación de aquel excedente en el orden natural en virtud del mismo proceso de secularización, impulsado a su pesar por la Reforma con la revalorización fáctica de dicho orden que comportaba la misma acentuación de dicha escisión.

Fromm, por otra parte, no deja de reconocer que su enfoque es algo "unilateral", al atender sobre todo a la cara autoritaria de la nueva religiosidad, por lo que señala que no hay que perder de vista la ambivalencia del protestantismo -como la del capitalismo- en su desarrollo histórico. De suyo, en virtud del excedente apuntado, "la Reforma constituye una de las raíces de la idea de libertad y autonomía humanas, tal como ellas se expresan en la democracia moderna"[42]. Sin embargo, si Fromm se centra en la otra cara de la Reforma -la de la negación de la libertad y autonomía del individuo- es porque ese es el aspecto que resulta relevante a la vista del autoritarismo fascista en que ha desembocado la sociedad occidental de la mano de ese capitalismo que, en sus comienzos, se vio respaldado sociopsicológicamente de modo decisivo por el luteranismo y el calvinismo[43].

---

41 Ib.,125-126 (I,276).

42 Ib.,61 (I,239).- Cf. también,97 (I,260-261).

43 Fromm, por tanto, hace hincapié en la ambivalencia del protestantismo, aunque luego en su análisis quede más resaltada la dimensión autoritaria que comportaba. En definitiva, subraya que el protestantismo, con tal ambivalencia era el tipo de religiosidad conforme con los requerimientos del naciente sistema capitalista, y que eso también valía de la forma de autoritarismo que llevaba consigo, como ponía de manifiesto su acentuación del patriarcalismo, concorde con la estructura social y psíquica de la nueva sociedad burguesa. Por lo demás, esto no quiere decir que Fromm limite la orientación autoritaria al protestantismo -como queda bien claro además

La ideología fascista cuaja en la crisis generada por el capitalismo monopolista, en un contexto en el que las contradicciones acumuladas desde el protocapitalismo del XVI se han agudizado al máximo. Por lo demás, y contrariamente a lo que ocurría con la ideología protestante -a pesar de las semejanzas **funcionales**-, no contiene excedente alguno, pues supone una negación **rotunda** de la individualidad, tratándose por consiguiente de una regresión sin posibilidad de retorno. No hay nada recuperable o dialécticamente asumible en el totalitarismo fascista. Establecida la diferencia en estos términos, conviene dejar claro que Fromm en **ningún momento** pone en relación directa el protestantismo y el totalitarismo nazi. En todo caso, lo que media entre ellos es el capitalismo, apoyado en sus comienzos por el primero y cuya dinámica desemboca, en la Alemania del siglo XX, en el segundo. La cuestión es que siendo la lógica de dominio algo medular del sistema capitalista, es innegable la estrecha vinculación entre capitalismo y autoritarismo. Eso es lo que destaca Fromm, poniendo de relieve cómo el protestantismo, con su carga autoritaria, es la forma religiosa más conforme con la dinámica capitalista, y cómo el autoritarismo extremo del nazismo no es ajeno a dicha dinámica. La conexión **indirecta** entre ambos viene dada -como ya lo vio Fromm en los años treinta- por el **carácter burgués**, en cuya gestación la ideología protestante desempeña un papel decisivo, y que, desde su ambivalencia respecto a la autoridad, se decanta hacia el **carácter autoritario** en la profunda crisis del período de entreguerras. Por tanto, desde el punto de vista sociopsicológico, el protestantismo en cuanto religión autoritaria, y sólo en esa medida, tiene que ver indirectamente con el fascismo en cuanto factor determinante del carácter burgués. En definitiva, es el capitalismo, a cuyo "espíritu" corresponde ese carácter y su proclividad hacia el autoritarismo, el que no es inocente respecto a la negatividad fascista.

Volviendo al desarrollo posterior a la Reforma, el tercer momento decisivo en la historia europea lo constituye la **Ilustración**, valorada por Fromm como un momento álgido en la evolución de la tendencia emancipatoria[44]: Esta sufrió un parcial retroceso -no viéndose, por consiguiente, totalmente sofocada- con la huída de la libertad que adquirió expresión colectiva en la religiosidad protestante. El reconocimiento de la individualidad se vio recortado, pero no anulado; lo cual había de permitir que la razón ilustrada -cuyo auge estaba vinculado al proceso de secularización indirectamente impulsado, entre otros factores, por la misma teología de la Reforma- se apoyara en ese reconocimiento que en ésta quedaba, a pesar de todo, preservado, para recuperarlo y potenciarlo desde su propia posición autónoma. De esa manera, la razón ilustrada extendía la dinámica de la individuación más allá incluso de las

---

en su concepción de la religión-; lo que ocurre es que el autoritarismo del catolicismo, centrado más en la institución eclesiástica que en la imagen de Dios, permaneció atado a moldes medievales. La Iglesia católica, mantenida en el apego al modelo de "cristiandad" medieval, no propició una religiosidad nueva conforme al "espíritu del capitalismo", lo que no evitó, sino todo lo contrario, que los grupos socialmente más conservadores siempre encontraran en ella, por su posición pre-moderna, un baluarte y firme aliado para oponerse a los avances en la línea de una progresiva emancipación (Cf. Ib.,147 (I,289)).

Teniendo eso en cuenta, el análisis histórico de Fromm puede verse complementado atendiendo a la relación entre el autoritarismo católico y los fascismos del sur de Europa, como son los casos de Italia y España, con un capitalismo menos desarrollado y un proceso de secularización más débil. Por lo que se refiere a España, sabido es que el "nacionalcatolicismo" fue uno de los soportes ideológicos de la versión **sui generis** del fascismo que fue el régimen franquista, apareciendo ahí una relación más directa entre el autoritarismo del integrismo católico y ese tipo de fascismo, que no tiene paralelo en el ámbito protestante centroeuropeo. (Sobre el nacional-catolicismo y el régimen franquista se puede consultar la primera parte de la obra de R. DIAZ-SALAZAR: Iglesia, Dictadura y Democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979), Ed. HOAC, Madrid.1981, con abundante información bibliográfica a ese respecto).

44 Cf. Ib.,146 (I,289); también, PR, 128 (VI,281).

condiciones protocapitalistas que la posibilitaban. La tendencia liberadora llegaba así a un punto en que habrían de consolidarse conquistas emancipatorias que antes no fueron viables, proyectándolas además programáticamente hacia adelante como metas de una tarea histórica colectiva concebida bajo la dirección de la razón. La Ilustración era, por tanto, un momento en el que se generó tal cúmulo de excedente que hizo de ella un punto de referencia para las etapas siguientes, en cuanto que, lo que entonces se vislumbró como deber-ser posible, iba a permanecer como objetivo de futuras realizaciones y esfuerzos emancipatorios[45].

Si Fromm pone de relieve el talante crítico y emancipador de la Ilustración[46], subrayando la intención ético-utópica que la animaba[47], a la vez señala sus insuficiencias. En ese sentido opina que el proyecto ilustrado se cifró fundamentalmente en liberar al hombre de las cadenas políticas y religiosas, sacudiendo "la dominación de la Iglesia y del Estado absolutista"[48], mas pasando por alto otras dimensiones más profundas del dominio y la alienación. Con otras palabras: la crítica ilustrada no llegó hasta el fondo al no penetrar suficientemente en la trama de los condicionamientos socioeconómicos y sociopsicológicos que pesaban sobre los individuos. Tal insuficiencia afectó a la misma razón ilustrada, que quedaría atascada en un racionalismo tan arrogante como ingenuo, tan unilateral como estrecho en sus conceptos[49]. Así, a pesar de sus méritos en cuanto a la consolidación de una ética autónoma centrada en la dignidad y singularidad de cada individuo[50], y al establecimiento de un nuevo marco referencial humanista desde el que abordar la problemática del sentido[51], el proyecto de esa razón, lastrada por un idealismo que le obstruía el acceso a sus propias condiciones sociales y psicológicas, quedaba como suspendido en el aire al no cuestionar radicalmente la lógica de dominio del capitalismo en alza. Por ello, **la crítica de Fromm** -a diferencia de la de Horkheimer y Adorno- **no es a la Ilustración como tal, sino a sus**

---

45 Esto vale del mismo Fromm, de quien ya dijimos que en El miedo a la libertad considera la Ilustración, frente a la irracionalidad fascista que niega absolutamente lo que fue su "proyecto racional", como obligado punto de referencia, aunque quede un tanto en la penumbra en dicha obra al volcar la atención sobre la Reforma, por un lado, y el fascismo, por otro. No obstante, hay elementos suficientes como para perfilar nítidamente la valoración frommiana de la Ilustración, y más a la vista de sus declaraciones explícitas a este respecto en obras posteriores.

46 Cf. PSC,148 (IV,124). En "La desobediencia como problema psicológico y moral" dice Fromm:

> "La lucha contra la autoridad era inseparable de la inspiración intelectual que caracterizaba a los filósofos del Iluminismo y a los hombres de ciencia. Esta 'inspiración crítica' se traducía en fe en la razón, y al mismo tiempo en duda respecto de todo lo que se dice o piensa, en tanto se base en la tradición, la superstición, la costumbre, la autoridad. Los principios **sapere aude** y **de omnibus est dubitandum** (...) eran característicos de la actitud que permitía y promovía la capacidad de decir 'no'" (en SDEE,17-18 (IX,371)).

47 Cf. HCa.,76-77 (V,381-382).

48 ML,26 (I,219).

49 Cf. EP,11 (I,4); 149 (II,88).- Respecto a esa unilateralidad, Fromm destaca también la concepción excesivamente intelectualista del hombre (en la que queda marginada todo lo relativo al sentimiento y los afectos) de los filósofos de la Ilustración. Cf. MSF, 24 (VIII,158); PBZ,93 (VI,310).

50 Cf. EP,17 (II,7).

51 Cf. BCI,160 (IX,148); HS, Introducción, p.11 (IX,15).

insuficiencias[52], que al no superarse dan lugar a concepciones unilaterales cuando menos, y a excesos aberrantes en el peor de los casos[53].

En la línea apuntada, Fromm considera que, visto retrospectivamente, lo que en los siglos XVII y XVIII tenía una función progresiva crítico-emancipatoria puede acabar desempeñando una función de signo contrario en tanto se afirma reductivamente; tal es el caso del mismo concepto de razón cuando a manos del positivismo se ve reducido a racionalidad científico-técnica, como contrapuesta a y excluyente de otras dimensiones de la racionalidad, así como también de la experiencia de sentido en que ellas arraigan, la cual se traduce en una fe que, como **actitud** básica de la persona, como "rasgo de carácter" -dice Fromm-, matiza todas las experiencias del individuo, y le capacita para enfrentarse a la realidad sin ilusiones y, no obstante, vivir con esperanza:

> "La actitud moderna hacia la fe se alcanzó después de una prolongada lucha contra la autoridad de la Iglesia y las pretensiones de ésta por controlar toda clase de pensamiento. El escepticismo con respecto a la fe está vinculado al avance mismo de la razón. Este aspecto constructivo del escepticismo moderno tiene, sin embargo, un aspecto inverso que no ha sido suficientemente considerado.
>
> El conocimiento de la estructura caracterológica del hombre y de la escena social contemporánea conducen a la convicción de que la carencia de fe, tan generalizada, no posee ya el aspecto progresista que tuvo en pasadas generaciones. En aquel entonces la lucha contra la fe fue una lucha por la emancipación del espíritu; fue una lucha contra la creencia irracional, la expresión de la fe en la razón del hombre y en su capacidad para establecer un orden social regido por los principios de la libertad, de la igualdad y de la hermandad entre los hombres. La carencia de fe constituye, hoy día, la expresión de un estado de profunda confusión y desesperación. El escepticismo y el racionalismo fueron en otro tiempo las fuerzas progresista que impulsaron el desarrollo del pensamiento, en tanto que ahora son racionalizaciones del relativismo y la incertidumbre. La creencia de que la acumulación de un número constantemente creciente de hechos tendría inevitablemente por resultado el conocimiento de la verdad, ha llegado a ser una superstición. La verdad misma es considerada -en ciertos círculos- como un concepto metafísico y la ciencia como un mero instrumento de acumulación de datos. Tras la fachada de una supuesta certidumbre racional existe una profunda incertidumbre que predispone a los individuos a aceptar o transigir con cualquier filosofía que les sea inculcada"[54].

En resumidas cuentas, lo que Fromm plantea es que el sentido emancipatorio de la Ilustración se ve traicionado en la medida en que no se radicaliza su "espíritu", superando la estrechez de los mismos conceptos iniciales de razón,

---

52 En consecuencia, Fromm insiste en la necesidad de proseguir la tarea de la Ilustración (Cf. PSC,234 (IV,198)). A este respecto es significativa, salvando las distancias, la similitud entre la posición de Fromm y la que en la actualidad defiende J.HABERMAS en medio del debate de la **posmodernidad**: "Creo que debemos aprender de los extravíos que han acompañado al programa de la Modernidad y de los errores del desvariado programa de su superación en lugar de dar por perdida la Modernidad y su proyecto" ("La modernidad: un proyecto inacabado", en Ensayos políticos, Ed. Península, Barcelona,1988,p.279).

53 Cf. PSC,225 (IV,190).

54 EP,214 (II,125).- Queda claro en el mismo texto que -como veremos más adelante- esa fe como actitud básica a la que alude Fromm no tiene por qué ser de tipo teista.

de individualidad, de libertad..., y llegando hasta el fondo en el ejercicio crítico de la razón y en su necesaria autocrítica. De hecho, así ha ocurrido; el pensamiento ilustrado no ahondó lo suficiente en las contradicciones entre las exigencias de la razón, que como razón moral tenía su punto de mira en la libertad y dignidad del individuo, y los condicionamientos y requerimientos del sistema socioeconómico, con lo que la dinámica de éste quedó fuera de su control. Ello redundó no sólo en la agudización de tales contradicciones, sino también en la creciente reducción fáctica de la razón a racionalidad calculadora, a la inteligencia manipuladora de cosas y "hombres cosificados", que el sistema necesitaba y promovía:

> "El racionalismo del siglo XVIII ha sufrido un cambio drástico. Embriagado con una nueva prosperidad material y con el éxito de dominar la naturaleza, el hombre ya no se considera a sí mismo la preocupación primaria de la vida y de la investigación teórica. La razón (reason/Vernunft) como medio de descubrir la verdad y de penetrar la superficie hasta llegar a la esencia de los fenómenos, ha cedido paso al intelecto (intelligence/Verstand) como mero instrumento para manipular cosas y hombres"[55].

Con dicho reduccionismo, el discurso ilustrado perdió la conexión con las condiciones de vida reales de los hombres, y también esa fuerza crítica frente a ellas que sólo puede brotar de la racionalidad íntegramente humana, por lo que quedó listo para convertirse en mera ideología legitimante y encubridora de la realidad. Tal fue su destino en manos de la burguesía, una vez consolidada su posición de clase hegemónica, tras lo cual el testigo de la razón ilustrada cambiaría de manos, y el proyecto socialista, fundamentalmente asumido por la clase obrera, pasaría a ser el cauce para la recuperación, profundización y realización efectiva de los ideales emancipatorios que la burguesía abandonaba[56]. Para ello había que radicalizar la crítica al sistema hasta desvelar las raíces estructurales de su dinámica de dominio, siendo mérito de Marx -para Fromm, heredero consecuente del "espíritu de la Ilustración"[57]- el llevar a cabo tal radicalización, dando **-junto a otros-**[58] un nuevo y decisivo impulso a la tendencia emancipatoria, no sólo por su tarea de crítica y denuncia, sino también por la reformulación y articulación, sobre la base de

---

55 PR,16 (VI,232).- (Entre paréntesis van los términos utilizados respectivamente en la versión inglesa original y en la alemana de Gesamtausgabe).

56 Hablando sobre el concepto de igualdad en el Arte de amar, Fromm subraya la continuidad entre tradición socialista e Ilustración en estos términos:

> "La igualdad como una condición para el desarrollo de la individualidad fue, asimismo, el significado de este concepto en la filosofía del iluminismo occidental. Denotaba (como lo formuló muy claramente Kant) que ningún hombre debe ser un medio para que otro hombre realice sus fines, que todos los hombres son iguales en la medida en que son finalidades, y sólo finalidades, y nunca medios los unos para los otros. Continuando las ideas del iluminismo, los pensadores socialistas de diversas escuelas definieron la igualdad como la abolición de la explotación, del uso del hombre por el hombre" (Ob. cit.,24 (IX,448)).

57 Como se verá en un próximo capítulo, Fromm acentúa el carácter "ilustrado", o si se quiere la herencia ilustrada, del pensamiento de Marx, como asimismo también lo hace, con las matizaciones pertinentes, respecto al pensamiento de Freud.

58 Subrayamos que es "junto a otros", porque es propio de Fromm situar a Marx en el seno de la **tradición socialista** -de manera análoga a como lo ubica en la **tradición humanista**-, aunque destacando siempre la singularidad y relevancia de su posición en ella.

la crítica, de las metas de la praxis revolucionaria y sus necesarias mediaciones.

Para bien y para mal, el auge emancipatorio que supuso la Ilustración estaba vinculado al desarrollo capitalista. Este había proporcionado la "base material" para el desarrollo de la individualidad y la conquista de mayores cotas de libertad, pero, por lo mismo, también marcaba los límites dentro de los cuales quedaban encerrados fácticamente esos avances[59].

Más allá del siglo de la Luces, esta dinámica se prolonga en el **siglo XIX** que si, por una parte, conoce la difusión y radicalización del **pathos** emancipador de la Ilustración, por otra supone la consolidación del capitalismo con la industrialización a gran escala. Es el momento del **capitalismo liberal**, estimulado por una iniciativa individual que tanto jugaba a favor del sistema económico como del desarrollo personal, aunque -como subraya Fromm- con dos limitaciones:"Solamente desarrolló en el hombre dos cualidades especiales, la voluntad y la racionalidad, dejándolo, por otra parte, subordinado a los fines económicos. Era éste un principio (el de la iniciativa individual) que funcionaba muy bien durante una fase del capitalismo en la que predominaban en alto grado el individualismo y la competencia, y en la que había espacio para un sinnúmero de unidades económicas"[60].

Mas el siglo XIX, si era la época de esa individualidad burguesa que, en el contexto del "libre mercado", tenía su soporte en esa capacidad de iniciativa, también lo era del protagonismo creciente del proletariado. Este, dado su crecimiento numérico y su función en el proceso productivo, generó en su seno una fuerte conciencia de clase, alimentada por la situación de explotación económica y opresión política que padecía y sobre la que se asentaba el desarrollo expansivo del capitalismo. Movido por esa conciencia y organizado en los partidos y sindicatos de clase, el proletariado, frente a un bloque dominante que ya se aglutinaba en torno a esa burguesía que otrora estuvo a la vanguardia de los procesos de emancipación[61], consiguió nuevas conquistas, ya relativas a los derechos sociales o materiales -como es el caso en lo que respecta a las condiciones de trabajo-, ya a los derechos individuales o formales -tal como la mayor participación en la vida política a través de la progresiva extensión del derecho de voto-. Con ellas alcanzaba un nuevo clímax la tendencia emancipatoria que, viniendo de atrás, se veía ahora impulsada por las luchas de la clase obrera:

> "La tendencia hacia la libertad humana, en sentido positivo, alcanzó su culminación durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX. No solamente participaron de este progreso las clases medias, sino también los obreros, que se transformaron en agentes libres y activos, en luchadores en pro de sus intereses económicos, y al mismo tiempo de los fines más amplios de la humanidad"[62].

Si tales logros suponían ciertamente un avance frente a la dinámica de dominio capitalista, ésta, sin embargo, quedaba en lo sustancial incólume, máxime cuando no mediaba una ruptura revolucionaria. Es más, a largo plazo

---

59 Cf. ML,132 y 297 (I,281 y 375).

60 Ib.,301-302 (I,377-378).- La racionalidad a que se refiere aquí Fromm es la racionalidad instrumental, como bien se recoge en la versión alemana el traducirla por **Verstand**.

61 Cf. Ib.,131 y 146 (I,280 y 289).

62 Ib.,147 (I,289).

dicha dinámica se mantendría sin trabas cuanto mayor fuera la integración de la clase obrera en el sistema, en virtud, en gran parte, de la misma mejora de las condiciones de vida obtenida mediante la presión de sus reivindicaciones. Pero esto ya nos introduce en el capitalismo del siglo XX, distinto en muchos aspectos al existente en el XIX, como reiteradamente subraya Fromm. No obstante, su enfoque, a partir del capitalismo decimonónico, ya apunta a que su progresiva consolidación acarrea un estrechamiento del margen para proseguir hacia adelante con una tendencia emancipatoria cuyas metas habían quedado articuladas en el proyecto socialista -cuestión aparte las divergencias entre sus distintas variantes, cuyas raíces pueden buscarse en las diferentes maneras de abordar el problema de las mediaciones-. Dicho estrechamiento afectaría a lo que en fases anteriores quedó como excedente emancipatorio pendiente de realización, incrementado ahora con las propuestas encerradas en la utopía socialista, alentadas a su vez por los mencionados logros impulsados por la clase obrera, los cuales de nuevo apuntaban más allá del orden vigente.

La distancia entre lo que podría ser y lo que de hecho es, no hace sino aumentar una vez que se entra, en el siglo XX, en la fase del **capitalismo monopolista.** También éste presenta un doble rostro, con la particularidad de que las contradicciones se hallan más agudizadas. Por una parte, ha supuesto un crecimiento del aparato productivo capaz de proporcionar la riqueza suficiente para satisfacer las necesidades materiales de todos los hombres, pero, por otra, no ha estado acompañado por "una organización de las fuerzas económicas y sociales capaz de hacer del hombre (...) el dueño de tales fuerzas y no su esclavo"[63]. El capitalismo monopolista, con las transformaciones económicas, sociales y políticas que conlleva, trae consigo un debilitamiento de la posición del individuo, desbordado por nuevas fuerzas que escapan a su control y amenazan su precaria situación. La concentración cada vez mayor del capital y el creciente intervencionismo estatal que juega a su favor barren a aquella misma individualidad burguesa que encontró en el capitalismo anterior la tierra en que florecer, privando además a las doctrinas liberales de todo punto de apoyo en la realidad, con lo que queda acentuada su función ideológica, de manera incluso que su ocultación del debilitamiento efectivo de la individualidad les impide resistir al avance totalitario, pues ni siquiera se percibe la inversión de tendencia que comporta la nueva fase del capitalismo[64].

Se inicia a partir de 1914 -y no sólo con la ceguera liberal-burguesa- un proceso acelerado de reducción del mencionado margen para el necesario progreso hacia una mayor libertad positiva. En ello no pesa solamente la evolución de las condiciones objetivas, sino también, y muy especialmente, la incidencia de éstas, vía **carácter social**, en las condiciones subjetivas, que retroactúan a la vez sobre aquéllas. Es decir, en dicha reducción juega un papel decisivo el fenómeno de la **alienación** -en el que convergen lo estructural y lo psicológico-, que se extiende por toda la sociedad como un cáncer corrosivo destinado a acabar con esa tendencia que desde su seno apunta a un nuevo orden de cosas digno del hombre. Con todo, es del lado de los dominados -puesto que ellos habrían de mantener el empuje hacia adelante de la historia de la libertad- donde cobran especial patencia las consecuencias de la alienación: alienados, actúan contra sus propios intereses emancipatorios y se doblegan ante las exigencias del sistema, lo que redunda en que la lógica de dominio de éste quede enfilada sin trabas hacia la supremacía de la totalidad. La irracionalidad del sistema y sus efectos alienantes están, pues,

---

63 Ib.,297 (I,375).

64 Cf. Ib.,147 ss. (I,289 ss.).

en el fondo de la victoria de las fuerzas totalitarias. En medio de la crisis que dicha irracionalidad provoca el fascismo se presenta como la "salida" -regresiva y aberrante- a ella.

Fromm da cuenta de cómo se produjo esa victoria en las circunstancias concretas en que se fraguó y expandió el **nazismo** en Alemania, el cual encontró el terreno abonado por las consecuencias sociales -y sus repercusiones psicológicas- arrastradas por los períodos inflacionistas de 1923 y 1929. En ese contexto, la consolidación del nazismo y la consiguiente liquidación de la democracia se vio favorecida por tres factores coadyuvantes -lo que no implica que tuvieran el mismo peso-: los intereses de los grupos que detentaban el poder económico, la pasividad de la clase obrera y el resentimiento de la clase media[65].

La gran industria y el capital financiero apoyaron a Hitler con la vista puesta en sus intereses económicos. Esperaban con ello frenar a la izquierda y sacar tajada del expansionismo alentado por el régimen nazi. Para ello tuvieron que someterse al poder político-militar nazi, pero, en general, sus expectativas económicas no se vieron defraudadas. Los hechos mostraban así que el capital se casaba con quien fuera con tal de mantener la máxima producción y el máximo beneficio[66].

La clase obrera, por su parte, estaba desarbolada. Salvo una pequeña minoría, desde 1933 no causó problemas al nazismo. Su voluntad de resistencia, además de por motivos caracterológicos, se veía menguada tras la cadena de derrotas que siguieron a la revolución de 1918. La resignación -y la desconfianza hacia los líderes y partidos de izquierda, que habían fracasado en su estrategia-, unida a los sentimientos de impotencia que también hacían mella en el proletariado, lo hicieron proclive al sometimiento ante el poder nazi[67].

Pero donde el nazismo tuvo su inicial y fundamental base sociológica fue en la baja clase media, dada su situación y su estructura caracterológica. La clase media, aprisionada entre el proletariado y la alta burguesía financiera, era la que relativamente había perdido más terreno -en poder económico, en capacidad de iniciativa, en prestigio social...- bajo el empuje del capitalismo monopolista, albergando en consecuencia una fuerte dosis de resentimiento y frustración, que la ideología nazi vino a desviar y a encauzar como resenti-

---

65 Para lo que sigue, véase especialmente Ib.,232 ss (I,330 ss.). Hay que subrayar que al comienzo del capítulo VI ("La psicología del nazismo"), al que corresponden las páginas citadas, Fromm expresamente rechaza las explicaciones reductivistas y a la postre exculpatorias del fenómeno nazi, tanto aquellas que lo consideran "resultado de un dinamismo exclusivamente económico -la tendencia expansiva del imperialismo alemán-" o como 'un fenómeno esencialmente político -la conquista del Estado por un partido político, apoyado por industriales y **junkers**-", como esa otra que lo reduce a términos **psicopatológicos** partiendo de la consideración de Hitler y sus seguidores como locos o desequilibrados. Por el contrario, manifiesta Fromm que "según nuestra opinión, ninguna de estas explicaciones -que acentúan la importancia de los factores económicos o políticos excluyendo los psocilógicos o **viceversa**- debe considerarse correcta. El nazismo constituye un problema psicológico, pero los factores psicológicos mismos deben ser comprendidos como moldeados por causas socioeconómicas; el fascismo es un problema económico y político, pero su aceptación por parte de todo un pueblo ha de ser entendida sobre una base psicológica. En este capítulo nos ocupamos de esta última, es decir, de la base humana del nazismo. Esto nos sugiere dos problemas: la estructura del carácter de aquellos individuos a quienes dirigió su llamamiento y las características psicológicas de la ideología que reveló ser un instrumento tan eficaz con respecto a esos mismos individuos" (p.233 (I,339)).

66 En el esquema de Fromm, el apoyo de la burguesía financiera al nazismo -condición no suficiente, pero necesaria, para su ascenso inicial- es **análogo** -salvando, por tanto, las diferencias- al que prestaron los príncipes alemanes a Lutero. Estos no tenían especial interés en las disputas teológicas intraeclesiásticas, pero se sumaron a la Reforma porque vieron en ella la coyuntura propicia para liberarse del poder de Roma.

67 En lo que se refiere a los motivos caracterológicos presentes en la case obrera, Fromm se remite al estudio realizado en 1929-1930 sobre el carácter de los obreros y empleados alemanes, cuyas conclusiones las recoge aquí sucintamente (Cf. Ib.,237 (I,341)).

miento nacionalista, reavivando el rechazo del tratado de Versalles que puso punto final a la guerra del 14. Los sentimientos de insignificancia, impotencia y angustia, acentuados por las condiciones socioeconómicas del período postbélico y más aún en los años que siguieron a la crisis del 29, decantaron el sadomasoquismo del carácter social de la burguesía media baja hacia el autoritarismo como **mecanismo de evasión** ante una situación hostil[68]. La deriva del carácter social de la sociedad alemana hacia el "carácter autoritario" proporcionó el humus en el que arraigó la ideología del -en un principio minoritario- partido nacional-socialista[69]. La sumisión irracional a la autoridad, la adhesión fanática al "Führer" y la plena identificación con al totalidad encarnada por la nación -todo lo cual supone la intensificación de los vínculos masoquistas de dependencia-, con la contrapartida del odio a los débiles y a todo otro poder distinto del de la suprema autoridad reverenciada -odio que canaliza el sadismo como reverso del masoquismo-, constituyeron la vía para mitigar los sentimientos del individuo aislado e impotente que, frente a las amenazas -reales o ficticias-, acaba negando su propia individualidad huyendo de la "pesada carga de la libertad" para arrojarse gregariamente en los envolventes brazos del poder totalitario.

Hundiendo, pues, sus raíces -a través del entrecruzamiento de factores económicos, políticos, ideológicos y sociopsicológicos- en las contradicciones irresueltas del capitalismo, la brutal irracionalidad del totalitarismo fascista suponía un punto sin retorno. La alienación extrema en que se sustentaba la dinámica destructiva del nazismo implicaba un rotundo fracaso de la tendencia emancipatoria en que se había apoyado el sentido de la historia occidental. En ese sentido, la radical negatividad de la barbarie nazi significaba la liquidación de la misma ambigüedad de la historia, que con ella quedaba cerrada a

---

68 En el intento de esclarecer las "premisas psicológicas" sobre las que se apoya su análisis del fascismo, Fromm dedica el capítulo V del El miedo a la libertad al estudio de los "mecanismos de evasión" mediante los cuales el individuo rehuye la carga de su libertad en su afán de verse libre de los sentimientos de impotencia, soledad y angustia que le embargan. Distingue en primer lugar el "autoritarismo', como mecanismo de evasión de la libertad radicado "en la tendencia a abandonar la independencia del yo individual propio, para fundirse con algo, o alguien, exterior a uno mismo, a fin de adquirir la fuerza de que el yo individual carece; o, con otras palabras, la tendencia a buscar nuevos **vínculos secundarios** como sustitutos de los primarios que se han perdido. Las formas más nítidas de este mecanismo pueden observarse en la tendencia compulsiva hacia la sumisión y la dominación o, con mayor precisión, en los impulsos sádicos y masoquistas tal como existen en distinto grado en la persona normal y neurótica, respectivamente" (Ib.,166 (I,300)).

Como segundo mecanismo que, en una línea regresiva, se desarrolla como un paso más, a partir de y sobre el sadomasoquismo, estudia Fromm la "destructividad". Aunque los impulsos destructivos -que también tienen por raíz la imposibilidad de resistir a la sensación de aislamiento e impotencia- se hallan generalmente mezclados con los sadomasoquistas, cualitativamente "la destructividad difiere del sadomasoquismo por cuanto no se dirige a la simbiosis activa o pasiva, sino a la eliminación de su objeto" (Ib.,203 (I,322)). Por tanto, si el sadomasoquismo lleva a la anulación del otro en su individualidad y a la pérdida del propio yo individual, la destructividad -que en definitiva "**es el producto de la vida no vivida**" (Ib.,208 (I,324))- es el punto extremo en esa negación y autonegación.

Sociopsicológicamente, la dinámica totalitaria se apoya, pues, en estos dos mecanismos por los que "el individuo trata de superar el sentimiento de insignificancia experimentado frente al poder abrumador del mundo exterior, renunciando a su integridad individual o bien destruyendo a los demás, a fin de que el mundo deje de ser tan amenazante"(Ib.,209 (I,325)). Frente a ellos, Fromm también se detiene ampliamente en un tercero -la "conformidad automática"-, que es el que predomina en los países capitalistas con regímenes democráticos: "Este mecanismo constituye la solución adoptada por la mayoría de los individuos normales de la sociedad moderna (...): el individuo deja de ser **él** mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales, y por lo tanto se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal como los demás esperan que él sea. La discrepancia entre el yo y el mundo desaparece, y con ella el miedo consciente de la soledad y la impotencia (...). La persona que se despoja de su yo individual y se transforma en un autómata idéntico a los millones de otros autómatas que lo circundan, ya no tiene por qué sentirse solo y angustiado. Sin embargo, el precio que paga por ello es muy alto: nada menos que la pérdida de su personalidad" (Ib.,210 (I,326)).

69 Cf. Ib.,188 (I,313).

toda perspectiva de futuro en un presente enseñoreado por la negación de lo "humano". Verdaderamente, la cultura occidental estaba en crisis desde sus cimientos cuando el fascismo no dejaba ni rastro de aquellos logros morales y políticos que debían ser patrimonio de la humanidad. Afortunadamente, y aparte de los movimientos de resistencia que desde el interior de los países con regímenes fascistas les hicieron frente, no todo el mundo occidental sucumbió a la regresión totalitaria. Sin embargo eso no significaba que las causas últimas de la crisis de la que había surgido el fascismo, y que éste ahondaba en grado máximo, no afectaran también **desde dentro** a los países democráticos. A este respecto, y teniendo a la vista la sociedad estadounidense, Fromm dejaba bien clara su postura:

> "Pero, ¿qué podemos decir acerca de nosotros mismos? ¿Se halla nuestra democracia amenazada tan sólo por el fascismo de allende el Atlántico y por la "quinta columna" existente en nuestras filas? Si éste fuera el caso, la situación podría llamarse seria, mas no crítica. Pero aun cuando debemos tener muy en cuenta las amenazas internas y externas del fascismo, hay que reconocer que no existe error mayor ni más grave peligro que el de cegarnos ante el hecho de que en nuestra propia sociedad nos vemos ante ese mismo fenómeno que constituye un suelo fértil para el surgimiento del fascismo en todas partes: la insignificancia e impotencia del individuo"[70].

Estas palabras de Fromm nos ponen sobre la pista de por dónde va a ir su "diagnóstico" de la crisis de nuestro tiempo. El análisis frommiano de la sociedad contemporánea ni se detiene en el fascismo ni se reduce a él, pero en todo caso puede decirse que arranca de la experiencia del totalistarismo nazi y que tiene en él un punto de referencia negativo que nunca pierde de vista.

5.2. IRRACIONALIDAD Y ALIENACION EN LA SOCIEDAD DEL CAPITALISMO TECNOCRATICO

"Si queremos combatir el fascismo debemos entenderlo"[71]. Estas palabras de las páginas iniciales de El miedo a la libertad dejan entrever el amplio objetivo de Fromm en dicha obra al publicarla cuando los Estados Unidos se disponían a intervenir en el escenario europeo de la Segunda Guerra Mundial. La lucha contra el fascismo no era **sólo** la lucha contra un enemigo externo, sino **también** contra un peligro que amenazaba desde dentro a las sociedades democráticas y cuya eliminación suponía más que vencer al nazismo en el terreno bélico: la amenaza totalitaria -dice Fromm- es un problema que "se plantea en todo Estado moderno"[72].

---

70 ML,265 (I,357).

71 ML,27 (I,220).

72 Con la intención evidente de respaldar su punto de vista -del que siempre se podía decir que era el de un exiliado judeo-alemán- con la opinión de un autor norteamericano, Fromm cita literalmente estas palabras de J. DEWEY en Freedom and Culture (1940): "La amenaza más seria para nuestra democracia, no es la existencia de los Estados totalitarios extranjeros. Es la existencia en nuestras propias actitudes personales y en nuestras propias instituciones, de aquellos mismos factores que en esos países han otorgado la victoria a la autoridad exterior y estructurado la disciplina, la uniformidad y la confianza en el "líder". Por lo tanto, el campo de batalla está también aquí; en nosotros mismos y en nuestras instituciones".

La crítica frommiana a la situación existente en las democracias capitalistas parte, pues, del hecho de que en ellas siguen presentes, aunque sea bajo otras circunstancias, las contradicciones que provocaron el fascismo. La tesis es que mientras persista la asincronía entre libertad negativa y libertad positiva, la afirmación ideológica de la individualidad encubriendo su negación fáctica, la "racionalidad" del sistema productivo junto a la irracionalidad de sus consecuencias..., no dejará de rondar la amenaza de una regresión de cuño totalitario. Con otras palabras: la pervivencia del sistema capitalista con sus contradicciones insalvables arrastra consigo una dinámica irracional cuyos efectos, aunque aparezcan bajo nuevas formas, alejadas de la brutalidad fascista, no dejarán de ser el aplastamiento del individuo, la huída de la libertad, la reducción de la razón y, en definitiva, la negación de lo "humano". Por consiguiente, la victoria sobre las fuerzas totalitarias se quedaría a medio camino si se reduce a la derrota del nazismo. La comprensión cabal del fascismo y sus causas estructurales y psicológicas lleva a la conclusión de que tal victoria será definitiva si media un cambio global y radical de la sociedad capitalista. Hacia ello apunta el "diagnóstico" frommiano desde los años cuarenta, un "diagnóstico" que -a sus ojos- no hará sino confirmar después la evolución ulterior del **capitalismo tecnocrático.** Al seguir su curso, la mirada de Fromm permanecerá concentrada sobre el problema de la **irracionalidad** y su correlato inseparable, la **alienación** como fenómeno global, para desde ellos abordar dos de sus preocupaciones más señaladas: la **disolución de la individualidad** y la **pérdida del sentido.**

5.2.1. El "éxito" del capitalismo en el siglo XX.

En los países capitalistas de Occidente, a las trágicas experiencias del totalitarismo de la II Guerra Mundial seguía una revalorización de la democracia que, sin embargo, no iba acompañada en la misma medida por un cuestionamiento radical del sistema socioeconómico. Por el contrario, el capitalismo iniciaba entonces una nueva fase en la que, bajo las formas políticas democráticas vigentes en Europa y Norteamérica, y prolongando las tendencias del capitalismo monopolista de entreguerras, conocería un desarrollo y expansión como no lo había tenido en etapas precedentes. Si los cambios en el modo y las relaciones de producción capitalistas tras la I Guerra Mundial ya significaron una clara diferenciación respecto a los existentes en el siglo XIX, las transformaciones ulteriores ahondarían las diferencias y subrayarían la especificidad del capitalismo del siglo XX. Insiste Fromm, en consecuencia, en que el capitalismo es una "estructura compleja y cambiante"[73], aunque sea en todo caso sobre la base de unos rasgos definitorios que lo configuran desde el principio -a saber: "la propiedad privada de los medios de producción, la existencia de asalariados políticamente libres y la regulación de todas las actividades económicas por los principios del cálculo y el máximo provecho"[74]-

---

73 AA, 137 (IX,517).

74 PSH, 22 (V,52).- En el Arte de amar Fromm señala como principios estructurantes de la sociedad capitalista el de **libertad política**, por un lado, y el del mercado como regulador de las relaciones económicas, y por tanto también las sociales, por otro. "El mercado de productos determina las condiciones que rigen el intercambio de mercancías, y el mercado de trabajo regula la adquisición y venta de la mano de obra (...). Tal estructura económica -señala Fromm, con palabras en las que resuenan los Manuscritos de Marx- se refleja en una jerarquía de valores. El capital domina al trabajo; las cosas acumuladas, lo que está muerto, tiene más valor que el trabajo, los poderes humanos, lo que está vivo" (ob cit., 90-91 (IX,489-490)). Si ésta es la estructura básica del capitalismo desde sus comienzos, es la que sigue vigente en el capitalismo contemporáneo, modificada, no obstante, por determinados factores que le confieren características específicas.

. Por más que quepa distinguir, aun dentro de esa nueva fase, diferentes grados de desarrollo capitalista según las condiciones propias de cada país, eso no obsta para poder señalar la dirección de un curso evolutivo que desde los años cuarenta tiene su avanzada en los Estados Unidos[75]. Con ellos a la cabeza, las complejas sociedades industriales de Occidente van quedando lejos de aquella situación de **libre** mercado y **abierto** antagonismo de clases que se desarrolló al par de la primera revolución industrial, y en la que la iniciativa individual -por el lado de la burguesía- contaba con un amplio campo por delante, y las expectativas revolucionarias -por el lado del proletariado- encontraban un ambiente propicio donde florecer. Desde entonces dicha evolución ha ido en la línea de un reforzamiento de las estructuras y dinámica capitalistas. Puede decirse, por consiguiente, que el capitalismo, en un proceso de transformación interna que incluye la eliminación paulatina de las trabas a su plena consolidación y expansión, ha triunfado; pero ese **éxito del sistema** significa -desde "el punto de vista de la razón y la humanidad"- un **fracaso para el hombre**. Así lo subraya Fromm con énfasis creciente, pero antes de abundar en ello conviene recoger sucintamente los rasgos del capitalismo de nuestro tiempo puestos de relieve en su análisis, haciendo un breve recorrido por los distintos niveles en que se presentan los cambios[76].

Una primera característica diferenciadora del capitalismo actual viene dada por el **desarrollo científico-técnico** alcanzado por el mundo occidental. Los avances tecnológicos han supuesto una profunda transformación en la producción industrial, hasta el punto de que la cibernética y la automatización constituyen una "segunda revolución industrial" que cambia la fisonomía del modo de producción capitalista y repercute por consiguiente en toda la organización económica y social[77]. Pero la imbricación entre sistema capitalista y civilización científico-técnica es tal que esos mismos cambios tecnológicos, como el progreso científico que los posibilita y que a su vez se ve impulsado por ellos, se hallan en relación de dependencia respecto de la estructura económica en la que inciden, viéndose en gran parte determinados por las necesidades marcadas por su propia dinámica (mayor rendimiento, aprovechamiento de recursos, abaratamiento de costes, etc.)[78]. En este sentido, Fromm subraya la íntima conexión entre desarrollo tecnológico y capitalismo monopolista: "El cambio técnico en el modo de producción es causado por la creciente concentración de capital, que a su vez lo necesita"[79]. El capitalismo monopolista, en virtud del desarrollo tecnológico que promueve y necesita, va derivando así hacia un **capitalismo tecnocrático** en el que la ciencia-técnica se convierte en la primera fuerza productiva.

---

75 Cf. PSC, 91 (IV,76).

76 La posición frommiana respecto al capitalismo contemporáneo en todo momento se mantiene en la órbita marxista, distinguiéndose -y eso hay que subrayarlo- por su declarado interés en hacerse cargo de los fenómenos nuevos que la ortodoxia marxista, aun en sus variantes atenuadas, es incapaz de afrontar. Para Fromm estaba claro que no se puede abordar la situación actual con esquemas correspondientes a la sociedad capitalista del siglo XIX, como si nada hubiera pasado y haciendo de la teoría de Marx una dogmática desde la que todo tiene explicación, al precio de deformar la realidad para encajarla en los esquemas ideológicos, una vez que es incuestionable el fallo de los pronósticos, ya de Marx, ya de sus epígonos doctrinarios, acerca de la evolución de la sociedad capitalista. El dogmatismo ha tenido efectos desastrosos para el desarrollo de la teoría marxista. A este respecto, véase, por ejemplo, PSC,209 (IV,176), donde Fromm insiste en ello, aludiendo a las advertencias que ya hiciera Proudhon en ese sentido.

77 Cf. RE,36 (IV,280).

78 Cf. PSC,77-78 (IV,64-65).

79 Ib.,92 (IV,77).

Fromm destaca precisamente cómo, a **nivel económico**, la tendencia monopolista que arranca de la década de los veinte no hace sino acentuarse en los años siguientes a la última guerra mundial. La concentración creciente del capital y la centralización del poder económico en empresas gigantescas y en grandes **truts** suponen un control cada vez mayor del mercado y la liquidación de las antiguas condiciones de competencia en que antes se desenvolvía la actividad económica, además de llevar aparejadas la tendencia hacia la separación **funcional** entre la propiedad legal de los medios de producción y las tareas de control financiero y gestión empresarial -lo que repercute en las relaciones de producción y en la misma estratificación social en clases-. Por lo demás, este capitalismo monopolista conlleva en su evolución cambios sustanciales en cuanto a la forma de producción, en especial en la **organización del trabajo**, y en lo que se refiere al **consumo**. Respecto a lo primero, la producción, incrementada hasta niveles insospechados hace tan sólo unas décadas, se basa en el trabajo especializado de los miles de obreros y empleados que puede tener una empresa. Además la concentración de capital y el desarrollo tecnológico posibilitan de consuno una nueva organización del trabajo caracterizada por una fragmentación al máximo del proceso industrial, lo que permite la fácil sustitución de un trabajador por otro en la medida en que ha de desempeñar una función hiperespecializada que no implica cualificación profesional. Se acentúa así aún más la subordinación del obrero a la máquina y su condición de engranaje sustituible en la cadena productiva. Respecto a lo segundo, al consumo, se plantea la **necesidad** de que se incremente en la misma medida en que se incrementa la producción. El capitalismo moderno necesita, y en consecuencia promueve, un consumo en masa cada vez mayor, lo que supone aumentar el nivel adquisitivo de la mayoría de la población -tratando, sin embargo, de mantener a raya tal aumento para queel crecimiento de los costes salariales no repercuta en una imparable dinámica inflacionista-, y un papel creciente de la publicidad para incitar a esa población a comprar todo lo que se produce. Como sin el consumo masivo el sistema se vendría abajo, el capitalismo moderno no puede dejarlo al azar. Y como en todo momento hay que preservar el orden social y la estabilidad de un sistema cada vez más complejo, compensando las graves disfuncionalidades sociales que genera su propia dinámica, para eso está el Estado, cuyo intervencionismo en la vida económica es tan necesario como con frecuencia supeditado a las decisiones de las grandes empresas transnacionales. Sin embargo, la cara más adusta de ese intervencionismo estatal en aumento, a despecho de las proclamas liberales, la ofrece la industria armamentista en el nuevo papel de motor dinamizador del desarrollo tecnoeconómico, en el complejo económico-político-militar en que ha desembocado el capitalismo de nuestro siglo[80].

Todos estos cambios económicos y tecnológicos conllevan, a **nivel social**, transformaciones que modifican notablemente el panorama de la sociedad capitalista contemporánea. Cabe destacar en primer lugar la insistencia de Fromm en la **burocratización** que penetra en diferentes ámbitos de la vida social, haciendo de la sociedad tecnológica que configura el nuevo capitalismo una "sociedad administrada" -como con acierto la denominara Horkheimer-. La concentración de poder y la abstractificación creciente que exigen las tareas de gestión en un sistema cada vez más complejo impulsan una burocratización a gran escala que hipoteca la vida de la sociedad. Surge una fuerte burocracia industrial al lado de la gubernamental y la militar. Las tramas jerárquicas que las constituyen, cada vez más entrelazadas en su funcionamiento, están

---

80 Cf. Ib.,93 ss. (IV,77 ss.); también AA,91 s. 9 (IX,489 ss.); PSH, 96. (V,90 ss.); RE,46 (IV,288).

formadas por "expertos", cuya actividad, considerada indispensable, acaba estando fuera de todo control efectivo por parte de los "administrados". Radicando la esencia de la burocratización, no en la mera administración de las cosas, sino en **la administración de los hombres como cosas**, desde una racionalidad instrumental que no entiende de más fines que el buen funcionamiento del sistema, la creciente burocratización de las sociedades modernas va inseparablemente unida a la alienación generalizada que se extiende por ellas[81].

Por lo que se refiere a la **estructura de clases**, las transformaciones que experimenta ocurren sobre todo en tres direcciones. En primer lugar, la mencionada burocratización creciente lleva consigo la aparición de una nueva "clase gerencial" de la que se nutren las élites que manejan los hilos del poder. La posición dominante de esa clase de los "administradores" no se vincula ya tanto a la propiedad de los medios de producción, cuanto al **control** que ejerce sobre ellos en la esfera económica, o al poder que acumula por sus funciones de gestión en otras esferas (política y militar)[82]. En segundo lugar, el desarrollo del nuevo capitalismo ha incidido también en la estructura de clases a través del crecimiento de las clases medias que ha posibilitado, sobre todo debido a los nuevos sectores profesionales vinculados al desarrollo tecnológico y a la expansión de sectores (actividades comerciales y de servicios) que antes contaban con menos peso en la vida económica[83]. Por último, y respecto a la clase obrera, Fromm señala su diferente situación en el capitalismo del siglo XX en relación al siglo pasado. Por una parte, con la cibernetización y la automatización, la clase obrera ha perdido peso específico en el proceso productivo a favor de los antedichos sectores de la clase media. Por otra, su paulatina integración en el sistema le ha hecho perder el potencial revolucionario de antaño. En términos globales y relativos, puede decirse que la clase obrera ha mejorado su situación económica y política, desempeñando los sindicatos y los partidos de tipo socialdemócrata un papel decisivo en la consecución de sus reivindicaciones laborales, salariales,etc. No obstante, el incremento del nivel de vida propiciado por el desarrollo económico, si por un lado hace que la clase obrera -contrariamente a lo que pensó Marx- tenga hoy que perder bastante más que sus "cadenas", por otro, no llega a todos, pues en los mismos países industrializados persisten importantes bolsas de pobreza y marginación[84].

Políticamente, las sociedades industriales avanzadas de Occidente son

---

81 Fromm hace siempre hincapié en la conexión entre burocratización y alienación. Subraya cómo quienes ejercen el poder, al nivel que sea, en los distintos ámbitos de la "sociedad administrada", "administran **cosas y personas**", siendo su actitud la misma para con las personas y para con las cosas. Pertenece a la trama de la organización burocrática el que los "administrados" pierdan el control de quienes ejercen el poder, pues la función de todos acaba reducida al incuestionable atenerse a las pautas establecidas, máxime si vienen explicitadas como normas impuestas desde arriba. Así ocurre en la burocracia gubernamental, en la militar, en la industrial, e incluso en organizaciones como los sindicatos cuando acaban convirtiéndose en grandes maquinarias burocráticas en las que los individuos tienen poco que decir. "Todas esas burocracias -señala Fromm- tienen poca visión auténtica, y debido a la naturaleza misma de la administración burocrática, así tiene que ser. Funcionan algo así como las computadoras electrónicas, a las cuales se 'alimenta' con todos los datos y que luego -ajustándose a ciertos principios- producen 'decisiones'. Cuando al hombre se lo transforma en una cosa y se lo maneja como una cosa, sus operadores mismos se convierten en cosas; y las cosas no tienen voluntad, ni visión, ni plan" (PSH, 98-99 (V,91); "Hagamos que prevalezca el hombre", en SDEE,89-90 (V,22); PSC,109-110 (IV,91-92); RE,103-104 (IV,334-335).

82 Cf.PSH,73 (V,78); PCI,101-102 (IX,107-108).

83 Cf.,por ejemplo, ML,150 (I,291); PSC,93 (IV,77-78).

84 A la integración de la clase obrera alude Fromm en PSC,89 (IV,75); RE,40 y 144 (IV,283 y 368); PSH,17, 23, 31 y 51 (V,49, 53, 56 y 67).

democracias parlamentarias. Sin embargo, los condicionantes impuestos por el sistema se hacen sentir tan fuertemente en la vida política, que merman la efectividad de la democracia. La concentración de poder, la burocratización, el dominio de las élites..., reducen en gran parte el ejercicio de la democracia a un ritual vacío de contenido, pues las técnicas de manipulación de la opinión pública, la ausencia de medios eficaces de control, la reducción de los partidos a maquinarias electoralistas, impiden una participación real en las decisiones políticas. La conquista que supuso el sufragio universal queda así devaluada bajo las condiciones del capitalismo actual. Por ello, Fromm estima que, con el carácter plebiscitario que frecuentemente adoptan las elecciones, con el dominio tecnocrático de la información, y con la sustracción de cuestiones decisivas -como las relativas a la defensa y a la carrera de armamentos- al control democrático, la mera generalización del sufragio no sólo se muestra insuficiente, sino que este adquiere un carácter cada vez más fetichista. La democracia en los países capitalistas se ha convertido, en consecuencia, en una "democracia espectadora", alejada de las exigencias de una "democracia participativa"[85].

En cuanto al **nivel ideológico**, Fromm hace notar cómo en la ideología dominante del capitalismo contemporáneo se conservan buena parte de los componentes de la ideología burguesa-liberal del siglo XIX, aglutinados en torno a las ideas de progreso, libertad, individuo, interés propio, propiedad privada..., subrayando cómo la función encubridora y justificadora de tales ideas se ve acentuada por la distancia real entre lo que presentan y la realidad que racionalizan. Ese distanciamiento es lo que da paso a un creciente **fetichismo** respecto a ciertas **palabras claves** del discurso ideologizante, en el que resultan utilizadas descaradamente para designar situaciones opuestas al significado original que expresaban[86]. Por lo demás, de entre los rasgos que según Fromm caracterizan la situación ideológica del presente destacan: Primero, los potentes medios de **manipulación ideológica** con que cuentan los aparatos de poder; las burocracias económicas, políticas y militares disponen de una fuerte "industria cultural" que permite conformar la opinión pública, sobre todo a través de los **mass media**, en cada momento[87]. Segundo, el **conformismo** a que inducen todos los elementos de la ideología dominante, señalando Fromm a este respecto cómo bajo capa de liberalismo, y a veces incluso de antiautoritarismo, se fomenta el sometimiento a la autoridad; es claro que no se trata ya del sometimiento a las manifiestas autoridades irracionales del pasado, pero sí del sometimiento a la "autoridad anónima", no menos irracional, de las leyes del mercado, de la opinión pública, del "sentido común", de la "ciencia", etc.[88]. Tercero, el papel que representa hoy la **ciencia-técnica** como esa fuente de certidumbre que otrora se puso en el saber

---

85 Cf. ML,153 ss. (I,293 ss.);PSC,156 ss. y 279 ss. (IV,131 ss. y 236 ss.); "Hagamos que prevalezca el hombre" en SDEE,90-91 (V,2 23); PSH,99 (V,91); RE,106 ss. (IV,336 ss.); TS,171 ss. (II,299).

86 Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se habla de "libertad de mercado", ocultando la manipulación y control que ejercen las grandes empresas multinacionales; cuando se habla de "búsqueda de la paz", para justificar la carrera armamentista; cuando a dictadores aliados se les da el grotesco título de "luchadores por la libertad"; o cuando -pasando al terreno de la ideología religiosa- se sigue apelando a Dios o a valores religiosos desde una situación de craso materialismo hedonista que nada tiene que ver con ellos. Véase a este respecto PSH,151-152 (V,118); BCI,151 (IX,141).

87 Fromm insiste en el interés de los aparatos burocráticos por la "administración" de las ideologías. Véase, por ejemplo, PSH,150 (V,117).

88 Sobre la relación entre ideología conformista y "autoridad anónima" se extiende Fromm en PSC,130 ss. (IV,109 ss.).

religioso, ejerciendo como "autoridad anónima" una influencia decisiva en la configuración de la ideología dominante; el culto a la técnica y la fe irracional en la ciencia tienen su correlato en la "tiranía de los expertos" a nivel social y en el cientificismo imperante en los ambientes académicos, radicando el núcleo de la cuestión no sólo en la utilización ideológica de las teorías científicas, sino en la constitución de la ciencia-técnica como centro de gravedad de los procesos ideológicos que apuntalan el capitalismo **tecnocrático**[89]. Y cuarto, la fragmentación que presenta la misma ideología dominante, que no logra ensamblar sus heterogéneos componentes en un cuadro de referencia manejable. Aunque el centro de gravedad ideológico esté en la ciencia-técnica moderna, desde ahí no se logra ya configurar una cosmovisión como ocurría con la ideología burguesa del pasado, por más que fuera distorsionada y distorsianante de la realidad[90].

Todos los cambios señalados a distintos niveles no se comprenden plenamente sin las **transformaciones sociopsicológicas** que ellos a la vez inducen y requieren. El **tipo de hombre** que fomenta el capitalismo contemporáneo es por ello distinto del de épocas anteriores, cuestión ésta que Fromm aborda desde su teoría del "**carácter social**", clave de bóveda de sus análisis:

> "¿Qué clase de hombres necesita, pues, nuestra sociedad? ¿Cuál es el "carácter social" adecuado al capitalismo del siglo XX?.
>
> Necesita hombres que cooperen sin rozamientos en grandes grupos, que deseen consumir cada vez más, y cuyos gustos estén estandarizados y fácilmente puedan ser influidos y previstos. Necesita hombres que se sientan libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, a ningún principio, a ninguna conciencia; pero que quieran ser mandados, hacer lo que se espera de ellos y adaptarse sin fricciones al mecanismo social. ¿Cómo puede el hombre ser guiado sin recurrir a la fuerza, ser conducido sin jefes, ser incitado sin metas (...)?[91].

Ese hombre que puede hacer todo eso porque, alienado, vive apresado por el sutil autoritarismo anónimo, es el "hombre-masa", caracterizado por su adaptabilidad conformista a la situación vigente[92] -también calificado por Fromm, a la vista de su ávido volcarse en consumir más, como "homo consumens", polarizado existencialmente en torno al **tener**[93], o como "hombre-organización", por su pleno amoldamiento al industrialismo burocrático[94]-.

El aglutinante sociopsicológico de la "sociedad de masas" viene dado entonces por un carácter social cuyos rasgos distan mucho de los que fueron peculiares del carácter social del capitalismo decimonónico. Mientras éste estaba conformado fundamentalmente por rasgos pertenecientes a lo que

---

89 Cf. EP, 101 y 171 (II,58 y 100); RE,5-6 ss.(IV,286 ss.); ADH,65 (VII,47). La crítica de Fromm a la **ciencia-técnica como ideología**, a la fe irracional en la ciencia o al culto a la técnica, de ningún modo implica una postura anticientífica o irracional como han pretendido algunos de sus detractores.

90 Cf. ML,276-277 (I,363) ; PSC,104 (IV,87).

91 PSC,96 (IV,80-81).

92 Cf."Hagamos que prevalezca el hombre", en SDEE,95-105 (V,24-30).

93 Cf. RE,47 (IV,289); "El humanismo como filosofía global", en SDEE,74 (IX,22).

94 Cf., por ejemplo , PSH,100 y 294 (V,92 y 189); BCI,157-158 (IX,145-146); "La desobediencia como problema psicológico y moral", en SDEE,18 (IX,373).

Fromm llama la "orientación acumuladora", la que predomina en el carácter social de nuestra época es la "orientación mercantil"[95], denominación que responde a la incidencia determinante del mercado en la estructuración caracterológica de la mayoría de los individuos en la sociedad administrada y consumista del presente:

> "La función reguladora del mercado ha sido y sigue siendo suficientemente predominante como para ejercer una profunda influencia sobre la formación del carácter de la clase media urbana y, a través de la influencia social y cultural de ella, sobre la población total. El concepto mercantil del valor, el énfasis puesto en el valor de cambio más bien que en el valor de utilidad, ha conducido a un concepto similar de valor con respecto a las personas y en particular al valor de uno mismo. Llamo orientación mercantil -precisa Fromm- a la orientación del carácter que está arraigada en el experimentarse a uno mismo como una mercancía, y al propio valor como valor de cambio.
>
> En nuestro tiempo, la orientación mercantil se ha desarrollado rápida y juntamente con el desarrollo de un nuevo mercado, el "mercado de la personalidad", que es un fenómeno de la últimas décadas"[96].

Si la regulación mediante el mercado es inherente al sistema socioeconómico capitalista, el surgimiento y la difusión de esta "orientación mercantil" como núcleo del carácter social se debe, pues, a los cambios objetivos habidos en el mismo funcionamiento del mercado y, subjetivamente, a la introyección de dicho funcionamiento hasta el punto de determinar la estructura psíquica del individuo, cuyas condiciones de vida vienen dadas por el nuevo capitalismo. Tal individuo se halla absorbido por la dinámica del mercado y regido consiguientemente por los valores que privan en él, atento a sus fluctuaciones, y no sólo para comprar todo lo que se vende, sino también para venderse a sí mismo. Es el precio a pagar por el éxito. Sin más criterio que las leyes de la oferta y la demanda, está dispuesto a ofrecerse según lo que los demás esperan de él, según el rol que desempeñe. La vacuidad interior es, por tanto, la premisa de la "orientación mercantil", como condición para dar la imagen requerida en cada momento. No hay, pues, mejor predisposición psicológica para el conformismo, a partir de la cual el capitalismo del siglo XX logra el tipo de hombre que constituye la base humana en que se sustenta. La falta de identidad, la tendencia al gregarismo, el afán compulsivo de consumir... son sus notas definitorias, contrapuestas a aquel yo dominado por un super-yo rígido, y a la iniciativa, obstinación y al ascetismo, que caracterizaron al tipo de hombre en que se apoyó el capitalismo anterior.

---

95 Fromm matiza los términos de esta contraposición señalando cómo, en el carácter social propio de la sociedad capitalista del siglo XIX, los rasgos de la "orientación acumuladora" dominante tendían a mezclarse con otros propios de la "explotadora", mientras que, en el del siglo XX, los de la "orientación mercantil" dominante se combinan, dada la pasividad conformista, con otros que pertenecen a la "orientación receptiva" (Cf. PSC,117 (IV,98)). La terminología empleada por Fromm para los diferentes tipos de carácter responde a su abandono de la teoría de la libido. Estableciendo las correspondencias con las denominaciones psicoanalíticas tradicionales, la "orientación receptiva" corresponde al carácter oral, la "explotadora" al oral-sádico, y la "acumuladora" al anal; respecto al tipo "mercantil" el mismo Fromm hace notar que carece de paralelismo en la caracterología ortodoxa, precisamente por ser un producto moderno (Cf.EP,96 (II,55)). El señalamiento de correspondencias no debe inducir a pensar que se trata sólo de un cambio de denominación. Hay una inversión del enfoque de la teoría caracterológica: la oralidad y analidad libidinales -como en su caso la genitalidad- son para Fromm expresiones de una orientación de carácter configurada través de las relaciones del individuo con los demás y con su entorno, y no los factores determinantes de ella.

96 EP,82-83 (II,47-48).

Este modelamiento de los hombres según los requerimientos del mercado es la coronación del "éxito" del capitalismo y la garantía de su estabilidad como sistema firmemente asentado. Ello viene a sumarse al aumento de la productividad propiciado por el desarrollo tecnológico y a la organización social regida por un burocratismo que no entiende de más fines que los de la conservación y mantenimiento del sistema. Este ha logrado integrar las fuerzas sociales que podía cuestionarlo, encarrilando institucionalmente los conflictos y mediante un incremento del nivel de vida de la población en las sociedades industriales avanzadas que, junto a la presión ideológica, contribuye a eliminar los focos de tensión interna[97].

Sin embargo, el "éxito" del sistema significa el **fracaso** para un hombre que se ha convertido en apéndice de su engranaje productivo y que vive a merced de fuerzas que no controla. Este es el meollo de la denuncia de Fromm, cuya crítica va encaminada a desmontar la ecuación que tácitamente funciona en la ideología dominante acerca de que "lo que es bueno para el sistema, es bueno para el hombre"[98]. La **crisis** de nuestro tiempo muestra todo lo contrario: cuanto más se fortalece el actual sistema industrial-burocrático, más debilitado queda el individuo, más cercenadas las posibilidades de desarrollo del hombre y más amenazado el futuro de la humanidad. Pero esa misma percepción de la crisis presupone partir del **punto de vista del hombre** y no desde el impuesto por la lógica interna del sistema. Tal es la perspectiva de Fromm, con su punto focal -por decirlo con la conocida expresión de Adorno- en "la vida dañada del individuo" bajo las condiciones del capitalismo tecnocrático. Es desde él como Fromm, en constante ir y venir de lo estructural a lo psicológico, aborda la irracionalidad y alienación de la sociedad contemporánea y sus consecuencias. Ellas evidencian el fracaso de un modelo civilizatorio que defrauda las mismas expectativas surgidas en el curso de su desarrollo histórico.

5.2.2. Irracionalidad del sistema y alienación de los individuos. La disolución de la individualidad y la pérdida del sentido como preocupaciones básicas de Fromm.

Fromm, que vio en la irracionalidad extrema del fascismo el más grave síntoma de la crisis del mundo occidental, sigue paso a paso su evolución tras la Segunda Guerra Mundial, constatando una y otra vez el irracionalismo que bajo nuevas formas sigue presente en las modernas sociedades industriales.

---

97 Siendo verdad que parte del "éxito" capitalista radica en haber satisfecho muchas demandas en cuanto al bienestar material de la población, Fromm hace hincapié, primero, en que dicho éxito pesa sobre las espaldas del Tercer Mundo, y segundo, en que los sindicatos y partidos socialistas que han presionado para que sea así han pagado un alto precio por la consecución de parte de sus reivindicaciones: sucumbir al "espíritu del capitalismo", lo que redunda en beneficio de éste al dejar de ser impugnado en su globalidad:

"Capitalism was successful beyond anything the early socialists could have visualized. Instead of leading to an ever increasing misery of the workers, capitalist society, through its technological advance and organization, brought great benefits to its workers. True enough, this happened to some extent at the expense of colonial peoples; and, furthermore, it resulted partly from the fight of the socialist parties and trade unions for a greater share in the social product. But whatever the role of these various factors may have been, the result is that the socialist workers and their leaders were more and more captivated by the spirit of capitalism and began to interpret socialism in accordance with capitalist principtes" ("Problems of Interpreting Marx" en I.L. HOROWITZ (ed.): The New Sociology, Oxford University Press, New York, 1964,pp.191-192 (V,416). Cf. también BCI,134 (IX,130)).-

Sobre estas cuestiones apuntadas aquí por Fromm volveremos más adelante, en un siguiente apartado de este mismo capítulo.

98 Cf. TS,26 (II,227).

En ellas se ve sometido el hombre contemporáneo a un ritmo de vida cada vez más automatizado, marcado por las exigencias del sistema productivo; obligado a llevar una vida estandarizada en la que el conformismo es regla suprema; abocado a formas sutiles de huída de la libertad y de sometimientos a "autoridades anónimas". Consecuencia de ello es la alienación progresiva de los individuos y de sus relaciones humanas en todos los ámbitos, la disolución de la propia identidad individual y la pérdida del sentido de la vida misma.

Por tanto, si el fascismo supuso la máxima expresión de irracionalidad en el mundo contemporáneo, no es sin embargo la única. Baja capa de "razonables" exigencias de orden político, económico o social, la irracionalidad caracteriza al comportamiento humano también en las condiciones del capitalismo tecnocrático, las cuales van dando cobijo a totalitarismos de nuevo cuño, de formas atemperadas y menos violentas que las del fascismo, pero que de nuevo asfixian la individualidad y acaban con la libertad[99]. En consecuencia, el resurgimiento del fascismo no es para Fromm un peligro definitivamente ahuyentado, sino una amenaza real que encuentra su caldo de cultivo en una forma de vida que hace al hombre profundamente desdichado[100]. Cuando todavía se libraba en Europa la batalla contra el fascismo, Fromm -como indicamos páginas atrás- ya ponía el dedo en la llaga al señalar la amenaza totalitaria que se cernía sobre los países democráticos que le hacían frente:

> "Considerada superficialmente, la gente parece llevar bastante bien su vida económica y social; sin embargo sería peligroso no percatarse de la infelicidad profundamente arraigada que se oculta detrás del infierno de bienestar. Si la vida pierde su sentido porque no es vivida, el hombre llega a la desesperación (...). Si nos limitamos a considerar solamente las necesidades económicas, en lo que respecta a las personas "normales", si no alcanzamos a ver el sufrimiento del individuo **automatizado**, entonces no nos habremos dado cuenta del peligro que amenaza a nuestra cultura desde su base humana: la disposición a aceptar cualquier ideología o cualquier "líder", siempre que prometan una excitación y sean capaces de ofrecer una estructura política, y aquellos símbolos que aparentemente dan significado y orden a la vida del individuo. La desesperación del autómata humano es un suelo fértil para los propósitos políticos del fascismo"[101].

La constante denuncia del peligro de "fascismo tecnocrático"[102] que conlleva la dinámica del capitalismo actual la mantiene Fromm a la vista de la inseparabilidad de las caras objetiva y subjetiva del problema de la irracionalidad. La irracionalidad del sistema y la irracionalidad del comportamiento de los hombres que viven bajo él se refuerzan mutuamente en una espiral que a cada vuelta es más difícil de romper. Unas condiciones objetivas cada vez más deshumanizantes -debido a las estructuras que las sostienen o al modo de vida que imponen, frustrante de las aspiraciones humanas más profundas- y la

---

99 Cf.ML, 264 ss. (I,357 ss.).

100 "Nuestra forma de vida nos hace desdichados" es el título de un breve artículo de Fromm de 1964, publicado en The Saturday Evening Post, (25-7-1964) Philadelphia,237 (1964),n.8, pp.8-10, y recogido en la obra colectiva BROWN,COHN-BENDIT, FROMM, MARCUSE y otros: Ensayos sobre el Apocalipsis (selección y prólogo de L. RACIONERO), Ed. Kairós, Barcelona, 1937,pp.29-37.

101 ML,282 (I,336).

102 La advertencia frommiana sobre el peligro de una fascismo de nuevo tipo atraviesa su obra desde El miedo a la libertad, hasta sus últimos escritos. Véase, por ejemplo, TS,29 y 185 (II,280 y 410).