



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

*materiales*

**7**

**EL CARACTER SOCIAL SEGUN  
ERICH FROMM**

**ESTUDIO CRITICO DE SU OBRA**

**Antonio Caparrós**



**Ediciones Sígueme - Salamanca 1975**



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Tellen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

## CONTENIDO

<i>Presentación</i> .....	9
<i>Introducción</i> .....	13
1. La estructura libidinal .....	29
2. El «carácter social» como teoría de las relaciones entre individuo y sociedad .....	83
3. La «ciencia» de la era humanista .....	173
4. El carácter social: coraza de la naturaleza humana .....	241
<i>Conclusión</i> .....	301
<i>Referencia bibliográfica</i> .....	307
<i>Índice general</i> .....	319

© Ediciones Sígueme, 1975  
Apartado 332 - Salamanca (España)  
Maquetación: Luis de Horna  
ISBN 84 - 301 - 0640 - 5  
Depósito legal: S. 202 - 1975  
Printed in Spain  
Imprime: Gráficas EUROPA  
Sánchez Llevot, 1. Salamanca, 1975



## Presentación

Resulta difícil exagerar el prestigio que hace unos años alcanzó la figura y la obra de Fromm en todo el mundo y concretamente entre nosotros. Libros como *El miedo a la libertad* o *El arte de amar*, alcanzaron una difusión extraordinaria y se convirtieron en algo así como claves de nuestro tiempo.

Las razones de esta difusión no son difíciles de imaginar. En la crisis de valores y de sistemas que provocó o precipitó el vendaval de la última gran guerra, los libros de Fromm ofrecían una explicación de la conducta individual y colectiva que recogía las ideas más nuevas y revolucionarias en estos campos, aliando la doctrina de Marx con la de Freud y al mismo tiempo combinaba la explicación científica con el juicio moral y la aplicación política, explicación que permitía mostrar los males del nacional-socialismo y también del capitalismo americano vencedor en la contienda y proponer, frente a la versión rusa del comunismo, un socialismo humanista. Se comprende fácilmente que los hombres y especialmente los jóvenes, que en la década de los 50 no se contentaban con el neutralismo científico y los beneficios de la sociedad de consumo como ideales y la guerra fría como coartada, se entusiasmasen con la lectura de Fromm.

Es cierto que no se trata de una figura aislada. Basta estar mínimamente familiarizado con la historia intelectual de nuestro tiempo para saber que, junto a Fromm, hay que citar a Adorno, a Horkheimer, a Marcuse, a Reich, a Benjamin incluso. Todos ellos comparten las mismas preocupaciones y avanzan en la misma dirección hasta el punto de que puede hablarse de un grupo o de



una escuela de pensamiento cuyo núcleo central sería la llamada «escuela de Frankfurt».

No es éste el lugar para discutir hasta qué punto se trata de un grupo homogéneo o de un impulso común fragmentado en diversas aventuras intelectuales individuales. Basta recordar que todos estos hombres eran alemanes y judíos, que todos habían vivido la guerra de 1914, que todos ellos se habían iniciado en la vida intelectual en la Alemania derrotada y en el fabuloso crisol de ideas que fue el Berlín de la primera postguerra donde se fraguaron buena parte de las actitudes críticas que hoy constituyen todavía la más rabiosa actualidad. Todos ellos buscaron en la doctrina de Marx una justificación al derrumbamiento de una cultura que veían consumarse en torno suyo, todos ellos colaboraron en el «descubrimiento» de un Marx humanista representado por sus primeros escritos, todos se sintieron atraídos si no fascinados por el revulsivo que representaba las primeras muestras de la obra de Freud, todos contemplaron con horror y desesperación el desbordamiento del nacional-socialismo y el ascenso de Hitler al poder, todos emigraron y, con la excepción de Benjamin, muerto en Portbon, consiguieron llegar a Estados Unidos donde consiguieron establecerse intelectualmente y desde donde vivieron la guerra.

El final de la contienda los convirtió en cierta medida en oráculos. A ellos, que habían previsto y sufrido la historia del totalitarismo, les correspondía ahora explicarlo y prevenir a la humanidad contra su posible repetición.

Puede decirse sin asomo de ironía que cada uno de ellos tuvo su hora de gloria. Abrió la marcha Adorno, primer firmante de *La personalidad autoritaria*, vasta investigación sociológica publicada inmediatamente después de acabada la guerra, en la que con los métodos de la ciencia empírica se intentaba aclarar las características psicológicas del tipo de hombre que había hecho posible el fascismo y la guerra. Tras su regreso a Alemania y convertido en un «revolucionario de gabinete», el nombre de Adorno fue paulatinamente olvidado. He aludido ya a la fama de Fromm y a la difusión de que gozaron sus libros en la década de los 50. En la década siguiente, y a impulso de la revuelta estudiantil, fue Marcuse quien pasó bruscamente al primer plano de la actualidad. El fenómeno Marcuse ha sido realmente extraordinario tanto por su intensidad como por su brevedad. La revalorización de W. Reich ha sido menos aparatosa que la de Marcuse pero su prestigio y su influencia en los círculos radicales ha sido más fuerte. Incluso Benjamin ha tenido su parte de gloria y la edición de su

obra completa ha encontrado más lectores que no tuvieron nunca sus artículos.

De estas diversas aventuras intelectuales, probablemente la de Fromm ha sido la más coherente y la más influyente. Su mensaje alcanzó un público muy amplio, gente de formación liberal y cristiana a los que familiarizó con el marxismo y el freudismo y en los que despertó nuevas esperanzas. Y del otro lado de la frontera política, en los países socialistas, su voz también fue oída, caso único entre los representantes de Frankfurt. Su influencia es visible en la obra del polaco Schaff, en todo el grupo yugoslavo «Praxis» con el que Fromm ha mantenido relaciones muy cordiales, y por supuesto en los ideólogos de la primavera de Praga.

Pero el tiempo discurre muy rápidamente y hoy todas estas influencias directas son ya definitivamente agua pasada. Fromm, con todos los hombres de la escuela de Frankfurt, ha entrado en la historia. Ya es posible intentar contemplarlos con un mínimo de objetividad y tratar de decidir en qué medida consiguieron lo que se proponían. Tal es la intención del libro que con estos párrafos tengo el placer de presentar al público.

He estado demasiado cerca de su elaboración para que intente aquí ningún comentario que pueda ser de alguna utilidad al lector y sólo me arriesgaré a hacer una alusión al desenlace. Después de todo no se trata de una novela policíaca en el que la anticipación del final pueda empañar el placer de la lectura.

Erich Fromm, como hacía notar al comienzo, pretende ofrecer una doctrina del hombre y de la sociedad que sea rigurosamente científica y que fundamente al mismo tiempo una tarea y una esperanza para el hombre de nuestro tiempo. Caparrós, al término de su estudio, llega a la conclusión de que Fromm ha fracasado en su empeño, que si ha dejado perfectamente claro el objetivo que persigue el discurso en que lo apoya no es científico.

Queda para el lector el decidir sobre en qué medida comparte este juicio. Lo que yo quiero añadir por mi parte es que, incluso si se considera que Caparrós está en lo cierto —y yo así lo creo—, el empeño de Fromm continúa siendo plenamente significativo. Pues conseguir un saber sobre el hombre que sea a la vez científico y práctico, crítica racional y guía para la acción es el problema fundamental que cada generación histórica ha de volver a plantearse.

MIGUEL SIGUÁN



## Introducción

Erich Fromm nace en Frankfurt el año 1900. Es el hijo único de una familia judía practicante, que como tantas otras familias alemanas judías de entonces tuvo que desenvolverse en un clima marcada y progresivamente antisemita. Esta circunstancia y la de unos padres con tendencias melancólicas y depresivas hacen que Fromm crezca en un clima de aislamiento y soledad, que, según confesará él mismo<sup>1</sup>, se convertirá en un factor decisivo para comprender una de las constantes de su vida y de su obra: la extraordinaria sensibilidad y delicadeza con que trata los problemas humanos, su interés por comprender el comportamiento de los hombres.

Este interés por los problemas humanos está muy teñido desde el primer momento por la religiosidad veterotestamentaria<sup>2</sup>. La fuerte dosis de religiosidad, y en concreto de religiosidad bíblica, es otro de los factores decisivos en la obra de Fromm. Los aspectos escatológicos del antiguo testamento, las visiones proféticas del final de la historia y de los tiempos, los anhelos humanos de paz y universalidad, de libertad y amor que se respiran a lo largo de la historia del pueblo judío pasan a las páginas de la obra de Fromm revestidos con un lenguaje secular, de raíces sociológicas y psicológicas, marxistas y freudianas. Toda la obra de Fromm, su progresivo entusiasmo por los aspectos humanistas y utópicos de Marx, su praxis psicoanalítica como praxis curativa

<sup>1</sup> Cf. 32 1968 [1962], 13-20. El modo de citar empleado a lo largo de la obra lo indicamos *infra*, p. 28.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, 36 1971 [1966], 10-21.



y liberadora, no se comprenden sin su familiaridad y penetración con la escatología judía. En gran parte, su antropología y su ética no son más que escatología judía impostada en el lenguaje de aquéllas.

Para una sensibilidad así, la primera guerra mundial tuvo que suponer un choque terrible<sup>3</sup>. Este acontecimiento acabó, efectivamente, por marcar el rumbo de toda su vida. Más que la crueldad de la guerra en sí misma, aquel joven no podía comprender su irracionalidad, la deshonestidad del comportamiento de muchas personas de su entorno, la repentina aparición de un odio desmedido a los ingleses, las mentiras de las declaraciones oficiales. Este duro contraste entre lo que los hombres son de hecho y lo que anhelan ser, adquirió desde entonces una relevancia tan decisiva que toda la vida y obra de Fromm no han sido más que un intento por descifrar lo que desde aquellos momentos se le revelaba como un misterio y le interpelaba como un reto.

Al acabar la guerra, Fromm fue a la universidad. Y decidió servirse de la ciencia para resolver aquellas dudas profundas, que habían despertado sus experiencias adolescentes. Así, pues, Fromm llegó a la universidad con un programa trazado: comprender los fenómenos individuales y sociales, las leyes del individuo y la sociedad, la existencia social del hombre. La opción estaba tomada. Fromm estudió psicología y sociología. Y filosofía. Esto conviene tenerlo bien presente. Porque aquí está ya incoada otra constante de sus obras, constante de raíces tan filosóficas como religiosas: la preocupación por la cuestión del sentido, de la totalidad. A Fromm no le podían resolver su problemas una psicología y una sociología científicas. Estas en manos de Fromm son, a lo más, simples instrumentos al servicio de la comprensión de la irracionalidad humana. Pero ésta, aunque se constate en el dato, sólo se puede alcanzar desde el concepto. Por esto, Fromm se sitúa desde el primer momento en la corriente filosófica occidental. Vio bien que una ciencia con preocupaciones éticas —la gran preocupación de Fromm— no se puede desarrollar más que en comunión dialéctica con la totalidad buscada por la filosofía. Tal vez la gran debilidad del sistema de Fromm radique, precisamente, en no haber sabido mantener y desarrollar esta dialéctica dato-idea, que en un principio intuyó como necesaria.

Las universidades visitadas por Fromm fueron Heidelberg, donde se doctoró, y Munich. Más tarde acabaría en la de Frankfurt. Eran «los dorados años veinte», los años de la «Weltbühne». En

<sup>3</sup> Cf. 32 1968 [1962], 13-20.

aquel confusionismo de la república de Weimar<sup>4</sup> se desarrollaba una vida cultural e intelectual inigualable. Fueron años de una fecundidad artística extraordinaria. Y, sobre todo, de un despliegue crítico-ideológico hasta entonces desconocido. Este espíritu crítico alcanzaba a todos los medios intelectuales, a los de derechas y a los de izquierdas. Las preocupaciones políticas de Fromm simpatizaban claramente con la izquierda. Había crecido en un ambiente próximo al socialismo. Este, además, respondía a sus preocupaciones humanistas y humanitarias, a sus deseos de paz y libertad. No es raro, pues, que en aquellos años de universidad optase por una sociología de orientación decididamente marxista e iniciase una relación con Marx jamás interrumpida. No olvidemos, por otra parte, que aquellos ambientes socialistas fueron los «responsables» de la publicación de los *Manuscritos* de Marx. Allí se sembró ya la semilla de su también progresiva afición al Marx joven y humanista. El mejor árbol de esta semilla sería la primera publicación americana de los *Manuscritos*, debida en gran parte a los esfuerzos de Fromm<sup>5</sup>.

Los años veinte son también años fecundos para el psicoanálisis. El Instituto psicoanalítico de Berlín era, en opinión de Freud, el centro psicoanalítico más importante del mundo<sup>6</sup>. Los esfuerzos de Eitingon, Abraham y otros empezaban a notarse. Hans Sachs y Th. Reik acudieron también como profesores. Fromm tenía que sentir la atracción del psicoanálisis. La izquierda intelectual y artística había adivinado ya el espíritu innovador, revolucionario y liberador que palpitaba en los descubrimientos, quizá más que en las teorías, de Freud. Era la psicología crítica que Fromm buscaba. Y a mediados de los años veinte Fromm se dirige a Berlín. Allí estudia y practica psicoanálisis. Desde entonces, Fromm no ha abandonado su praxis. Una praxis, que poco a poco se va apartando de los presupuestos teóricos freudianos que aprendió en Berlín, pero que nunca abandonará por considerarla un lugar privilegiado para el conocimiento del hombre y, sobre todo, para que éste llegue a «la» verdad liberadora a través de su propia irracionalidad. Pero Berlín no le deja sólo esta arma liberadora. Le da dos conceptos que tampoco abandonará jamás: el «carácter dinámico» y el inconsciente. Aún le aporta algo más Berlín: el contacto con algunos hombres que tendrán gran importancia en su propio caminar intelectual. Me refiero a Karen Horney, Bernfeld,

<sup>4</sup> Cf. Klein, 1970; Tasca, 1969.

<sup>5</sup> Cf. 30 1962 [1961].

<sup>6</sup> Cf. Jones, 1970, III, 23.



Fenichel y, sobre todo, a Reich, que acude a Berlín durante el año 1930. Los inicios de la obra de Fromm, al comienzo de los años treinta, hay que situarlos, en gran parte, dentro de este contexto. Son, quizá, los años más fecundos científicamente, los años de la pretendida síntesis de marxismo y psicoanálisis. Una síntesis de las dos teorías que más han contribuido a comprender la irracionalidad humana al servicio de una gran meta: liberar al hombre de ella. Años después, Fromm concretará más esta meta: liberar al hombre, pero «para la libertad». Poco tiempo más tarde, aún avanzará más en su concreción: liberarle para la «productividad». Cuando llegue a esta su meta final, Fromm se encontrará ya muy lejos de sus inicios y, sin embargo, al mismo tiempo muy cerca. Pero, volvamos a los años treinta. Como veremos, son años en los que Fromm no camina solo. Los tiempos para intentar la síntesis «freudo-marxista» estaban ya «maduros». Un hombre único va a prender la mecha. Ese hombre es Wilhelm Reich. Bernfeld, Fenichel y Fromm se le unen. El grupo tendrá una vida efímera. Al poco tiempo de la llegada de Reich a Berlín, Fromm abandona la capital alemana y se traslada a su ciudad natal. ¿Qué es lo que le acerca de nuevo a Frankfurt?

Karl Grünberg ocupaba la cátedra de historia del socialismo de la universidad de Frankfurt<sup>7</sup>. Bien amecenado, dirigía también la revista *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*. En el año treinta, Max Horkheimer es llamado para ocupar la cátedra de Grünberg. Horkheimer comienza por cambiar de nombre a la cátedra. En adelante, ésta se llamará cátedra de «Sozialphilosophie». La revista seguirá el mismo destino. Su nuevo nombre será *Zeitschrift für Sozialforschung*. Anexo a la cátedra existía también un instituto de investigación. Este es convertido por el genio organizador de Horkheimer en el famoso «Institut für Sozialforschung» de Frankfurt. A la llegada de Horkheimer, el instituto tenía ya en su haber la publicación de algunas importantes monografías de cuño marxista. Sin embargo, jamás hubiese alcanzado el lugar que ocupa ahora en la historia de la sociología sin los hombres que Horkheimer supo reclutar para él: Theodor Adorno, Friedrich Pollock, Franz Neumann, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Otto Kirchheimer. Expulsados por los nazis, casi todos ellos serían luego profesores en USA. Horkheimer y Adorno, quizá los más brillantes del grupo, volverían de nuevo a la ya República Federal Alemana al final de la década de los cuarenta para constituirse en los máximos

<sup>7</sup> Cf. Shils, 1971, 50 ss.; Therborn, 1972.

exponentes de la llamada «sociología crítica», bandera programática del «Sozialistische Deutsche Studentenbund». El programa que Horkheimer se había trazado para su instituto respondía a las mil maravillas a los intereses que habían movido a Fromm hasta entonces. Por esto, no es nada extraño que se uniese al grupo reclutado por Horkheimer. En el discurso que pronunció en 1931 con ocasión de la inauguración del instituto, Horkheimer establecía claramente sus objetivos: estudiar interdisciplinariamente los problemas de la sociedad moderna<sup>8</sup>. La orientación era doble: marxista, sobre todo, y psicoanalítica. Se trataba, pues, de una actitud crítica. Horkheimer no quería un empirismo *wertfrei*, a lo Comte. Pretendía que el empirismo se hermanase con la filosofía a fin de mantener vigorosa la actitud ética. Se trataba de hacer caer en la cuenta 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. Con otras palabras, el instituto de Frankfurt se proponía dar un sentido ético y crítico a la tensión dialéctica entre el dato y el concepto.

Después de lo que ya hemos escrito es fácil entrever que Fromm tuvo que encontrarse junto a Horkheimer como en su propia casa. A partir de su llegada a Frankfurt, Fromm se convierte en un asiduo colaborador de la *Zeitschrift*. Sucesivamente van apareciendo en ella una serie de artículos suyos, en los que elabora y desarrolla algunas intuiciones formuladas ya en publicaciones anteriores, sobre todo en su trabajo sobre la evolución del dogma cristológico, escrito en Berlín. Estas colaboraciones prosiguen, prácticamente, hasta el final de los años treinta, con el instituto ya en América. Tales publicaciones giran, básicamente, alrededor de la misma idea: hallar la mediación entre psicoanálisis y marxismo; secundariamente, liberar al psicoanálisis de las concepciones deudoras a la sociedad burguesa, concepciones que amenazaban con convertirlo en una teoría reaccionaria. Es en estos artículos donde elabora la noción «estructura libidinal».

La estructura libidinal es la mediación buscada. Es, además, una anticipación de la noción que hemos elegido como objeto central de nuestro trabajo: el carácter social. La estructura libidinal será, así, la noción en la que cristaliza todo el trabajo de Fromm a lo largo de los años treinta.

Pero dirijámonos de nuevo al instituto. La subida de Hitler al poder supuso un duro golpe para él. El nuevo régimen expulsó

<sup>8</sup> Cf. Horkheimer, 1931.



del país a todos los colaboradores judíos y socialistas. Horkheimer consiguió que el instituto fuese acogido en París y también en Ginebra. Lo importante es que el estudio que se había iniciado bajo su dirección sobre la autoridad y la familia pudiera seguir adelante hasta ser publicado en 1936 por Alcan en París con el título *Studien über Autorität und Familie*. Su «sozialpsychologischer Teil» estaba elaborada por Fromm. Al poco tiempo, Horkheimer marchó con su instituto a USA. También allí tuvieron su revista y mantuvieron su mismo enfoque, sólo que ahora aplicados al estudio de la sociedad americana. No obstante, una vez en América, gran parte de los viejos colaboradores de Horkheimer siguieron su propio camino. Uno de estos colaboradores sería Fromm, que también llegaría a ser profesor en diversas universidades americanas.

En el año 1941, Fromm publica la que es, quizá, su obra más lograda y famosa: *El miedo a la libertad*. Esta obra constituye una segunda etapa en la vida intelectual de Fromm. Diríamos, mejor, una etapa, muy efímera, de transición del Fromm «freudomarxista», del Fromm colaborador del instituto de Frankfurt al Fromm americano. *El miedo a la libertad* versa sobre el nazismo —completado con una especie de apéndice sobre la sociedad americana— y está claramente imbuido del espíritu de Frankfurt. Su problemática resuena en casi todas las páginas de la obra: autoridad; estructura social y familiar; enfoque histórico, sociológico y psicológico —¿psicoanalítico?—; crítica de las ideologías; manipulación de la individualidad, etc. Pero, a pesar de que durante su lectura se sienta que esas páginas se han incubado en el calor de Frankfurt, surge también el convencimiento de que se han escrito muy lejos de allí. La empiria no se distingue de la teoría ni de la ética, la noción de autoridad se aplica indistintamente a casi todo, se habla equívocamente de una soledad mágica, los datos históricos son inexactos, las comparaciones precipitadas, el rigor teórico y las exigencias formales de la ciencia son pasados por alto, etc. Y, sobre todo, del viejo psicoanálisis ya no quedan más que algunos términos. Ya no se trata sólo de que la elaboración teórica de los datos psicoanalíticos sea insuficiente, es que los mismos datos no son tenidos en cuenta en absoluto. Además, todo ello sostenido por unos cimientos antropológicos y epistemológicos muy dudosos. No pretendemos, sin embargo, acabar con la obra de un plumazo. Pretendemos, únicamente, resaltar que Fromm inicia al comienzo de los años cuarenta una carrera desbocada hacia unas metas no muy lejanas del irracionalismo, irracionalismo que, por otra parte, no logra disipar la impresión, que

desde el primer momento produce también *El miedo a la libertad*: la impresión de ser una obra importante sobre el nazismo, fruto de un planteamiento metodológico serio y fecundo.

Esta obra gira ya alrededor del carácter social. Es, además, la primera elaboración a fondo que Fromm hace de este concepto. Podríamos decir que *El miedo a la libertad* puede leerse desde una perspectiva doble. En primer lugar, como una obra sociológico-histórica sobre el nazismo —y también sobre el «automatismo» americano— elaborada metodológicamente con la teoría del carácter social, y en segundo lugar, como una teoría antropológica centrada igualmente alrededor del mismo concepto. Es en esta antropología donde más se notan las huellas, ya asentadas, que los *Manuscritos* de Marx han ido dejando en el espíritu de Fromm, tan sensible o más a ellos que tantos otros socialistas coetáneos suyos. En ella han quedado marcadas también, aunque siempre sobre las huellas de Marx, las influencias adlerianas fruto de los contactos personales con Karen Horney. Tampoco falta la impronta de G. H. Mead a través de las relaciones sostenidas entre Fromm y Sullivan. A la hora de llenar el vacío que Freud les había hecho a los niveles superiores de la persona humana, Fromm acude a donde sea, aunque sus preferencias siempre se hayan dirigido hacia la tradición del humanismo filosófico y religioso occidental. Fromm le debe mucho a América, pero su obra da la impresión de que la ausencia de una tradición filosófica de este cuño, el periferismo conductista, el psicoanálisis «adaptativo» de algunos psicólogos del «yo» y el empirismo sociológico que encontró en América, hubiesen actuado como un dispositivo que pusiese en marcha todo el «humanismo» que llevaba dentro de sí. Des-parramado éste por el inmenso campo americano, no tardó en ser absorbido por ese mismo campo. Aún hay otras fuentes de las que Fromm se vale para elaborar su teoría. Por ejemplo, las del disidente psicoanalista Otto Rank con su trauma del nacimiento y su teoría del carácter creador. El mismo Reich, ya lejano, asoma continuamente en las páginas de Fromm. Algo parecido podríamos decir acerca de la corriente de cultura y personalidad, en cuyo ambiente elaboró su teoría del carácter social. Fromm es un hombre tan abierto a los problemas humanos como sensible a las corrientes culturales. Y esta apertura y sensibilidad se dejan sentir en cada una de las páginas de su obra. Lo paradójico es que éstas nunca hayan logrado poner en cuestión la única imagen del hombre que ha tenido, realmente, a lo largo de toda su vida: la imagen del hombre escatológico.

Esta antropología, en la que se inserta el carácter social, es





elaborada y madurada en obras posteriores con la ayuda de una extraña epistemología, verdadero caballo de batalla en la obra de Fromm. Las obras centrales de esta etapa, ya definitiva, son quizá *Ética y psicoanálisis* (1947) y *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1955). A partir de éstas, las nuevas aportaciones de Fromm a la sociología, psicología, ética y antropología son escasas. En los últimos veinte años, Fromm se ha limitado, más bien, a repetir ideas ya conocidas, a elaborarlas ulteriormente, a defenderse de los ataques de sus detractores. Aunque pueda decirse que la falta de pruebas experimentales es casi una constante de la obra de Fromm, lo cierto es que a partir de la década de los cincuenta esta ausencia se convierte en absoluta despreocupación. En *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* no se puede hablar, propiamente, de investigación sociológica científica, dado que el estudio de Fromm adolece de graves defectos metodológicos y teóricos. Sin embargo, en la denuncia que hace, basándose en la teoría del carácter social, del poder alienante de la sociedad de masas americana, no deja de haber una cierta referencia a la realidad sociológica, y esto aunque esta referencia esté muy alejada de ella, precisamente, por la mediación «opaquizante» de su teoría de la naturaleza humana. Esta obra, sin duda, es algo más. Es, ante todo, el grito sincero y honesto de un hombre que siente como algo suyo la manipulación del hombre americano por la sociedad capitalista. Este mismo grito se repite con la misma limpieza ética en el resto de sus obras posteriores, pero se repite produciendo la impresión de que se hubiese encanado. Como si ya no hubiese nada más que decir sobre la alienación del hombre contemporáneo.

*Ética y psicoanálisis* es la obra ética de un ético. Naturalmente, no faltan en ella las consideraciones psicológicas y sociológicas; más cuando Fromm es un «naturalista ético». También en esta obra, el carácter social es una de las nociones clave. Esta fidelidad a la noción central de nuestro estudio es la expresión de otra fidelidad más profunda. Y es que Fromm se ha mantenido fiel durante toda su vida a los propósitos formulados ya en su juventud: comprender las relaciones entre individuo y sociedad desde una perspectiva ética. La presencia permanente de nuestra noción no es, pues, más que la expresión de esta fidelidad de Fromm a sí mismo. Instrumento eficaz para comprender tales relaciones, nuestro concepto acabó, sin embargo, por convertirse en auténtico *deus ex machina* al servicio de una concepción del hombre y de la historia completamente alejada de los hombres y de la historia reales. En este sentido, el destino del carácter social ha sido el

que le ha impuesto una epistemología más apropiada para desfigurar la realidad que para conocer su verdad.

Hemos escrito que tras *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fromm apenas nos había ofrecido nuevas aportaciones. Sin que esto deje de ser verdad, hemos de hacer, no obstante, ciertas salvedades. En 1961 se publica en Nueva York la primera versión norteamericana —no inglesa— de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. Su traducción al castellano un año después en México fue la primera versión castellana de los mismos. Ambas versiones van precedidas por una cuidada introducción de Fromm: *Marx y su concepto del hombre*. Esta introducción y los esfuerzos de Fromm para que estos *Manuscritos* se conociesen en América bien merecen ser mencionados. Más cuando son, además, el fruto de una fidelidad que se deja sentir en cada página de la obra de Fromm. Es difícil decir hasta qué punto Fromm es marxista o marxiano, porque lo cierto es que Fromm no es más que él mismo, aunque también sea muchas otras cosas. Sin embargo, es indudable que Fromm le debe a Marx algunas de sus ideas básicas. En primer lugar, su visión global de la historia. En segundo, la misma noción de carácter social, que, tanto en Reich como en Fromm, no es más que la versión psicológica del «hombre como conjunto de relaciones sociales». Pero lo que acaba por fascinar definitivamente a Fromm, es el humanismo de Marx. Siempre ha espigado entre los pasajes humanistas de los escritos de Marx. Pero hasta que no llega a familiarizarse a fondo con los *Manuscritos*, tan tardíamente publicados, Fromm no se siente tranquilo. Por fin, Fromm ha encontrado lo que buscaba: un Marx ético, humanista. Y «psicólogo». Fromm se siente completamente identificado con la «psicología» esencialista de los *Manuscritos*. No obstante, este descubrimiento no supone tanto como pueda parecer en la estructura ideológica de Fromm. Marx no es demasiado original en su «psicología». Sin que pretendamos discutir su sello peculiar, ésta se encuentra en continuidad con la tradición humanista occidental, con la misma que es fuente de las ideas filosóficas y religiosas de Fromm. La psicología de Marx, tan careada por Fromm sobre todo desde los años sesenta, no representa, pues, el factor decisivo de su obra. Es, a lo más, el trasfondo, sobre el cual Fromm imposta unas ideas y una fe, que, sin duda, trae de más lejos.

Una segunda salvedad serían los escarceos de Fromm con el budismo zen. Casi simultáneamente, un año antes, a su libro sobre Marx, Fromm publica *Psicoanálisis y budismo zen*. Apenas nos haremos eco de él, porque no concierne de lleno a nuestro



estudio. Pero sí queremos mencionarlo en favor de nuestros intereses. J. H. Schaar<sup>9</sup> en el año 1961 hacía lo mismo que vamos a hacer nosotros. Citaba esta obra para justificar su estudio sobre las perspectivas de Fromm. ¿Era justo presentar como definitivas las ideas de un hombre en plenitud de vida? Schaar opinaba que Fromm había llegado al culmen de su proceso creador. En sus obras podía constatar un descenso progresivo de la preocupación científica. La obra sobre el budismo era, para Schaar, la prueba de que este proceso había llegado, además, a su culmen. Era la afirmación incontrovertible del tránsito a lo irracional. Hoy, doce años después, podemos decir que Schaar, en lo fundamental, no se equivocaba. No es que Fromm haya ido más allá en su irracionalismo, pero sí es cierto que desde entonces no nos ha ofrecido nada nuevo, cualitativamente nuevo, psicológica, sociológica o antropológicamente. Ha seguido publicando incansablemente, pero sus publicaciones no han servido más que para revelarnos algo que ya sabíamos por el resto de su obra, que Fromm es un hombre honesto, un hombre de una altura ética difícil de encontrar, un hombre para quien sus anhelos utópicos han podido más que su paciencia. Fromm quería salvar al hombre con la ciencia. Pero la ciencia no le prestó la ayuda esperada. La ciencia soluciona algún problema, pero plantea más. Esto y el que la ciencia no se preocupe de la ética y el sentido, fueron para Fromm la prueba evidente de su alienación. Desde entonces, Fromm se ha dedicado, casi únicamente, a airear su «revolución de la esperanza». Decimos casi únicamente, porque él, el hombre que confiesa no estar dotado para la política, ya muy entrados los sesenta decide meterse también en ella. Así, Fromm entra en el partido socialista de los Estados Unidos participando en el movimiento pro paz mundial. En el año 1968 participa también en la campaña electoral de McCarthy, proyecta planificaciones socio-políticas «humanistas» y visita la Unesco. Hombre admirable e incansable, no deja de proclamar, a pesar de los pesares, su fe en el hombre, en que el hombre puede ser feliz, porque en su naturaleza no sólo radica el deseo de la felicidad, sino la felicidad misma. Sólo falta una cosa: reformar la sociedad basados en la verdad y la razón. Fe no sólo pues en el hombre, sino en el poder de la verdad. Por sí misma.

<sup>9</sup> Cf. J. H. Schaar, 1966, 246-283. Esta obra de J. H. Schaar (1966) constituye el estudio más valioso sobre Fromm entre todos los que hemos encontrado. No obstante, la valiosa obra de Schaar no se cruza con nuestro estudio por centrarse preferentemente en los aspectos políticos y éticos de Fromm.

Esta breve presentación es suficiente para que concienciamos la dificultad con que puede encontrarse quien pretenda situar a Fromm valiéndose de los tópicos, no siempre injustificados, disciplinarios y doctrinarios. ¿Es Fromm un psicoanalista, un psicólogo social, un antropólogo, un sociólogo, un moralista, un filósofo, incluso, un teólogo? ¿Es un marxista, un marxiano, un freudiano, un psicoanalista culturalista reaccionario, un humanista espiritualista no menos reaccionario? ¿Es un científico, un divulgador, un espíritu especulativo? ¿Es, como alguien ha escrito, un «predicador»? Si al final de nuestras páginas hemos conseguido dar una respuesta válida a estas cuestiones, sin duda habremos conseguido mucho. Habremos conseguido explicar algo que difícilmente parece explicable: el que todos estos epítetos hayan podido aplicársele a una misma persona y no sin razón. Hemos de confesar que, precisamente, esta convergencia de juicios tan dispares ha provocado en nosotros una desazón, que ha acabado por instigar una auténtica curiosidad. ¿Cuál es la razón última de ésta, al menos, aparente contradicción?

La cuestión, por otra parte, no es algo que nos concierne sólo a nosotros. No nos concierne sólo a nosotros porque podemos decir, sin temor a exagerar, que Fromm ha sido en las últimas décadas y sigue siendo todavía uno de los autores más leídos, al menos, en los países de influencia estadounidense y en los de lengua castellana. Sus lectores, además, no han sido únicamente esas personas hambrientas de cultura, que constituyen las delicias de las editoriales. Todos esos epítetos, que acabamos de mencionar, no los hemos tomado de sus bocas, sino de las obras y revistas científicas más variadas y, como era de esperar, con las orientaciones más diversas.

Este hecho es importante y hemos de tenerlo en cuenta a la hora de fijar nuestro método. Nuestro estudio no debe comenzar desde cero, sino a partir de la corriente en la que se han insertado los escritos de Fromm y que se ha apropiado de ellos. Y lo cierto es que esta corriente ha sido, en buena parte, una corriente que se autodenomina y es científica. Por otra parte, si esta corriente se ha apropiado de Fromm, es porque él mismo, al menos inicialmente, quiso insertarse en ella. Pero, no sólo inicialmente. Pues desde que dicha corriente, que le había acogido en principio, comenzó a tornarse esquiva, crítica y negativa con Fromm en respuesta justa a su actitud —fácticamente— despectiva hacia la ciencia empírica, éste no ha dejado de airear y confesar expresamente que su obra responde a las exigencias de ésta. En este sentido, nuestra investigación sobre el sistema frommiano ha de



partir de los principios metodológicos que deben regir toda investigación sobre un sistema que pretenda ser científico. Por tanto, ha de armarse con los principios epistemológicos de la ciencia empírica y tratar de analizar y valorar la verdad inmanente y trascendente de dicho sistema en su totalidad.

Sin embargo, nuestro modo de proceder ha de ir más allá a fin de alcanzar a nuestro autor en su auténtica peculiaridad. Porque la valoración de Fromm no se agota en el análisis de las verdades inmanente y trascendente de su sistema. Nuestro análisis, aunque armado con los principios epistemológicos de la ciencia empírica, ha de ir más allá y preguntarse desde qué principios antropológicos y, sobre todo, epistemológicos accede Fromm a la misma. Sólo de este modo alcanzaremos la aporía epistemológica ante la cual, y no siempre tematizándola, se encuentran los críticos de Fromm, y diríamos que el mismo Fromm. Lo primero, pues, que debe hacer el estudioso de Fromm es caer en la cuenta de que su planteamiento metodológico ha de conducirse por esta aporía epistemológica; aporía que podríamos formular así: ¿desde qué presupuestos epistemológicos y antropológicos puede apelar Fromm al tribunal de una ciencia que, por otra parte, desprecia y cuyas reglas no respeta?

La respuesta a esta cuestión nos dará, al mismo tiempo, la clave interpretativa del confuso panorama que ofrecen las valoraciones de Fromm. Como hemos dicho, éstas son muchas y muy diversas, pero todas ellas adolecen del mismo defecto, que se basan en aproximaciones a su sistema con los criterios específicos de la propia disciplina y orientación. Es claro que esta postura en sí misma está plenamente justificada y no merece ningún reproche. Sin embargo, en lo que respecta a la valoración misma de Fromm desde sí mismo, tal actitud no puede sembrar más que confusión, dada, precisamente, la peculiaridad específica de nuestro autor.

Esta confusión es creada, en definitiva, por la tensión de dos vectores opuestos. Uno de ellos representa la opinión de los que sostienen la existencia de unos valores científicos en la obra de Fromm. El otro, representa la opinión opuesta. Es evidente que Fromm ha contribuido lo suyo a esta situación, aportando, por paradójico que parezca, la justificación de ambas posturas. Esto supuesto, hemos optado por un modo de proceder que dé razón de esta situación, lo cual nos ha llevado a partir de aquellos aspectos de la obra de Fromm, que, al menos presuntamente, hayan podido suponer una aportación auténtica a la ciencia. Hemos creído que éste era el método más justo con los propósitos implícitos o confesados —en qué sentido auténticos, es algo que queda

abierto por ahora— de Fromm y con la corriente, que se ha apropiado de su obra; una corriente, que, aunque con frecuencia se haya apropiado de ella sólo negativamente, ha partido, al menos inicialmente, del mismo presupuesto que nosotros: que los intereses de Fromm no son ajenos a la ciencia, aunque vayan más allá de ella.

Ahora bien, como hemos dicho, para dar una respuesta a nuestra aporía hemos de llegar a esos «intereses que van más allá de la ciencia». Nuestra marcha hacia ellos habrá de ir guiada por el propósito de comprender desde ellos la obra frommiana, pero sin que esto suponga que nuestra aproximación deba ser únicamente «comprensiva» y descriptiva. Será tarea fundamental de nuestro empeño comprenderlos para valorarlos críticamente. Porque, aunque creemos que la ciencia no tiene la última palabra ni que sus intereses sean los definitivos, sí estimamos que cualquier valor o interés pasa por ella.

Por otra parte, nuestro método de valoración ha de contar con que la ciencia, como un aspecto más de la praxis humana, es siempre parte de la totalidad de esta praxis y de los sistemas teóricos que formulan esta praxis a niveles más profundos de esta totalidad. Esto significa que a Fromm no se le podrá reprochar porque «haga ciencia desde niveles que van más allá de ella». El problema radica en ver si se reconocen los niveles y las competencias de estos niveles, en calibrar debidamente la epistemología correspondiente, en sopesar los condicionamientos antropológicos, o de otro tipo, de esta epistemología. Esto ya sugiere que una de las armas fundamentales de nuestro método será la distinción. A Fromm se le debe acercar uno armado con lo mejor de las «distinciones escolásticas». Y es que el problema metodológico de la valoración de los autores «omnicomprensivos» consiste, fundamentalmente, en distinguir bien los niveles desde los que acceden a la realidad a fin de poder constatar si son fieles al método apropiado a cada uno de ellos, si reconocen los derechos de cada uno de ellos, si establecen debidamente la jerarquía de competencias entre ellos, o si, por el contrario, los mediatizan en lugar de «mediarlos», si dejan que unos sean absorbidos por otros.

Bajo esta perspectiva, hemos creído que el trampolín más adecuado para introducirnos en la obra de Fromm era la teoría del «carácter social». Una simple lectura aproximativa de Fromm testimonia que es el aspecto más elaborado de su obra. Por otra parte, y corroborando nuestra opinión, éste es el aspecto del sistema de Fromm, por el cual éste es reconocido por aquellos que



a sí mismos se reconocen como científicos. En este sentido, la tarea de analizar y valorar críticamente el carácter social tiene ya, por sí misma, un sentido científico. Pero esto no es todo. ¿Cómo podríamos alcanzar todos nuestros objetivos si el carácter social constituyese una teoría fecunda, pero cerrada en sí misma, sin que pudiésemos acceder a través de ella a la totalidad del complejo sistema frommiano? No por eso nuestra investigación dejaría de tener un sentido, pero, ¿lograríamos, entonces, disolver esa confusión de que hemos hablado, confusión que, precisamente, sólo puede comprenderse si nos remontamos a los presupuestos epistemológicos y antropológicos de Fromm?

La teoría del carácter social constituye, en efecto, una teoría cerrada en alguna manera. Precisamente por esto, puede ser leída desde otros presupuestos teóricos y ser asumida por unos métodos auténticamente científicos. Pero, sin que esto deje de ser cierto, el carácter social ocupa en la obra de Fromm un lugar privilegiado, en el cual convergen todas las dimensiones o niveles de su complejo sistema. De ahí que el carácter social sea el arma con la que Fromm se defiende contra los que le atacan por la debilidad epistemológica de su obra. Pero, de ahí también, que a partir de él podamos comprender las razones que asisten a los que se comportan de este modo. Aquí radican sus ventajas metodológicas: en que siendo una teoría que admita una lectura científica, es, al mismo tiempo, el punto en el que convergen centralmente las dimensiones psicológicas, sociológicas, éticas y utópicas del sistema frommiano, abriéndonos, así, a los presupuestos epistemológicos y antropológicos en que se basa.

No acaban aquí las ventajas de nuestra opción. El carácter social es una teoría que nos permite conjugar el enfoque sistemático con el diacrónico. Y si esto es siempre importante, quizá lo sea aún más en el caso de Fromm. Pensemos en su temperamento y en la trayectoria histórica que ha seguido su vida. Pensemos en su sensibilidad socio-política, en su personalidad radicalmente ética, en la efervescencia abigarrada y a veces trágica de los ambientes históricos que le ha tocado vivir, en la Alemania pre-nazi y en la América automatizada pero bulliciosa, en las dos guerras mundiales. Pues, bien, aunque Fromm nunca haya dejado de abrirse a sus ambientes históricos y éstos hayan sido muy diversos, el hecho es que el carácter social ha estado siempre presente en su obra. De ahí, que el carácter social nos permita seguir la trayectoria del pensamiento de Fromm. Nosotros creemos que Fromm ha sido siempre idéntico a sí mismo. Pero, parte de esta identidad es que se imposta y tematiza en el lenguaje que sea, con tal de

poder llegar al entorno histórico, en que le toca vivir. Por esto, podemos hablar de dos épocas en la obra de Fromm y, en concreto, en su teoría del carácter social: la pre-nazi y la americana.

Distinguir, pues, dos etapas en la teoría del carácter social tiene, ante todo, el sentido de distinguir dos situaciones históricas muy diversas en toda su complejidad. No es necesario insistir en la importancia que tiene el análisis de los aspectos socio-culturales, que conciernen a Fromm. La razón radica en su proclividad a valerse de cualquier idea, con tal de hacer más «creíble», lo que podríamos llamar su «mensaje». No es posible comprender adecuadamente un sistema teórico sin llegar a su matriz socio-cultural. Sin embargo, mucho nos tememos que esto no baste para justificar las dimensiones que alcanzan en nuestro estudio las consideraciones sobre las «fuentes», de todo tipo, de donde bebe Fromm. El motivo hay que buscarlo no sólo en la falta de una auténtica originalidad. Es necesario que pensemos también en el fundamento y sentido de esa proclividad de la que acabamos de hablar. Este sentido explica, a su vez, ese eclecticismo, tan marcado en Fromm, que le impide tanto la comprensión originaria de sus fuentes, como la lectura en profundidad de las mismas desde los propios presupuestos teóricos y prácticos. Nuestra consideración de dichas fuentes será, pues, una constante fundamental de nuestro trabajo, pero siempre dentro de la perspectiva que nos impone el mismo Fromm. De ahí, que de las muchas páginas que hayamos de dedicar a esta tarea, quizá no saquemos otra conclusión positiva, que la comprensión de la obra de Fromm.

Por todo lo que llevamos dicho, puede entenderse fácilmente que en una primera parte nos ocupemos de la teoría del carácter social tal como fue formulada por Fromm, en los años treinta, época en la que trabaja muy a la sombra de Reich y Horkheimer. Es una etapa prometedora, pero muy efímera, sin que se pueda hablar, propiamente, de elaboración de un sistema teórico. No obstante, se asientan ya las líneas fundamentales del carácter social y se esbozan, aunque no tematizadamente, los presupuestos epistemológicos y antropológicos, en los que Fromm basará posteriormente la totalidad de su pensamiento.

Nuestra segunda parte tratará del carácter social de un modo directo. Será precisamente el análisis de esta teoría, tal como Fromm la ha desarrollado en América, así como de sus aplicaciones frommianas, el que nos descubra una serie de aporías, cuya explicación exigirá que nos remontemos a los presupuestos epistemológicos y antropológicos del sistema frommiano.

Llegamos, así, a las dos últimas partes de nuestra investiga-



ción. La tercera se centra en los aspectos epistemológicos y la cuarta en los antropológicos. Decimos simplemente se centra, porque somos bien conscientes de las dificultades fácticas que implica una tal diferenciación. La razón de esta dificultad radica en los ribetes «metafísicos» que Fromm atribuye a su antropología. Esto significa que nuestra división viene exigida más por razones de método y orden que por motivos immanentes al análisis. Es entonces comprensible que nuestra exposición nunca pueda evitar las mutuas implicaciones de ambos niveles, ni que nosotros lo intentemos a cualquier precio. Digamos, finalmente, que si nos hemos decidido a dar prioridad a la epistemología no ha sido tanto por razones positivas cuanto por la ausencia de éstas para alterar un orden que podemos llamar «tradicional».

Por último, una observación de tipo metodológico. A lo largo de nuestro trabajo citaremos, mientras nos sea posible, a Fromm por sus traducciones castellanas. Nos ha parecido que las ventajas prácticas de nuestra opción no iban en menoscabo del rigor científico. Una garantía de la fidelidad de las mismas a sus originales ingleses es la coherencia que existe entre sus propias formulaciones centrales. Podemos pensar que una de las razones de esta coherencia sea la concentración editorial, pues son dos, prácticamente, las editoriales que se han responsabilizado de dichas traducciones (Paidós, de Buenos Aires y Fondo de Cultura Económica, de México). No olvidemos tampoco el conocimiento del castellano por parte de Fromm, así como sus estancias largas y periódicas en México. Una prueba de que Fromm no sea completamente ajeno a dichas traducciones —podríamos decir mejor versiones— es que él mismo ha prologado algunas de ellas. Nuestra forma de citar será por tanto:

1. *Obras de Fromm*: fecha de la versión castellana, precedida, en cursiva, por el número de referencia correspondiente a la obra citada (cf. *infra*, pp. 307-310); a continuación, entre corchetes, el año de la primera edición original, y por último, las páginas citadas según la traducción castellana. Cuando no existe ésta, citamos directamente el año de publicación original, seguido de las páginas citadas, precedido todo ello por el número de referencia en cursiva.

2. *Otros autores*: las citas al pie de página remiten a la «Bibliografía general» de las páginas 310-318, donde consta la referencia completa de autores y obras.

Presentados ya el modo de proceder que vamos a seguir en nuestro trabajo y el plan del mismo, así como las razones en que ambos se fundan, no nos queda sino dar paso a nuestra exposición.

# 1

## La estructura libidinal

### 1.1. *Antecedentes históricos en las relaciones marxismo-psicoanálisis*

La gente comenzó a advertir a mediados de los años veinte que algo fundamental había sucedido en la sociedad con el advenimiento de Freud. Tal como lo expresaba Wilhelm Reich en uno de sus libros, la sexualidad se hizo consciente de sí misma en la persona de Sigmund Freud, exactamente igual que la economía comenzó a tener conciencia de sí misma en la persona de Karl Marx: la tendencia en Europa de unir a Freud y Marx empezó a hacerse evidente alrededor de 1927.

Así dice Reich<sup>1</sup>. Pero lo que no menciona es que hasta mediados de los años veinte las relaciones entre marxistas y psicoanalistas no habían sido más que las relaciones entre dos enemigos encarnizados. Tal vez la raíz haya que buscarla en las pretensiones injustificadas de ambas teorías científicas de convertirse en auténticas *Weltanschauungen*. Todavía no completamente conscientes de su propia condición de ciencias de un ámbito de la realidad, se sentían fácilmente celosas de otras explicaciones totalizantes, por considerarse, ellas mismas, legitimadas para emitir

<sup>1</sup> Cf. Reich, 1970 b, 117. Es interesante a este respecto la constatación de que también por aquellos años la antropología cultural comienza a interesarse por la psicología freudiana, cf. Esteva, 1973, 8-11. Por otra parte, los intentos de acercamiento del psicoanálisis al marxismo no se circunscriben en aquellos tiempos al ámbito que vamos a tratar; cf. Kalivoda, 1971, 12-15.



tales explicaciones. Para entender esta situación debemos remontarnos a los inicios.

Aunque Freud suela delimitar bien los límites de su método y teoría, es un hecho aceptado que, sobre todo, en sus obras sobre la cultura y la historia se desliza fácilmente hacia explicaciones que superan los ámbitos de la ciencia psicoanalítica. Pero es que además de esto, y más en concreto, las pocas menciones que sobre el marxismo pueden encontrarse en su obra, no demuestran ninguna simpatía hacia él y, lo que es más grave, sí un profundo desconocimiento<sup>2</sup>. A Freud no le interesaba el marxismo y cuando lo mencionaba lo veía sólo bajo el prisma staliniano o en función de su rechazo implícito del instinto de muerte. La sociedad sin clases era para Freud una pura utopía, que desconocía la profunda inclinación de la naturaleza humana al mal.

Las pocas obras que se habían publicado por entonces sobre psicoanálisis aplicado a los problemas sociales adolecían de unos defectos parecidos. Se psicologizaba y se pasaban por alto las aportaciones fundamentales de Marx: el materialismo histórico y la lucha de clases. El máximo exponente de esta tendencia fue Kolnai con su obra *Psicoanálisis y sociología* (1923), al que tanto Fromm<sup>3</sup> como Reich<sup>4</sup> citan lamentándose del poco esfuerzo de los psicoanalistas por acercarse al materialismo histórico. Incluso autores que habían captado acertadamente que el psicoanálisis tiene, como objeto de su método, al hombre ya socializado por la familia, no habían captado que esta familia está socialmente determinada. Este era el caso, según Fromm, de Reik y Roheim. Esto era tanto más lamentable, cuanto que los autores marxistas estaban al acecho de cualquier contradicción manifiesta o latente entre el psicoanálisis y su sistema, a fin de probar la incompatibilidad entre ambos. Tampoco ellos estaban investidos de una actitud receptiva hacia el psicoanálisis. Sólo así se explican, por ejemplo, los ataques de Jurinetz (1925) contra una versión tan inauténtica del psicoanálisis como la de Kolnai.

Para comprender esta actitud nos hemos de hacer conscientes de la postura antipsicológica de la tradición marxista. Los teóricos de la III Internacional habían heredado esta tradición, que, por lo demás, tampoco se puede decir que se limitase al psicoanálisis. De todos modos, el hecho es que «buscar huellas de un mínimo conocimiento de la teoría de Freud en Lenin, Bujarin, Luxem-

<sup>2</sup> 37 1970 [1968], 38-39; cf. Korsch, 1966, 31-72.

<sup>3</sup> 6 1971 [1932], 176, n. 8.

<sup>4</sup> Reich, 1971, 29 n(a).

burg, Lukács, y Korsch es un trabajo en balde. Entre los dirigentes bolcheviques Trotski es la excepción que confirma la regla»<sup>5</sup>. A esta actitud, más o menos heredada, hay que añadir la situación creada por el acceso de Stalin al poder. Con Stalin el marxismo se convirtió en un dogmatismo carente de todo espíritu crítico y científico. De ahí, la esterilidad de las colaboraciones de Jurinetz, Thalheimer, Sapir, Schwarz, Lafitte, etc.<sup>6</sup>. En ellas no se encuentra ni una pizca de actitud abierta, receptiva y libre hacia el psicoanálisis.

No carece de interés histórico y teórico constatar las acusaciones concretas que se hacían al psicoanálisis en los escritos de estos teóricos del marxismo de entonces. Sin su conocimiento resulta, además, incomprendible la obra de Fromm y la de sus compañeros de aquella época, Bernfeld, Fenichel y, sobre todo, Reich. Las publicaciones de éstos entre los años 1929 y 1932 son en buena parte respuestas a dichas acusaciones. Estas eran básicamente las siguientes: el psicoanálisis considera al individuo como un ser aislado de la sociedad; el psicoanálisis es biólogo y, por tanto, ciego para las consideraciones históricas; el psicoanálisis es una psicología idealista; el psicoanálisis es un fenómeno de descomposición burguesa; el psicoanálisis no es, consecuentemente, revolucionario.

Bernfeld<sup>7</sup> y Reich<sup>8</sup> les dieron la réplica adecuada ya en el año 1929. En líneas generales, aquellos son años de polémica entre Sapir y Jurinetz, por una parte, y Bernfeld y Reich por la otra. El estudio sobre *El dogma de Cristo* (1930) es el primer trabajo importante de Fromm sobre el tema. Muchas de sus ideas, como veremos, responden asimismo a esa polémica.

Por aquellos años Reich, sobre todo, estaba dedicado intensamente a los problemas de la relación entre marxismo y psicoanálisis<sup>9</sup>. En concreto desde el año 1927, año de su entrada en el partido comunista austriaco. Este año comenzó a estudiar seriamente a Marx y Engels. Tan celoso era de su causa, que en el año 29

<sup>5</sup> Dahmer, 1971, 66. En esta colaboración se encuentra una síntesis histórica, en la que nos hemos basado en parte, de los inicios de las relaciones entre psicoanálisis y marxismo.

<sup>6</sup> Jurinetz, Thalheimer y Sapir escriben en los años veinte. Schwarz y Lafitte son posteriores.

<sup>7</sup> Cf. Bernfeld y otros, 1970, 46 s.

<sup>8</sup> En *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, Reich trata a fondo y sistemáticamente el problema. Es el objeto de la obra. Todas las referencias a Reich en relación al mismo se encuentran en este escrito. Importantes pasajes del mismo se encuentran en Reich, 1971, 29 s.

<sup>9</sup> Cf. García, 1971; Robinson, 1971, 19-67; Rycroft, 1973, 50-93.



decidió marchar a Rusia para convencer a los intelectuales marxistas del interés del psicoanálisis. El año treinta se traslada a Berlín y allí trabaja en colaboración con Fromm, Fenichel y Bernfeld. El es el activador del grupo. Es indudable que su presencia en el círculo se dejó sentir mucho en Fromm. A pesar de la rápida marcha de Fromm a Frankfurt los artículos del año 32, artículos clave, reflejan perfectamente las ideas que el mismo Reich fue publicando en los anteriores, y que no había dado a conocer antes del trabajo de Fromm sobre el cristianismo primitivo. Lo vamos a ver inmediatamente. De Bernfeld y Fenichel hay menos que decir<sup>10</sup>. Su interés por el marxismo fue más pasajero y su producción en este campo mucho más breve. Trazado este breve bosquejo histórico podemos dirigirnos ya al mismo Fromm. En el estudio de su obra podremos constatar también las principales aportaciones de aquel grupo berlinés.

### 1.2. *El punto de partida: el materialismo histórico como criterio de verdad psicoanalítica*

Cuando Fromm se enfrenta con el problema marxismo-psicoanálisis parte de un hecho incontrovertible: el materialismo histórico, aunque incompleto, es intocable en sus principios. El criterio de verdad es el materialismo histórico y, consecuentemente, el psicoanálisis tendrá que probar su propia verdad no en la confrontación con la realidad empírica, sino por su capacidad de acomodación a los principios teóricos del materialismo histórico. Perspectiva peligrosa porque el psicoanálisis pierde, así, la referencia que le da su autenticidad científica: la terapéutica de las neurosis. De este modo, queda hipostasiado como una teoría psicológica abstracta sin el correctivo enriquecedor de la experiencia y como un juego puramente formal de conceptos. Y peligroso también para el materialismo histórico, que queda convertido así en ideología por los mismos psicoanalistas marxistas. Fromm no supera, en gran parte, el planteamiento reduccionista y dogmático de los atacantes de la ortodoxia marxista y al no superarlo se queda también anclado en un planteamiento más ideológico que científico, que marcará defi-

<sup>10</sup> No hay que pasar por alto que éstos, igual que otros psicoanalistas, dirigieron sus miradas al marxismo desasosegados por las tendencias psicologistas de la interpretación psicoanalista de la historia y por las dificultades de la cura psicoanalítica. Por lo demás, Bernfeld fue quizá el menos dogmático y el más científico del grupo. Fenichel fue el director del mismo a la llegada de Reich a Berlín; siguió fielmente a éste por muy poco tiempo: Cf. Dahmer, 1971, 64-77.

nitivamente sus primeros escritos. Veámoslo primeramente en su respuesta a las objeciones de dicha ortodoxia.

#### 1.2.1. El psicoanálisis no es una psicología idealista sino materialista

En el año 1929, Reich había respondido ya a esta objeción. Y había dicho, a grandes rasgos, que el psicoanálisis es materialista aunque no en el sentido burdo del siglo XVIII y del materialismo vulgar, que no era capaz de ver en el psiquismo ninguna otra realidad material que no fuera el fenómeno físico subyacente. Este materialismo hace material sinónimo de objetivo, mensurable y ponderable. Pero Freud, como Marx, se concentró en necesidades y experiencias humanas reales y tan concretas como los instintos de amor y hambre. Es la misma línea argumentativa que va a seguir Fromm<sup>11</sup>.

El psicoanálisis —dirá Fromm— es materialista porque considera la conducta humana motivada por instintos de base fisiológica, aunque no observables en sí mismos. Amplía el concepto de sexualidad y lo aplica también a las ansias y deseos que «como los impulsos genitales son físicamente condicionados, tienen vinculación con ciertas zonas erógenas del cuerpo y buscan una agradable liberación de la tensión». Ningún argumento mejor a favor de Freud que el hecho de que haya desenmascarado las ideologías individuales y colectivas como racionalizaciones de los impulsos instintivos.

Con todo, para evitar que sea acusado por «biologismo» y preparando ya el terreno para la consideración del psicoanálisis como método histórico-social, Fromm anticipa que hay dos principios que rigen el aparato psíquico, el de placer y el de realidad. Los instintos no sólo buscan placer, sino que al buscarlo tienen en cuenta las exigencias de la realidad adaptándose a ellas.

El punto peliagudo en la defensa de Fromm es el instinto de muerte. Dar a la destructividad humana una base biológico-instintiva era algo que no podían tolerar los pensadores marxistas, más por exigencias ideológicas que científicas. Si el instinto de muerte fuese un hecho, los intentos de transformación social carecerían de sentido, sostenían. Este punto es compartido igualmente por Fromm y por Reich. Circunstancia que en el caso de Reich tuvo

<sup>11</sup> La argumentación de Fromm se encuentra en 6 1971 [1932], 166-168. [La traducción castellana de Fromm habla de instinto al referirse al alemán *Trieb*. Respetaremos la traducción, pero por nuestra parte hablaremos de pulsión].



un carácter definitivo ya que supuso la ruptura final con la Asociación psicoanalítica en el año 1932. No deja de ser curioso que la réplica a Reich le fuese encargada a su compañero Bernfeld<sup>12</sup>, réplica que por lo demás no afrontó directamente el verdadero problema, el del masoquismo. Sobre este punto habremos de volver en el curso de nuestro estudio, pues ya ahora podemos anticipar que una de las razones fundamentales del rompimiento de Fromm con el psicoanálisis fue también la repugnancia que siempre sintió hacia toda agresividad biológica. Su fe en la bondad de la naturaleza humana nunca pudo tolerarla. No obstante, en el año 1932, Fromm no afronta el problema de la agresividad como tal, limitándose únicamente a mostrar su disconformidad con el instinto de muerte. Cosa que, ciertamente, pudo hacer basándose únicamente en argumentos empíricos. De este modo, Fromm no entra en conflicto con el movimiento psicoanalítico como tal, que por iguales razones científicas tampoco aceptaba en gran parte tal instinto de muerte, ni con el marxismo. Lo que parece cierto es que Fromm no quiere afrontar aún el tema a fondo. Prueba de ello es que a pesar de su importancia lo toca como de pasada, en una nota, hábilmente, sin entrar en el verdadero problema, en un problema que le va a preocupar durante toda su vida, el de la destructividad y agresividad humanas. No es necesario que insistamos en su argumentación. Es la que desde un principio tuvo vigencia aun dentro del marco psicoanalítico: el instinto de muerte responde más a la especulación que al dato, entremezcla datos biológicos y tendencias psicológicas, contradice a la noción de instinto.

Podemos decir, resumiendo, que toda la exposición de Fromm sobre los instintos es un reflejo de la actitud que hemos señalado. De ahí, su acentuación de los aspectos «fisiológicos», de las zonas erógenas, del desenmascaramiento de las ideologías, su consideración sobre el instinto de muerte. No es esto, sin embargo, lo que tiene más importancia, sino el que ya ahora Fromm manifiesta una cierta tendencia a hipostasiar los instintos. La actitud asumida le lleva a una consideración cosificante, olvidando que ya Freud habló de los instintos como de su «mitología». Esta tendencia se manifiesta necesariamente siempre que se olvida que de los instintos no se puede hablar más que en la medida en que se hable de ellos concretamente, como tal o cual excitación o impulso. Desde el momento en que se habla de ellos como unas «fuerzas motrices», que parten de unas zonas erógenas y que im-

<sup>12</sup> Cf. Bernfeld, 1973, 231-265.

pulsan la conducta, desde el momento en que se hable de ellos de este modo, sin referencia alguna a tal o cual fenómeno concreto se tenderá a hacer de la teoría de los instintos una ontología de los mismos. Fromm, a lo largo de los artículos que comentamos, los considerará de este modo, sin referencia a lo concreto, único lugar desde el que se puede hablar de instintos, refiriéndose casi exclusivamente al materialismo histórico. Y al ver en éste sólo una teoría que interpreta la historia como movida por fuerzas económicas, Fromm no tiene más remedio que ver en los instintos otras fuerzas como aquéllas y que puedan entrar en juego con ellas. Esta tendencia se va a poner de manifiesto más claramente al exponer el carácter histórico-social del psicoanálisis.

### 1.2.2. El método psicoanalítico es histórico-social y aplicable en el ámbito de la psicología social

En los años treinta los pensadores críticos no habían tomado aún conciencia del momento crítico que implica el carácter biológico de la instintividad humana. Sus anhelos de transformación social no les permitían ver en ésta más que un enemigo de la perspectiva histórico-social de la doctrina marxista. De ahí, los ataques al psicoanálisis por parte de los doctrinarios marxistas. A estos ataques ya había respondido brillantemente Bernfeld en el año 1929. Y en continuidad con esta defensa se sitúa Fromm<sup>13</sup>, que para exponer el carácter histórico-social del psicoanálisis seguirá desarrollando la teoría de los instintos.

Para Freud —dirá Fromm— la «estructura instintiva» de cada individuo está determinada por dos factores: la constitución y la experiencia, especialmente infantil. El análisis debe descubrir la influencia de la experiencia vital sobre la constitución. Por esto es histórico: trata de entender la estructura de los impulsos mediante la comprensión de la historia de la vida. Además es válido para enfermos y sanos. Pues la única diferencia entre ellos es que el normal «ha adaptado con éxito su estructura instintiva a sus verdaderas necesidades en la vida, en tanto que la estructura de los instintos de aquél ha tropezado con ciertos obstáculos que le impiden adaptarla en forma satisfactoria a la realidad». Sigue Fromm con la caracterización diferenciadora de los instintos de autoconservación y de los sexuales: los primeros son imperiosos, los segundos postergables, por lo tanto en caso de conflicto aquéllos tienen la primacía. Además, «los impulsos que tienen su raíz en el

<sup>13</sup> Cf. 6 1971 [1932], 168-171. En líneas generales esta misma argumentación la había seguido ya en 1930. Cf. 2 1964 [1930], 13-30.





sexo pueden ser reprimidos, en tanto que los deseos que emanan de los instintos de autoconservación no pueden...». Otra diferencia es que los instintos sexuales pueden ser sublimados o ser satisfechos por fantasías. Una última diferencia es que los impulsos sexuales pueden ser sustituidos por otros más fáciles de satisfacer. «La intercambiabilidad y capacidad de sustitución de los impulsos sexuales es una de las claves» de la vida psíquica, según el psicoanálisis. Para resumir, se puede decir que los instintos sexuales, «que se pueden postergar, reprimir, sublimar e intercambiar, son mucho más elásticos y flexibles que los de autoconservación». Estas diferencias sugieren «que los instintos sexuales pueden llevar a cabo grandes adaptaciones a las posibilidades reales de satisfacción que existen, es decir, a las condiciones concretas de vida». Y sigue:

Crecen y se desarrollan en esa adaptación, y sólo en los individuos neuróticos encontramos perturbaciones en esa capacidad de adaptación... *La adaptación activa y pasiva del aparato biológico, los instintos, a la realidad social* es la concepción clave del psicoanálisis, y toda exploración de la psicología personal parte de esta concepción.

Las formulaciones transcritas son una expresión suficientemente clara de esta tendencia ontologizante y cosificadora, que hemos señalado. Se nos podría argüir que algunas de estas formulaciones las suscribiría el mismo Freud. Así es, en efecto. Pero Freud, aunque aceptemos que no siempre responda a las exigencias formales del método científico, sabía muy bien que muchas de sus nociones centrales eran sólo inferencias lógicas a partir de fenómenos humanos concretos observados por medio del método psicoanalítico. Sabía también que la relación entre los «instintos» y la «cultura» era un proceso, con un equilibrio inestable, inabarcable por el concepto «adaptación». Y esto es, precisamente, lo que no acabamos de ver en Fromm. Sus formulaciones son, al menos, ambiguas. Admiten una lectura que entienda los instintos como entidades con existencia propia, como una «materia prima» con una «forma social». Para salir de esta ambigüedad nos vemos requeridos a acudir al contexto total. Pero, ¿qué encontramos en este contexto? Apenas un análisis a fondo y sistemático de algún fenómeno humano concreto con los instrumentos facilitados por los métodos psicoanalítico y marxista. Vemos, por el contrario, un deseo de reconciliación a toda costa de la teoría psicoanalítica con la marxista con muy escasas referencias a lo que el mis-

mo Fromm tanto propugna, la «experiencia vital». Esto es lo que nos hace hablar de una tendencia a hipostasiar, a ontologizar, a atribuir al instinto una categoría de esencia o «materia prima» detrás de los fenómenos. Y al denunciarlo no lo hacemos tanto por exigencias científico-formales, a las que Fromm es aquí ajeno, sino en nombre de la misma síntesis que Fromm pretende alcanzar. Fromm no cae siempre en la cuenta de que, paradójicamente, cuando un *constructum logicum* es hipostasiado, sólo aparentemente adquiere una entidad ontológica. Porque entonces su substrato es únicamente el que le confiere la correspondiente ideología. Lo cual siempre implica el peligro de que sea desmantelado de tal sustrato. Porque una ideología siempre puede ser vencida por otra ideología más fuerte. Este es el riesgo que corre Fromm, al quitar a los instintos el único substrato inaniquilable que tienen —el deseo, el impulso concreto—, estos instintos podrán ser desmantelados por la fuerza de una ideología más fuerte, en este caso la «economista».

Pero antes de seguir adelante nos detendremos en otros tres pasajes tomados de las mismas páginas que los anteriores a fin de poner de relieve la ausencia de rigor formal que acompaña a la consideración abstracta y mediatizada de la teoría psicoanalítica. Dice Fromm:

Este principio de placer es modificado por el principio de realidad; el tener en cuenta la realidad puede llevarnos a renunciar o postergar el placer, a fin de evitar una mayor incomodidad, o incluso para obtener un mayor placer en algún momento del futuro.

Tres elementos son significativos en este pasaje: el principio de placer constituye el contexto del de realidad; los instintos «tienen en cuenta»; la «realidad» es referida al mundo exterior en su totalidad. En definitiva, nos movemos dentro de unos conceptos freudianos. Unas líneas más abajo escribe Fromm:

Lo que distingue al neurótico de la persona «normal» es el hecho de que ésta ha adaptado con éxito su estructura instintiva a sus verdaderas necesidades en la vida, en tanto que la estructura de los instintos de aquél ha tropezado con ciertos obstáculos que le impiden adaptarla en forma satisfactoria a la realidad.

En la formulación se introducen unas matizaciones muy distintas, puente para la formulación que citaremos a continuación. Nos referimos a lo siguiente: en primer lugar ya no se dice «tener



en cuenta» sino «adaptarse», término, que al menos, es ambiguo porque una persona sana tiene en cuenta la realidad pero para «adaptarse» o para «no adaptarse», lo que la hace sana es que en cualquier opción que tome medirá la «realidad» con categorías racionales y no basándose en esquemas infantiles o «fantásticos»; en segundo lugar se habla de realidad y, paralelamente, de «verdaderas necesidades de la vida»; por fin, se abstrae del principio de placer. Dos páginas más adelante, pero dentro del mismo contexto, Fromm prosigue:

(El psicoanálisis) nos enseñó a entender la estructura de los instintos del individuo en términos de su experiencia de vida, a ver cómo aquella es influida por ésta.

Y a continuación con una formulación definitoria subrayada por el mismo Fromm:

La adaptación activa y pasiva del aparato biológico, los instintos, a la realidad social es la concepción clave del psicoanálisis.

De la realidad como «mundo exterior» en oposición al placer se ha pasado casi sin darnos cuenta y a través de las «verdaderas necesidades de la vida» y de la «experiencia de la vida» a la «realidad social». Así, pues, un proceso de lógica abstracta le ha permitido a Fromm pasar de la «realidad» de Freud a la «realidad» de Marx con precipitación y sin mediación «concreta» alguna. Y lo mismo podemos decir del tránsito de un «tener en cuenta» auténticamente freudiano a un «adaptarse» o «no adaptarse», del que, como veremos, se servirá Fromm en posteriores reflexiones. La ambigüedad inherente al término le permite utilizarlo o bien como «tener en cuenta» o bien como «acomodarse».

La aplicación del psicoanálisis —sigue Fromm<sup>14</sup>— a los fenómenos sociales, a pesar de los errores cometidos por algunos psicoanalistas, es una consecuencia lógica y legítima de su planteamiento inicial. Es competente para hablar «acerca de los motivos que subyacen a la conducta social. Pues la 'sociedad' también está compuesta de individuos vivientes, sometidos a las mismas leyes psicológicas que el psicoanálisis había descubierto para el individuo». Con todo, hay que precisar bien esta competencia para evitar cualquier psicologismo. Los fenómenos sociales son accesibles al psicoanálisis sólo en la medida en que los fenómenos psí-

<sup>14</sup> 6 1971 [1932], 171-172; 173-175; cf. 2 1964 [1930], 13-30.

quicos desempeñan un papel en el mismo. Se trata de que la «sociología» al analizar los fenómenos sociales no deje de tener en cuenta los mecanismos psíquicos de los individuos que componen la respectiva sociedad o grupo. Sin que esto suponga —es precisamente lo que se debe evitar— que el aspecto «objetivo» del fenómeno se haya de analizar por medio del método psicoanalítico<sup>15</sup>.

El camino a seguir por el psicoanálisis social nos lo señala el mismo Freud —argüirá Fromm—, quien «eliminó en lo fundamental la ilusión de una psicología social cuyo objeto fuese un grupo como tal, la sociedad». Freud en su *Psicología de las masas* negó la existencia de un «instinto social» postulado por Le Bon demostrando que tal instinto no era algo primario y originario sino algo reductible a su «fuente libidinal». Freud explica los fenómenos de masa por complejos mecanismos de identificación y proyección que acontecen en cada individuo concreto. De este modo el comportamiento de las masas no es atribuido a un poder misterioso, sino que es explicado en función de la libido y de las circunstancias ambientales que ha ido atravesando a lo largo de la existencia del individuo.

Así, al no hacer objeto de su estudio a la «sociedad» y, al mismo tiempo, reconocer el «ambiente, a la realidad social», la función de factor modificador de nuestro componente fisiológico y biológico, el psicoanálisis hace «que su método resulte útil para las investigaciones en el terreno de la psicología social, y que elimine todo conflicto con la sociología». Tras esto, Fromm afirma cuatro enunciados que merecen ser analizados. Dice Fromm: el psicoanálisis aplicado a los fenómenos sociales a) «trata de conocer los rasgos psíquicos comunes a los miembros de un grupo», b) «y explicar tales rasgos comunes en términos de experiencias de vida compartida». c) «Pero estas experiencias no se encuentran en el reino de lo personal o lo accidental —cuanto mayor es el grupo, más cierto es esto—, sino que son idénticas a la situación socio-económica de dicho grupo». d) «De tal manera, la psicología social trata de entender la estructura instintiva de un grupo, su conducta libidinosa y en gran medida inconsciente, en términos de su estructura socio-económica». Este último enunciado —compendio del párrafo— es subrayado por el mismo Fromm.

Sobre el primer enunciado no tenemos nada que decir: formula correctamente el objetivo, y este objetivo resulta válido y de inte-

<sup>15</sup> Sobre la discusión mantenida sobre este punto entre Reich y Fromm, además de las páginas indicadas de Fromm, puede verse igualmente Reich, 1971.



rés. Respecto al segundo, la formulación por sí misma no ofrece reparos; pero sí conviene insistir en que se trata sólo de una hipótesis, cosa en la que el mismo Fromm parece caer en la cuenta, dada la redacción del párrafo; una hipótesis bien fundada, pero, que en todo caso hay que probar, lo cual supone: a) conocer esas experiencias vitales compartidas y b) demostrar la relación de dependencia. El tercer enunciado, sin embargo, no sólo es poco preciso, en él se hace, además, un tránsito ilegítimo de lo hipotético a lo ya probado. Es legítima la hipótesis de que las experiencias de vida compartida tengan una relación con la situación socio-económica, ya no lo es tanto que sean «idénticas», pero en cualquier caso lo que no se puede hacer es afirmar tal identidad como un hecho incontrovertible. Además, el enunciado es también impreciso al separar el reino de lo personal de la situación socio-económica, separación que parece implicar algo más que una «abstracción o precisión metodológica». Este enunciado, en este aspecto, es al menos confuso y sugiere una comprensión mecanicista de las relaciones individuo-sociedad. Es algo que tendremos que dilucidar posteriormente a la luz de otros textos. El cuarto enunciado vuelve a introducir un tono hipotético correcto, pero ya con la sustitución de «experiencias de vida compartidas» por «su estructura socio-económica», sustitución que, naturalmente, sólo puede aceptarse siempre que sea a un nivel de hipótesis. En cualquier caso, todo apunta a lo mismo, a la mediatización que impone a las consideraciones frommianas su punto de partida.

Si hemos insistido en ello es porque creemos que este punto de partida va a conducir irremisiblemente a Fromm a un callejón sin salida en su intento de acercamiento de psicoanálisis y marxismo. Esto hace que no podamos excluirlo del grupo de los no injustamente llamados «freudo-marxistas». Sin embargo dentro de ellos hay que adjudicarle un lugar de preferencia. Es cierto que no fue el más original. Reich y Bernfeld se le anticiparon en muchas cosas. Pero nadie puede discutir que fue el que mantuvo un esfuerzo más continuado por dar respuesta a aquellos problemas. Reich a partir del treinta y cuatro abandona sus planteamientos marxistas. Bernfeld y Fenichel, aunque quizá en otros aspectos más eminentes, no se puede decir que se vieran sacudidos profundamente por aquella temática. El «freudo-marxismo» no supone más que una etapa relativamente efímera en sus vidas. Fromm fue el que mantuvo un esfuerzo más continuado y no sólo durante los años treinta. Aunque cada vez más alejado de los presupuestos teóricos iniciales, toda su vida ha sido un esfuerzo por dar respuesta a los problemas que le llevaron a ocuparse de aquella

temática. Pero no es necesario que nos apartemos de aquellos años. Fromm supera también al resto del grupo en que no se redujo a mostrar y demostrar lo infundado de los ataques marxistas al psicoanálisis, la compatibilidad entre ambos métodos y teorías, Fromm quiso ir más allá, quiso elaborar una síntesis fecunda, y en este sentido se anticipó —junto con Reich— a todos los intentos actuales por conjugar el psicoanálisis y el marxismo. Es verdad que sus trabajos no nos sirven hoy más que de «*propedeuticum* de un estudio de las relaciones entre psicoanálisis y sociología»<sup>16</sup>, pero el mérito histórico no se les puede discutir. Especialmente a Fromm, que supo dar a aquellas pretensiones una forma más elaborada, clara, sistemática y ordenada que Reich. Por esto constituye Fromm un punto histórico de partida indiscutible para cualquier intento de relacionar entre sí psicoanálisis y marxismo<sup>17</sup>. Los primeros escritos de Fromm son el primer intento sistemático y ordenado de elaboración de una síntesis marxista-freudiana. Lo lamentable es que no superara su contexto histórico, de polémica ideológica. El, como el resto del grupo, vio las consecuencias políticas de aquel planteamiento ideológico del marxismo, pero no vio que aquel planteamiento implicaba también una infertilidad científica. De ahí, su fracaso.

### 1.3. Las lagunas del materialismo histórico

#### 1.3.1. Introducción histórica

Los intentos de Fromm por mostrar la compatibilidad entre psicoanálisis y materialismo histórico no eran ajenos a la grave situación que atravesaba el movimiento proletario alemán. Cualquier persona socialmente comprometida tenía graves motivos para sentirse profundamente preocupada. Los acontecimientos históricos habían demostrado, y parecían seguir demostrando, que las clases oprimidas no actúan siempre de acuerdo con lo que parece que son sus propios intereses. Los hechos acontecían en abierta contradicción con las predicciones del materialismo histórico. En 1914 las masas trabajadoras alemanas habían estado al lado del

<sup>16</sup> Dahmer, 1971, 71.

<sup>17</sup> Es ahora cuando se le empieza a valorar en este sentido. El resurgimiento a partir de Marcuse de la problemática psicoanálisis-marxismo ha remontado a las fuentes originarias. De ahí también la revalorización de aquellos escritos de Reich. Este redescubrimiento de Fromm coincide con la reedición en casi todos los idiomas de sus obras de los años treinta, tan ocultadas por el mismo Fromm hasta ahora.



nacionalismo. En la revolución de 1919 no habían estado en su mayoría junto a Spartakus, sino junto a Ebert y Scheidemann. La ortodoxia marxista no sólo no sacaba las consecuencias últimas de aquellos acontecimientos históricos, sino que, aferrada a un economicismo dogmático tan miope como todos los dogmatismos, se mostraba incapaz de comprender el arraigo progresivo de la ideología nazi en el pueblo alemán. La preocupación y el problema habían hecho mella en muchos intelectuales y artistas de tendencia socialista y marxista, pero exentos de espíritu dogmático. Entre aquellos socialistas preocupados se encontraban precisamente los de nuestro grupo psicoanalista de Berlín, sobre todo Reich y Fromm. Sus esfuerzos conjuntos por convencer al marxismo «oficial» hay que situarlos en este contexto histórico. La pregunta que les inquietaba, a ellos y a tantos otros intelectuales socialistas, era: ¿por qué hay clases oprimidas que actúan contra sus propios intereses?<sup>18</sup>

Los psicoanalistas con orientación marxista intuyeron bien que que la respuesta tendría que contar con el «factor subjetivo». Sin embargo no llegaron a elaborar a fondo esa respuesta tan ansiada. El mismo Reich, a pesar de sus continuas acusaciones al PCA por la estrechez de sus perspectivas, no se decidió a elaborar a fondo esa respuesta hasta 1933 con su *Massenpsychologie des Faschismus*, que tan mal sentó a aquél por su intento de explicar el nazismo en función de la interacción entre factores económicos, ideológicos y de estructura de carácter<sup>19</sup>. El hecho es que un año antes Fromm había publicado ya en Frankfurt la sistematización de su síntesis «freudo-marxista», en la cual la «estructura libidinal» ocupa un lugar central.

Es interesante notar que en el año 1930 Fromm había mostrado ya su interés por comprender las relaciones entre ideología, psiquismo y condiciones de vida, entendiendo por éstas «la situación espiritual, económica, social y política»<sup>20</sup>. Así en *El dogma de Cristo* escribía:

De acuerdo con los principios teóricos recién formulados, esta investigación tiene por finalidad determinar el punto hasta el cual el

<sup>18</sup> Cf. Dahmer, 1971, 67-68; García, 1971, 38-40.

<sup>19</sup> El parentesco de las tesis de Reich y las de Fromm son evidentes. Hemos de añadir que la «estructura libidinal» se encontraba ya esbozada en 1930: cf. Fromm, 2 1964 [1930], 10, donde éste afirma que es el primer trabajo psicoanalítico que trascendió el enfoque psicologista de los estudios histórico-sociales.

<sup>20</sup> Cf. 2 1964 [1930], 19.

cambio ocurrido en ciertas ideas religiosas es una expresión del cambio psíquico experimentado por la gente en cuestión, y el punto hasta el cual esos cambios son dictados por sus condiciones de vida<sup>21</sup>.

Entonces, es cierto, todo su trabajo se reducía a estudiar la evolución de la cristología desde los inicios de la cristiandad hasta la formulación del credo de Nicea en el siglo IV según el método indicado, sin que en esta obra hubiese una referencia inmediata al problema del proletariado alemán. Pero lo importante es que los intereses de Fromm encajaban perfectamente con el programa que Horkheimer iba a trazar en el año 1931 para el instituto de Frankfurt. En su discurso programático Horkheimer formulaba así la pregunta que pretendía resolver:

¿Qué relaciones y conexiones se pueden comprobar en un grupo social determinado, en un período de tiempo determinado, en determinados países entre el papel de este grupo en el proceso económico, la transformación de la estructura psíquica de sus miembros particulares y las ideas e instituciones que proceden de ellos y actúan sobre ellos?<sup>22</sup>

Naturalmente, esta coincidencia no se encontraba sólo en el terreno teórico. Pues la situación histórica era también el motivo que impulsaba a los sociólogos de Frankfurt en sus estudios empírico-teóricos. Si Horkheimer se había expresado de aquella forma era porque él mismo creía que el «complicado papel de los procesos psíquicos intermedios, que se intercalan entre los procesos ideales y materiales»<sup>23</sup>, era la respuesta definitiva a la irracionalidad del comportamiento del proletariado alemán a lo largo del siglo XX. No es extraño, pues, que Fromm, una vez en Frankfurt, elaborase su teoría de la «estructura libidinal». Allí se había encontrado con un planteamiento metodológico y teórico muy similar al seguido por él en *El dogma de Cristo*. Por otra parte, se encontraba con unos motivos que también le inquietaban a él. No le restaba, pues, más que aplicar su método al objetivo inmediato y concreto que entonces preocupaba a tantos socialistas críticos, la acción de las ideologías sobre las masas proletarias.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Horkheimer, 1931, 14.

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



### 1.3.2. El materialismo histórico y la psicología

Tras haber demostrado que el método psicoanalítico es aplicable a los problemas de la sociología sin entrar en conflicto con el materialismo histórico, Fromm pretenderá mostrar que el materialismo histórico ha descuidado algo que el mismo Marx valoraba como un eslabón importante en el proceso histórico: el hombre.

Fromm parte del postulado de que el materialismo histórico otorga un lugar al hombre en el proceso de la historia. Quizá porque le parezca evidente, Fromm<sup>24</sup> no se esfuerza en fundamentar este postulado, a partir de los textos del mismo Marx. Se limita, simplemente, a parafrasearlo con una cita de éste. Se trata de un pasaje de *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<sup>25</sup>.

Tomada la cita como simple indicio de que el mismo Marx otorga al hombre un lugar en la historia, no tenemos nada que objetar. Y éste es el sentido, sin duda, de la exposición frommiana. No es cuestión, pues, de detenernos en este pasaje.

Pero a pesar de que el materialismo histórico reconoce el lugar del hombre en la historia, el hecho es que «sus presupuestos psicológicos son pocos y se les puede detallar brevemente». Estos presupuestos en concreto, y siempre según el mismo Fromm, pueden resumirse en los tres siguientes: *a*) «los *hombres* hacen su propia historia»; *b*) «las *necesidades* motivan las acciones y los sentimientos de los hombres»; *c*) estas necesidades aumentan en la historia y estimulan una creciente actividad económica<sup>26</sup>.

Esta explicitación tan parca puede extrañar conociendo los intentos posteriores de Fromm por ofrecer la visión de un Marx humanista. Puede parecer también pobre en sí misma. Pero todo resulta perfectamente comprensible a la vista del contexto concreto y específico en que escribe Fromm. Está lejos de él la intención

<sup>24</sup> Cf. 6 1971 [1932], 188. Poco después añade otra cita más inmediatamente referida que al trabajo. Sobre la interpretación frommiana de Marx, cf. la tercera y cuarta parte del trabajo.

<sup>25</sup> K. Marx, *El capital* I, México 1973, 130.

<sup>26</sup> Cf. 6 1971 [1932], 185.

de exponer detalladamente la «psicología» del materialismo histórico. Sólo trata de responder *ad hominem* a una serie de intérpretes de Marx que encuentran en su teoría una psicología economista.

Así, Bertrand Russell<sup>27</sup> en el año 1927 escribía que igual que Freud había entendido el «amor» como el motivo decisivo de la conducta humana, Marx lo había visto en el «ganar dinero». Un punto de vista análogo había sostenido el mismo año Hendrik de Man, quien escribía:

Todas las tesis económicas y todas las opiniones políticas de Marx se basan en la presuposición de que los motivos volicionales del hombre, que producen el progreso social, son dictados ante todo por los intereses económicos. La psicología actual expresaría el mismo pensamiento en términos del efecto del impulso adquisitivo sobre la conducta social<sup>28</sup>.

Ya en el año 1899 el mismo Bernstein<sup>29</sup> había mantenido una postura similar, quizá algo más idealista.

El hecho es que Fromm se encuentra con una serie de intérpretes de Marx, para quienes el marxismo es una psicología economista. Si esto fuera así, el psicoanálisis además de ser incompatible con el materialismo histórico, resultaría superfluo para el mismo. A estos autores Fromm les responde, en primer lugar, que el materialismo histórico no es una psicología, que sus presupuestos psicológicos son muy limitados. Es lo que acabamos de ver. Pero esta consideración no es suficiente. Fromm no puede acabar así con las continuas alusiones de Marx al factor económico. Si no es un motivo psicológico, ¿qué es? La respuesta a este interrogante constituye la segunda parte de su argumentación. Esta respuesta tiene dos partes, que conviene distinguir:

1. El factor económico desempeña ciertamente un papel psicológico. Pero «sólo en la medida en que las necesidades humanas —ante todo la de autoconservación— son satisfechas principalmente mediante la producción de bienes; en una palabra, las necesidades son la palanca que estimula la producción»<sup>30</sup>. Es cierto que Marx y Engels reconocen, sin pararse en detalles, una prioridad del impulso de autoconservación sobre las necesidades res-

<sup>27</sup> Citado por Fromm en *ibid.*, 182-184.

<sup>28</sup> *Ibid.*

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

<sup>30</sup> *Ibid.*, 185.



tantes. No obstante, esto no implica que consideraran al «impulso adquisitivo» como un fin en sí mismo o como la necesidad esencial. Nada más lejos de ellos que absolutizar un rasgo psíquico de la sociedad capitalista.

2. Aun manteniendo lo anterior, cuando el materialismo histórico habla del factor económico lo hace principalmente no en el sentido de motivo subjetivo o psicológico, «sino de una influencia objetiva sobre la actividad del hombre en la vida»<sup>31</sup>. Es decir, el sentido *princeps* es que la actividad del hombre «depende de la naturaleza específica de las condiciones naturales que lo rodean y estas condiciones determinan cómo vivirá el hombre su vida»<sup>32</sup>. Y no sólo cómo vivirá, sino también cómo pensará, pues también su conciencia hay que explicarla en términos de las condiciones productivas.

De este modo queda allanado el camino. El materialismo histórico atribuye un lugar a la psicología. Sin embargo, el materialismo histórico no es una psicología, y menos una psicología economicista. Cuando habla de factores económicos, lo hace en un sentido muy preciso: o bien en relación con los impulsos de autoconservación, sin sentido reduccionista, o bien en sentido «objetivo». Las dificultades ofrecidas por los intérpretes «pequeño burgueses» están, pues, superadas. Pero aún queda por salvar otro obstáculo. Este procede de los intérpretes ortodoxos. Se trata, pues, de un obstáculo más serio.

Queda ahora por demostrar que el materialismo histórico exige, históricamente, una psicología materialista y científica. Fromm tiene aún que convencer a sus interlocutores marxistas de la exigencia de una teoría psicológica científica y materialista. No basta con demostrar el carácter socio-histórico del psicoanálisis. Es necesario demostrar positivamente que el materialismo histórico necesita una tal psicología. Al fin y al cabo, por muchos textos de Marx que puedan aportarse en favor del lugar ocupado por el hombre en el proceso histórico, hay un hecho incontrovertible: ni Marx ni Engels desarrollaron una psicología.

Para demostrar la necesidad positiva que tiene el materialismo histórico de una psicología científica y materialista, Fromm vuelve a dar un doble paso.

1. ¿Por qué Marx y Engels se comportaron así? La respuesta es clara: porque «ni eran ni querían ser psicólogos». Es decir Marx y Engels se dedicaron exclusivamente al análisis del surgi-

<sup>31</sup> *Ibid.*, 187

<sup>32</sup> *Ibid.*

miento y superación de la sociedad capitalista, pero esto no significa que este reduccionismo metodológico haya que entenderlo como un reduccionismo ontológico de carácter socio-económico. Por otra parte, este absentismo psicológico está de sobra justificado porque «aparte de indicaciones de la literatura de la ilustración francesa (en especial Helvecio), que por supuesto no hay que subestimar, no tenían a su disposición una psicología materialista científica»<sup>33</sup>. En definitiva, lo que Fromm arguye es: una realidad fáctica, perfectamente explicable como tal realidad fáctica, no tiene por sí misma un rango dogmático. Más bien, se trata de ver si esta actitud absentista tiene consecuencias históricas negativas y, si esto fuera así, si estas consecuencias podrían superarse con el auxilio de una psicología científica y materialista. Este será el segundo paso de Fromm.

2. En la historia —escribe Fromm— tal como la conocemos, una minoría gobierna sobre la mayoría de la sociedad. Este régimen de clase no fue el resultado de la astucia y el engaño, sino una consecuencia necesaria de la situación económica total de la sociedad, de sus fuerzas positivas... La ilustración describió y criticó esta relación de dependencia, aunque no advirtió que estaba económicamente condicionada<sup>34</sup>.

En efecto, gracias al materialismo histórico sabemos que si nos «preguntamos qué fuerzas mantienen la estabilidad de determinada sociedad y cuáles la socavan», podremos hallar una respuesta científica:

La prosperidad económica y los conflictos sociales determinan la estabilidad o la descomposición, respectivamente<sup>35</sup>.

Hasta aquí, ciertamente, las explicaciones que da el materialismo histórico son satisfactorias. Pero ¿son suficientes? ¿agotan realmente la explicación de los acontecimientos históricos? ¿no habrá llegado el momento de considerar la posibilidad de que haya otros factores operantes en el proceso social? ¿acaso no es posible que el propio capitalismo se valga de nuevos mecanismos a fin de mantener su predominio y poder? Un hecho es cierto: que el proletariado no siempre actúa de acuerdo con la dinámica iniciada por los factores económicos. ¿No tendremos que prestar más

<sup>33</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 194.



atención a los hombres históricos sobre los que actúan aquellos factores económicos?

Considérese ante todo una constelación social relativamente estable. ¿Qué mantiene unida a la gente? ¿qué le permite tener cierto sentimiento de solidaridad, adaptarse al papel de gobernar o ser gobernada? Por cierto que el aparato exterior del poder (la policía, los tribunales, el ejército, etc.) impide que esa estructura se corrompa... Pero ni el aparato exterior del poder ni los intereses racionales bastan para mantener el funcionamiento de la sociedad. Son por decirlo así, el «cemento» sin el cual la sociedad no se mantendría unida, y que contribuye a la producción de importantes ideologías sociales en todas las esferas culturales<sup>36</sup>.

¿No será la estructura psíquica de la gente el otro factor que contribuye al sostenimiento del orden establecido? ¿no se habrá agazapado en el inconsciente libidinal el poder opresor del capitalismo? ¿no nos ha dicho algo de esto Freud en su *Psicología de masas y análisis del yo*? En verdad, el gobierno de la minoría es un hecho histórico; pero ¿qué factores permitieron que esa relación de dependencia se estabilizara? Y en concreto: ¿por qué las masas se han quedado ancladas en su actitud de dependencia?

Ante todo, es claro, el empleo de la fuerza física y el acceso de ciertos grupos a esos medios físicos. Pero también funcionó otro importante factor: los vínculos libidinales —ansiedad, amor, confianza— que henchían el alma de la mayoría en sus relaciones con la clase gobernante<sup>37</sup>.

Es decir, los acontecimientos históricos abogan a favor de una consideración del psiquismo de las gentes. Es necesario introducir este factor para poder explicar mejor el proceso social. Las masas están formadas por individuos con una estructura psíquica concreta y esta estructura no es accidental ni fruto del capricho.

Es la expresión de la adaptación libidinal de la gente a las condiciones de vida impuestas por las necesidades económicas. Mientras tales condiciones exigen el gobierno de la minoría sobre la mayoría, el libido se adapta a esa estructura económica y es uno de los factores que otorgan estabilidad a las relaciones de clase<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 194-195.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 195-196.

En definitiva, el materialismo histórico debería contar con la siguiente hipótesis: mientras en la sociedad actúen unos mecanismos y estructuras sociales de estilo capitalista y burgués, los hombres que dependan de ellas adquirirán una estructura psíquica que responda a las exigencias de aquel estilo. Por tanto, el materialismo histórico debe considerar la posibilidad de que la estructura psíquica de las masas obreras esté conformada por aquellas estructuras. Si así fuera, quedaría perfectamente explicada la acción de las ideologías burguesas sobre ellas y su comportamiento contradictorio. El materialismo histórico debería tener más en cuenta los propósitos de Marx —el análisis de la sociedad capitalista— y menos su descuido fáctico de la psicología. El insistió en que el hombre es uno de los polos que participan en el proceso de la historia y ha llegado el momento en que este hombre debe ser también analizado. Porque todo parece indicar que sólo así se alcanzará una comprensión operante del proceso socio-histórico.

Además no hay que olvidar una cosa. En la misma literatura marxista encontramos ejemplos suficientes de la insuficiencia de un planteamiento que prescindiera de la psicología. El hecho es que se llega a un punto en el que es inevitable la consideración psicológica. Entonces la opción ya no es psicología o no psicología, sino qué psicología. Es necesario concienciar este hecho. Porque si no se opta a tiempo se acaba en una «psicología privada, puramente idealista».

Un ejemplo típico es Kautsky, quien en forma no tan abiertamente idealista como Bernstein y otros, supone que el hombre posee un «instinto social» innato... Es evidente que el instinto social de Kautsky es nada menos que el principio moral innato; su posición difiere de los idealistas éticos en la forma en que lo expresa<sup>39</sup>.

Es un hecho que esta opción estaba históricamente condicionada, pues hasta entonces no existía una psicología científica y materialista. El mismo Bujarin que intuye la presencia eficaz de «motivos ocultos» en la psicología de las masas, evitando así el salto al idealismo no puede desarrollar más allá su idea por la falta de una psicología adecuada.

Es en este momento donde Fromm cree poder proclamar abierta y positivamente que este vacío científico ha sido ya llenado gracias al psicoanálisis. Ahora ya puede confesar que el psicoanálisis puede enriquecer la concepción general del materialismo histórico

<sup>39</sup> *Ibid.*, 192, n. 27.



en un punto concreto; puede proporcionar un conocimiento más amplio de uno de los factores que actúan en el proceso: la naturaleza del hombre mismo<sup>40</sup>.

Decíamos y lamentábamos que Fromm apenas había superado el planteamiento ideológico y abstracto de sus interlocutores, lo que en definitiva iba a causar el fracaso de su síntesis. ¿No es esta crítica del materialismo histórico, precisamente, una superación de este planteamiento ideológico? Lamentablemente para Fromm, no. Lo hemos de probar inmediatamente. Fromm intuye perfectamente la debilidad de una ideología economista de marcada tendencia reduccionista, pero para subsanarla no se emancipa de hecho de ese mismo reduccionismo cuya debilidad pretende subsanar. Quiere subsanar desde dentro, manteniendo aquel punto de partida que criticábamos: el materialismo histórico como concepción general de la historia, mejor, como una filosofía, pero abstracta e idealista, de la historia.

Estos primeros escritos de Fromm, no obstante, se alzan como uno de los primeros documentos que denunciaron la insuficiencia histórica de la teoría marxista del hombre. Esta en sus primeras décadas se había dedicado fundamentalmente al análisis socio-económico de la sociedad de clases y de sus ideologías. Exigencias históricas parecían justificar la despreocupación por los «componentes naturales del hombre»<sup>41</sup>. Fromm vio algo que muy pocos formularon antes que él y que, sin embargo, tantos comparten hoy; vio que había llegado el momento de dar por periclitada tal teoría. Fromm comprendió, como dice Kalivoda<sup>42</sup>, que

hay es especialmente necesario dedicar una mayor y particular atención a aquellos componentes naturales de la existencia humana que en la época en que el hombre comienza a emanciparse de las condiciones de clase —en las que por siglos y milenios se ha venido perfilando su ser como individuo y como especie— adquieren lentamente un significado cada vez mayor. La realidad que en la evolución de la sociedad de clases estaba, por así decir, al margen de la historia... llega a ocupar, irremediablemente, el primer plano del proceso histórico en el momento en que éste deja de ser un hecho «prehistórico». De este modo se crea una nueva situación que plantea a la filosofía marxista problemas opuestos a los que se estudiaban hace cien años.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 191-192.

<sup>41</sup> Kalivoda, 1971, 16.

<sup>42</sup> *Ibid.*

Kalivoda escribe estas líneas en Praga en 1968. Fromm escribía las suyas en Frankfurt 36 años antes. Entonces ya planteaba el problema en sus justos términos. ¿Qué solución le iba a ofrecer?

#### 1.4. *El «freudo-marxismo» de Fromm*

Tras este largo caminar dialéctico, Fromm arriba a su síntesis: la estructura libidinal. En esta noción, que despojada de la libido se convertirá años después en el carácter social, van también a cristalizar todos los defectos y todas las virtudes que hemos ido señalando a lo largo de nuestro trabajo. Se trata de una mezcla heterogénea de ciencia e «ideología», de hipótesis felices y de afirmaciones inverificadas e inverificables, de síntesis logradas y de graves incorrecciones formales. No es siempre fácil distinguir ambos aspectos porque en Fromm se mezclan como el trigo y la cizaña. Nosotros lo intentaremos. Estimamos que es el modo más adecuado de afrontar el análisis de nuestra noción y de valorar a su creador.

##### 1.4.1. La «estructura libidinal» como noción científica

El punto de arranque de Fromm lo hemos formulado ya: el psicoanálisis puede enriquecer el materialismo histórico con un conocimiento más amplio del hombre, factor activo en el proceso socio-histórico. Este hombre aporta también su naturaleza biológica al proceso histórico y los acontecimientos parecen postular que esta naturaleza desempeña un papel importante en dicho proceso. Se trata de verificar esta hipótesis contando con el auxilio de los métodos marxista y freudiano. Con este objeto Fromm escribe:

Permítaseme señalar apenas que toda sociedad posee su *estructura libidinal* distintiva, tal como tiene su propia estructura económica, social, política y cultural<sup>43</sup>.

No es necesario insistir en que esta noción se basa, en primer lugar, en el postulado marxista de la dependencia de las estructuras sociales de las estructuras económicas. Dentro de estas estructuras hay que considerar especialmente a la familia, pero sin olvidar al conjunto del sistema educacional, el legal, el penal, etc.<sup>44</sup>. El segundo punto de apoyo es un postulado psicoanalítico:

<sup>43</sup> Cf. 6 1971 [1932], 198.

<sup>44</sup> Cf. 3 1931.





la configuración concreta de la libido depende de las experiencias vitales. Esto supuesto, puede concluirse que, dado que los individuos de un mismo grupo social comparten las mismas estructuras sociales, estos mismos individuos compartirán también algunas actitudes psíquicas, en concreto, libidinosas. El conjunto de ellas es la estructura libidinal.

Fromm no nos ofrece, propiamente, una definición formal de la estructura libidinal. Nos dice de ella: la psicología social analítica trata de comprender y explicar «los rasgos psíquicos comunes a los miembros de un grupo... su conducta libidinoso y en gran medida inconsciente, en términos de su estructura socioeconómica»<sup>45</sup>. Más adelante escribe:

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 ansias de la libido... Dicha estructura libidinal es el producto de la influencia de las condiciones socioeconómicas sobre los impulsos humanos<sup>46</sup>.

Los elementos señalados en estos enunciados pueden reducirse, por una parte, a tres: actitudes o rasgos psíquicos, inconsciente, libido. Y, por otra, a la referencia a los factores socioeconómicos. Todo ello nos sitúa directa e inmediatamente en la teoría psicoanalítica del carácter.

Para la literatura psicoanalítica, el término carácter indica las pautas permanentes y consistentes de la conducta manifiesta y encubierta... El carácter de un hombre está influido por factores sociales... Concierne no al aparato mental sino a la conducta de un individuo y está relacionado con la historia de su desarrollo libidinoso, sus fijaciones y regresiones...<sup>47</sup>.

Así, cuando Fromm dice que la psicología social analítica trata de explicar la estructura libidinal no quiere decir otra cosa que lo siguiente: trata de investigar las pautas permanentes y consistentes de conducta (las actitudes o rasgos psíquicos) manifiesta y encubierta (inconsciente), explicando estas pautas por el desarrollo de la libido en su interacción con los factores sociales. El sello marxista de la investigación es la explicación de los factores so-

<sup>45</sup> 6 1971 [1932], 175.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 182, 198.

<sup>47</sup> Wolman, 41971, 308.

ciales en términos económicos. Además, al explicar la conducta por la libido, cumple con los requisitos del materialismo histórico: ser materialista y científico. Por otra parte, hay que decir que ya en el mismo año 1932, Fromm<sup>48</sup> sitúa expresamente su estructura libidinal dentro del contexto de la caracterología psicoanalítica, entonces tan en boga más que por los trabajos del mismo Freud, por los de Abraham, sobre todo, y también por los Fenichel y Reich. La influencia de Reich es aquí indudable, como el mismo Fromm reconoce<sup>49</sup>. Con todo, esta influencia, en aquellos años, hay que situarla debidamente. Para ello lo mejor será que expongamos el modo como Fromm comprende la caracterología psicoanalítica. Nos resultará instructivo en varios sentidos.

La base general de la caracterología psicoanalítica consiste en considerar ciertos rasgos de carácter como sublimaciones o formaciones reactivas de ciertos impulsos instintivos de naturaleza sexual... Esta derivación genética de los fenómenos psíquicos de fuentes libidinales y experiencias de la primera infancia es el principio específicamente analítico...<sup>50</sup>

Esta base fue puesta por Freud en su breve artículo del año 1868, *Carácter y erotismo anal*. Posteriormente, otros autores psicoanalíticos elaboraron la caracterología psicoanalítica. Es aquí donde debemos situar, precisamente, la gran aportación de Reich<sup>51</sup> al psicoanálisis. Por otra parte, la obra de Reich hay que situarla en un contexto histórico del que, ciertamente, es parte constitutiva, pero que es más que él. Nos referimos al auge que tomaron los estudios sobre el carácter y sobre el yo dentro del movimiento psicoanalítico durante la década de los años veinte. En esta corriente tuvo parte decisiva el Instituto psicoanalítico de Berlín<sup>52</sup>, centro donde se formó Fromm. Quede claro, además, que la aportación berlinesa fue anterior a la llegada de Reich a Berlín en el año 1930.

Partiendo de aquella base, Fromm —volvemos de nuevo a seguirle el hilo— esboza breve, pero matizada y claramente, la

<sup>48</sup> Cf. 7 1971 [1932], 201-237.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 218, n. 21.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>51</sup> Nos referimos a sus estudios sobre el carácter y su análisis: cf. Robinson, 1971, 26-40; Rycroft, 1973, 26-75.

<sup>52</sup> Prueba de esto es que Abraham y Fenichel, quizá los principales tratadistas psicoanalíticos del carácter, sobre todo el primero, fueron personas relevantes en dicho instituto: cf. Bibliografía general, p. 307. Fromm hace repetidas alusiones a los mismos a lo largo de 7 1971 [1932].



teoría psicoanalítica sobre la formación del carácter a partir del desarrollo de la libido y de las relaciones objetales. Fromm considera que es todavía un esquema hipotético, sobre el que hay que seguir investigando, «pero es un punto de partida que nos permite entender la base instintiva de los rasgos de carácter y nos abre el camino para explicar el desarrollo del carácter»<sup>53</sup>. Dos factores intervienen en este desarrollo: el crecimiento fisiológico de la sexualidad genital junto con la maduración de toda la personalidad y el conjunto de normas sociales transmitidas por el proceso educacional. Así, al indicar la base libidinal de los rasgos de carácter, la caracterología psicoanalítica «puede ayudar a explicar su función dinámica de fuerzas productivas de la sociedad. Por otra parte, también puede servir como punto de partida para una psicología social, que muestra cómo los rasgos de carácter comunes a la mayoría de los miembros de una sociedad son condicionados por la naturaleza distintiva de ésta»<sup>54</sup>. Al llegar a este punto, Fromm trata de aplicar «los descubrimientos de la caracterología psicoanalítica a un problema sociológico concreto»<sup>55</sup>. Como un simple ejemplo indicativo se va a fijar en el «espíritu» —la base psíquica— del capitalismo europeo. Por «espíritu» del capitalismo entiende «el total de los rasgos de carácter típicos de los seres humanos en esa sociedad», y estos rasgos de carácter son «la manifestación de una estructura libidinal específica»<sup>56</sup>. Fromm elige el espíritu capitalista, primeramente, porque ofrece un gran parentesco con el carácter anal, el más estudiado por la caracterología psicoanalítica. Y, en segundo lugar, porque abunda la literatura sociológica sobre dicho problema. A partir de aquí describe los principales rasgos de dicho carácter: sentido del deber, espíritu adquisitivo, represión sexual, orden, etc. Finalmente, Fromm concluye:

De ese modo se hace posible dar un sentido concreto, científicamente correcto, a la noción de «espíritu» de una época. Si la noción de «espíritu» de una sociedad se entiende en estos términos, tornará anticuadas muchas de las controversias que resultan del hecho de que el concepto de «espíritu» se refiera a la ideología, antes que a los rasgos de carácter que encuentran su expresión en una amplia variedad de ideologías distintas y aun opuestas. La aplicación del psicoanálisis no sólo proporcionará a los so-

<sup>53</sup> 7 1971 [1932], 218.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 219.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 222.

ciólogos útiles puntos de vista en su estudio de estos problemas; impedirá, además, el empleo no crítico de falsas categorías psicológicas<sup>57</sup>.

De estas consideraciones sobre la caracterología psicoanalítica creemos poder deducir lo siguiente:

a) la estructura libidinal de Fromm hay que situarla en la perspectiva de la caracterología psicoanalítica, confirmando así nuestro punto de vista anterior;

b) la fuente de donde Fromm toma su noción no es propiamente Reich, sino la tradición psicoanalítica como tal. Reich es fuente en cuanto Reich es parte de dicha tradición;

c) no obstante, Fromm le debe específicamente a Reich el haber situado la caracterología en el contexto marxista, como se sigue de todo lo que llevamos expuesto a lo largo de estas páginas;

d) en estos primeros escritos de Fromm, sin embargo, no se encuentra ninguna referencia al carácter como «coraza» que impide el pleno desarrollo de los instintos<sup>58</sup>. Este aspecto de la teoría de Reich, que entonces había desarrollado ya en gran parte, no había entrado a tomar parte *aún* en el sistema de Fromm;

e) el modo de comprender la caracterología psicoanalítica es expresión de una actitud consecuente con las exigencias científicas. Acude a ella en búsqueda de un «punto de partida» para «entender la base instintiva»; este punto de partida es un esquema sólo «hipotético», sobre el que se debe seguir investigando; se trata de aplicar los «descubrimientos», no las teorías, de la caracterología a lo social; se «describen» rasgos de carácter, sin acudir a interpretaciones precipitadas; se fija en el espíritu capitalista porque sobre él abundan los datos psicológicos; se quiere dar «un sentido concreto, científico» a nociones psicológicas falsas.

Pero la «estructura libidinal» no es sólo una noción, es también el centro de todo un método de investigación socio-psicológica. Por esto, la investigación de la psicología social analítica no debe ceñirse a describir los rasgos de conducta, sino que ha de sacar las consecuencias del carácter «dinámico» de esa estructura, es decir, ha de investigar:

No sólo por qué existe necesariamente esa estructura de la libido (condiciones económicas), sino también cómo es psicológicamente

<sup>57</sup> *Ibid.*, 232-233.

<sup>58</sup> Veremos que la «coraza» de Reich pasará a jugar un importante papel en la teoría del carácter social de Fromm.



posible y mediante qué mecanismos opera. Al explorar las raíces de los vínculos libidinales de la mayoría con la minoría gobernante, la psicología social podría descubrir que dicho vínculo es una repetición o continuación de la actitud psíquica del niño hacia sus padres, en especial hacia su padre, en una sociedad burguesa... Con esto se vinculan ciertos principios morales que llevan a los pobres a sufrir antes que a obrar mal...<sup>59</sup>.

En una palabra, ha de partir de la hipótesis de que es «un importante factor que condiciona los desarrollos emocionales de los distintos planos de la sociedad...»<sup>60</sup>. Sobre todo, la estructura libidinal puede ayudar a explicar «cómo la base material (económica) se refleja en la cabeza y el corazón del hombre»<sup>61</sup>. Es decir, puede ser una ayuda inestimable para comprender las ideologías, ya que el psicoanálisis ha investigado y mostrado cómo «ciertos deseos, impulsos instintivos y necesidades... encuentran expresión como racionalizaciones, es decir, como ideologías»<sup>62</sup>. En este sentido, puede afirmarse que «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»<sup>63</sup>. Además, de este modo, «el psicoanálisis puede asimismo decirnos algo sobre la forma en que las ideologías o ideas modelan a la sociedad. Puede mostrar que el impacto de una idea depende en esencia de su contenido inconsciente, que llama a ciertos impulsos; que por así decirlo, la cualidad e intensidad de la estructura libidinal de una sociedad es la que determina el efecto social de una ideología»<sup>64</sup>.

Podemos concluir: la estructura libidinal es una noción que nos permite describir y explicar las posibles relaciones entre condiciones económico-sociales, psicológicas e ideológicas. Esta explicación se funda en unos presupuestos teóricos científicamente válidos. Estos presupuestos son, en primer lugar, la *dependencia* de las estructuras sociales de las condiciones económicas, postulado científicamente legítimo de la teoría y del método materialista-histórico. Los otros presupuestos son el inconsciente, la flexibilidad de las pulsiones, en concreto de la libido, así como la depen-

<sup>59</sup> 6 1971 [1932], 196.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 191.

dencia del carácter del desarrollo de la libido en interacción con los factores sociales.

Las expresiones citadas son, además, reflejo de una actitud no dogmática, cerrada e inflexible, sino abierta a las correcciones que puedan imponer los nuevos datos aportados por el método que gira alrededor de la estructura libidinal. Se trata de un planteamiento correcto, bien fundado, sin perder la conciencia de su carácter hipotético. Abierto a la experiencia concreta e histórica, y consciente de que se trata de explorar una realidad y no de imponer unas categorías a ésta.

Materialismo histórico y psicoanálisis no son considerados como «economicismo» o «biologismo» en los contextos citados, sino como métodos y teorías científicas. Se habla de dependencia de la economía, pero no se afirma que la sociedad se agote en ésta. Lo mismo podemos decir del psiquismo respecto a la libido. Se habla igualmente de algunos rasgos comunes en la estructura libidinal de una sociedad, y no de que la sociedad sea toda la «estructura libidinal». Podemos, en fin, hablar de una actitud metodológicamente correcta, consciente de que un reduccionismo metodológico no implica un reduccionismo metafísico, dispuesta a mantener las opciones metodológicas —materialista-histórica y psicoanalítica— reconociendo la eventual autonomía de los niveles de la realidad.

Entendida de este modo, la noción de «estructura libidinal» se nos antoja un gran instrumento de investigación, para un programa de investigación como, por ejemplo, el esbozado por Horkheimer para el instituto de Frankfurt: ver las relaciones en un determinado grupo social, en una determinada época y país entre su función económica, su estructura psíquica y sus ideologías. Puede ser, igualmente, útil y fecunda para explicar ciertos comportamientos de masas cuando en una sociedad en cambio rápido desaparecen ciertos vínculos tradicionales que mantenían su estabilidad. Parece útil suponer que la libido ya sin muros de contención, liberada, pueda ser utilizada para usos irracionales<sup>65</sup>. Como veremos, más adelante en esta dirección apuntan las explicaciones psicológicas del nazismo. Sin embargo, queremos decir que este planteamiento metodológico no nos parece fecundo para un estudio sistemático de las relaciones entre instintos y sociedad, o si se quiere, con otros términos, entre naturaleza y cultura. El método puede ser eficaz para describir y explicar esas relaciones

<sup>65</sup> Insinuado en 6 1971 [1932], 198-199, aparecerá claramente formulado en *El miedo a la libertad*. Nos remitimos a nuestro estudio posterior sobre el mismo.



puntualmente, es decir, tal como puedan darse en un momento y en un lugar concretos. Pero no se trata sólo de explicar estas relaciones «puntuales», sino de comprender la complejidad de la dialéctica entre cultura y naturaleza, a fin de hacerla útil y fecunda para una comprensión más amplia y más crítica de la historia. En este sentido creemos que el planteamiento caracterológico es, al menos, insuficiente para captar el carácter siempre inacabado de la dialéctica entre el factor subjetivo-natural-individual y el factor objetivo-cultural-social, precisamente por la consistencia, permanencia y estabilidad que implica el concepto de carácter. Por esto, este método, al situar las relaciones entre sociedad y personalidad preferentemente al nivel del «yo», lo consideramos fecundo para explorar únicamente los aspectos no conflictivos de esas relaciones. Diríamos que dicho método las alcanzaría sólo a «nivel sintético».

Este nivel existe, ciertamente, y debe ser considerado y tenido en cuenta. Y desde luego de un modo no sólo negativo y crítico, tal como tienden a hacer los enemigos de la psicología del yo, de la «psicología de la adaptación». Uno de los métodos adecuados para alcanzar este nivel podría ser entonces el caracterológico, que contaría entonces con la inestimable ayuda de la psicología psicoanalítica del yo, dada la estrecha relación —no identidad— que existe entre el yo y el carácter<sup>66</sup>. A este nivel, el yo va siendo modelado por la realidad, una de cuyas dimensiones fundamentales —no la única— sería la socio-económica. El yo aunque más que «ello», surge de la impronta, que esa realidad imprime sobre éste. Este método no implica necesariamente un «sociologismo», «no trae consigo de ninguna manera la desaparición del sujeto, ni tampoco abstrae de la historia, en la medida en que todavía es aceptado como sujeto activo un yo que se estructura en conexión con el desarrollo pulsional»<sup>67</sup>. Pero aunque esto sea cierto, dicho método limita las perspectivas: no puede captar suficientemente el aspecto antagónico de las relaciones individuo-sociedad. Y, además, conlleva un gran peligro en el marco de las investigaciones sociológicas: abstraer de la realidad cayendo, así, en el sociologismo temido. Este peligro, que como veremos Fromm no elude, amenaza a todas las aplicaciones del psicoanálisis al ámbito sociológico. No negamos, con esto, la legitimidad de esta aplicación. Pero sí creemos que esta aplicación, si ha

de ser científicamente fecunda, habrá de ser muy matizada y continuamente controlada por la referencia a la realidad experimental, que da validez científica a los conceptos psicoanalíticos: el psicoanálisis concreto de los individuos concretos. De lo contrario, aquellos conceptos se convertirán en entidades abstractas ontologizadas.

Precisamente, si se deja hablar a esta realidad empírica y no se abstrae de ella, se ve que la relación individuo-sociedad no se agota en la solución de compromiso que puede ser el carácter del yo; se ve entonces que aquellas relaciones comprenden también el conflicto permanente entre pulsiones biológicas y cultura. Aunque las pulsiones del individuo sólo adquieran la dimensión humana en la cultura y ésta exista sólo gracias a ellas, el hecho es que la cultura es también represión de pulsiones y las pulsiones socavamiento de cultura. No pretendemos afirmar con esto que este enfoque de las relaciones individuo-sociedad o naturaleza-cultura no haya caído en el mismo alejamiento de la realidad histórica y concreta, de lo cual es buena muestra el mismo Marcuse<sup>68</sup>. Simplemente hemos pretendido indicar que esta dimensión, que acabamos de esbozar, debe ser captada y que el método caracterológico no es capaz de captarla.

#### 1.4.2. La «estructura libidinal» como noción ideológica

La lectura de las páginas en las que Fromm desarrolla su estructura libidinal no puede limitarse a constatar el correcto planteamiento que acabamos de exponer y valorar. Lo cierto es que los textos citados se encuentran amalgamados con unas formulaciones cuyos presupuestos epistemológicos requieren su propio enfoque y tratamiento.

En efecto, Fromm comienza por no distinguir entre materialismo histórico como teoría y método científico y materialismo histórico como «metafísica», entre materialismo histórico como «teoría histórico-específica del surgimiento y superación de la sociedad burguesa-capitalista» y materialismo histórico como «teoría general de la historia». Consecuentemente, al elaborar su teoría de la estructura libidinal, apoyándose en el materialismo histórico, los niveles se mezclan y confunden. Y al confundirse los niveles de comprensión del materialismo histórico, se confunden correspondientemente los del psicoanálisis. Así, tan pronto apa-

<sup>66</sup> Esto es algo aceptado en el ámbito psicoanalítico: cf. Wolman, 41971, 308 s.

<sup>67</sup> Lorenzer, 1971, 29.

<sup>68</sup> No deja de ser paradójico que nosotros podamos hacer esta misma objeción a Fromm. Él que tanto ha insistido en este vacío en la obra de Marcuse.



recen unos enunciados psicoanalíticos bien fundados, como otros completamente alejados de la experiencia psicoanalítica. Naturalmente, estos últimos en continuidad con los que ya hemos venido señalando negativamente y, correspondientemente, con la comprensión metafísicamente reduccionista del materialismo histórico. El resultado es una estructura libidinal, en la que convergen y se amalgaman ambos niveles, pero sin que por esto dejen de distinguirse. En uno de los niveles nos encontramos con la noción científica que hemos expuesto. En el otro, con una filosofía de la historia que quiere tener en cuenta la naturaleza biológica del hombre, pero sin renunciar a reconocer ideológicamente la economía como única realidad última en el proceso histórico-social. Es lo que vamos a exponer críticamente.

Comienza Fromm por tomar como punto de partida el esquema marxista infraestructura-superestructura, la infraestructura económica y la superestructura ideológica. Después de todo lo que llevamos escrito, cabría esperar que Fromm tratara de insertar la «naturaleza biológica del hombre» como un tercer eslabón intermedio en el esquema. Fromm, sin embargo, por no romper el esquema marxista, va a integrar dicha naturaleza en la infraestructura. Así, «el aparato instintivo del hombre es una de las condiciones 'naturales' que forman parte de la subestructura del proceso social»<sup>69</sup>. O también «el reino de los impulsos humanos es una fuerza natural que, como otras fuerzas naturales (fertilidad del suelo, irrigación natural, etc.) constituye una parte inmediata de la subestructura del proceso social»<sup>70</sup>.

Fromm basa su concepción en una interpretación nominalista del pasaje de *El capital* que transcribimos anteriormente: «El trabajo es... un proceso entre el hombre y la naturaleza... Respecto de los propios elementos naturales, es una fuerza natural». Fromm entiende que este pasaje legitima las dos afirmaciones transcritas. Su silogismo viene a ser el siguiente: la subestructura está constituida por los factores naturales. Ahora bien, el hombre es una fuerza natural (puesto que «respecto de los propios elementos naturales, es una fuerza natural»). Luego la subestructura está constituida también por el aparato instintivo del hombre. Es evidente que tal conclusión es falsa. Para el materialismo histórico la infraestructura no son las pulsiones o instintos del hombre sino las relaciones sociales de producción, y el hombre, con

su naturaleza, se contrapone —en un sentido que no es necesario delimitar ahora— a tal infraestructura.

Si Fromm llega a tal conclusión es porque interpreta muy libremente el pasaje citado, pasaje que, además, ya vimos que transcribe sin contexto. Parece que la interpretación correcta a la luz de todo el contexto de la teoría marxista sería: el hombre, como ser natural, busca la satisfacción de sus necesidades naturales en la naturaleza extrahumana; a ella se encamina como ser natural, con necesidades naturales, y, en este sentido, respecto a ella es una «fuerza natural». Podríamos decir que en esto el hombre es animal. Pero ya no lo es en el modo como satisface esas necesidades naturales. El hombre, como tal, surge cuando estas necesidades naturales son satisfechas por medio de la facultad de pensar y del trabajo (economía), lo que implica ya su constitución como ser social (además de práctico e histórico). Es claro que esto implica: a) que el proceso de socialización se vincula al trabajo y, así, a la economía, y b) que este proceso en su propio devenir se hace autónomo desvinculándose de las necesidades naturales del hombre.

El hecho es que Fromm prescinde del contexto marxiano y por un simple juego de palabras inserta la naturaleza del hombre en un esquema entendido abstractamente. Consecuentemente, la naturaleza biológica del hombre es considerada también abstractamente, sin referencia alguna a la experiencia clínica accesible por el método psicoanalítico.

Si Fromm hubiese tenido en cuenta esta experiencia, el esquema elegido hubiese sido muy distinto. Así, Freud, a partir de dicha experiencia, contiene abundantes puntos de apoyo para un desarrollo fecundo de la dialéctica cultural (sociedad)-naturaleza (individuo), dialéctica que se despliega en el devenir del psiquismo humano. Freud descubrió que los factores sociales son insuficientes para explicar la existencia humana en su totalidad, que para comprenderla debemos tener también en cuenta las pulsiones biológicas, y éstas no sólo como algo en interacción con las otras «fuerzas naturales», sino en oposición dialéctica con ellas. La realidad socio-económica, con todo su bagaje cultural, se erigiría como respuesta a las exigencias de las necesidades naturales del hombre constituyendo, así, al hombre como tal hombre. El mismo Freud, aunque desde unas perspectivas muy distintas que las marxistas, descubrió también que esa respuesta, que el hombre se da a sí mismo, es —no sólo históricamente— «alienante», que las instituciones culturales, aunque surgidas de las pulsiones, entran en conflicto mutuo con ellas.

<sup>69</sup> 6 1971 [1932], 190.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 193.



Fromm por permanecer marxista, abstractamente marxista, no quiso tener en cuenta que la experiencia psicoanalítica le llevaba a unos esquemas que iban más allá del esquema infraestructura-superestructura. Y esto es tanto más lamentable cuanto que el mismo Marx parece ofrecer puntos de apoyo para mantenerse en el planteamiento sugerido por los descubrimientos psicoanalíticos, puntos de apoyo, además, que Fromm parecía haberlos captado. En efecto, Marx no es completamente ajeno al planteamiento freudiano. No es que queramos poner en duda que su esfuerzo científico se centra en la investigación de las relaciones de producción, pero esto no nos ha de hacer olvidar que Marx había escrito también que las necesidades naturales humanas eran el motor que había puesto en marcha el mundo del trabajo y de la economía. Es cierto que Marx alude especialmente a las necesidades de autoconservación y que luego abstrae por completo de ellas para centrarse en el proceso socioeconómico, pero esto no significa que las necesidades naturales no ocupen un lugar en su sistema.

Vimos también cómo Fromm, al exponer los presupuestos psicológicos del materialismo dialéctico, había captado rectamente el lugar que ocupan las necesidades naturales humanas en el pensamiento de Marx. El mismo Fromm hace también una referencia expresa a la relación entre la necesidad de autoconservación y la producción material dentro de una línea completamente marxista<sup>71</sup>. Somos de la opinión de que a partir de aquí, Fromm podía haber establecido un planteamiento científicamente más fecundo, más acorde con la experiencia psicoanalítica y sin ser, por eso, ajeno al pensamiento marxista original. Con estas reflexiones no queremos abogar por una síntesis precipitada y sin mediación alguna entre materialismo histórico y psicoanálisis. Somos bien conscientes de la diversidad de los métodos y de la diversidad de las perspectivas. No menos que de la diversidad de los objetos respectivos: para Marx el proceso de autocreación del hombre, como ser social, a partir de la producción de bienes materiales, para Freud ese mismo devenir humano desde la perspectiva de las pulsiones biopsicológicas en su búsqueda incesante de placer. Estas diversidades nos han de hacer muy cautos ante cualquier intento precipitado por establecer una hermandad marxista-psicoanalista, hermandad que con frecuencia se establece por el simple hecho de que Marx y Freud «piensan críticamente». Dejando esto a salvo, hemos pretendido únicamente demostrar que Fromm abandona un planteamiento que, además de antojársenos más

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, 181.

correcto, estaba contenido ya en sus propios presupuestos. Y todo ello en nombre de una fidelidad a un esquema, que si bien puede ser metodológicamente válido para entender ciertos problemas reales, puede carecer de sentido para comprender otros.

Fromm opta, sin duda alguna, por el esquema infraestructura-superestructura porque el problema de las ideologías era a la sazón una cuestión candente. Marx había mostrado que las ideologías dependen de la infraestructura económica, pero no había explicado cómo esto era posible. Hemos visto que la estructura libidinal era una teoría, que podía ofrecer una explicación científica y materialista de aquel problema específico y concreto: la estructura libidinal burguesa del proletariado podía explicar su comportamiento irracional en contra de sus intereses confesados. Pero Fromm no se conforma con esto, va más allá y pretende bosquejar las líneas directrices de una explicación general y absoluta de las ideologías y, al mismo tiempo, del proceso social. Su pensamiento no es difícil de sintetizar. Todo se reduce a buscar una explicación del modo como la base material es reflejada en la «cabeza» del hombre, ya que, según Marx y Engels, así surgen las creaciones intelectuales y psíquicas del hombre. La clave, como era de esperar, nos la da la estructura libidinal o, lo que es igual, el aparato instintivo. Ya que éste no entra a tomar parte en la infraestructura de un modo abstracto sino bajo una «forma específica» imprimida por el proceso social. Así, los hombres son los productos de las ideologías, como decía Marx. Pero porque la «situación económica se convierte en ideología por la vía de los impulsos del hombre»<sup>72</sup>. Cabe ahora preguntarse si *para Fromm* las pulsiones o instintos son realmente una «fuerza» —y fuerza indomable— como postula Freud y todo el psicoanálisis, y él mismo afirma, o bien si toda su función en el proceso social se limita a ser una «masa informe», algo así como una materia prima, sobre la que los procesos económicos imprimen su cuño, su forma específica, para que así, una vez acuñados, sirvan en el corazón y la cabeza de los hombres a los intereses de los que dominan aquellos procesos económicos.

El tono de las últimas expresiones parece avalar la segunda alternativa, cosa que queda confirmada si añadimos otros pasajes del mismo Fromm.

Dice Fromm que hay una interacción entre los instintos y el medio. Pero, ¿en qué consiste ésta? Para Fromm la acción sobre el medio se reduce a la transformación de la «naturaleza extrahu-

<sup>72</sup> *Ibid.*, 191.



mana» por el trabajo. Ante esto nos preguntamos: ¿es que las pulsiones no son también unas fuerzas que se objetivan en la realidad sociocultural exigiendo de ésta la creación de nuevos moldes que acaben con las viejas contradicciones y ofrezcan nuevos cauces para su satisfacción? ¿No ha descubierto el psicoanálisis que las pulsiones no cejan en su empeño por crear una realidad sociocultural que les satisfaga mejor, aunque este empeño sea en sí mismo un empeño preñado de contradicciones? Pero, ¿y en qué consiste para Fromm la acción sobre las pulsiones? En «el crecimiento de la organización del yo del hombre y el correspondiente crecimiento de su capacidad de sublimación». No deja de ser sintomática esta respuesta. Para Fromm la realidad sólo actúa sobre el ello modelando y creando el yo. Es decir, el ello es tenido en cuenta sólo en cuanto se deja modelar, imprimir el cuño. Pero, ¿y la represión? ¿y el superyó? ¿No es aquí donde la pulsión aparece precisamente como una fuerza indomable e indómita? ¿No es aquí donde se expresa la insuficiencia de una explicación de las relaciones instintos-medio en términos del yo? ¿Es que la sublimación no tiene también una relación con la represión? ¿Es que Fromm no tenía conocimiento de esto tras su formación psicoanalítica? ¿Por qué no es esta experiencia el criterio de verdad en lugar de los abstractos esquemas marxistas?

Acudamos a otro pasaje. Dice Fromm que entre la estructura libidinal y las condiciones económicas se da un proceso de adaptación activa y pasiva de aquélla a éstas. Es decir, «que los seres humanos, movidos por los impulsos libidinosos, provocan cambios en las condiciones económicas, las condiciones económicas modificadas hacen nacer nuevas metas y satisfacciones libidinosas»<sup>73</sup>. Hasta aquí la afirmación parece ir en contra de nuestra alternativa. Pero inmediatamente después, Fromm añade:

El punto decisivo es que en definitiva todos estos cambios se remontan a las condiciones económicas, que los impulsos y las necesidades cambian y se adaptan de acuerdo con las condiciones económicas.

Realmente, no se podría hacer una profesión más expresa de economicismo. Las pulsiones son reducidas de un plumazo a la función de simples comparsas de la economía. A la luz de este enunciado, podemos decir que el aparato instintivo no es fuerza hasta

<sup>73</sup> *Ibid.*, 199.

que es conformado por la realidad económica. No antes, ni en contraposición a ella. Todo esto nos recuerda lo que escribimos sobre los instintos como entidades hipostasiadas y ontologizadas, en definitiva, abstractas. Porque sólo una consideración abstracta de los mismos, al margen de la experiencia concreta, tal margen de la pulsión y el deseo concretos, puede llegar a una tal visión de la realidad pulsional. Pero, realmente ¿qué salida le quedaba a Fromm si se mantenía aferrado a ese dogmatismo reduccionista tan abstracto como su versión de los instintos? Dentro de este contexto podemos añadir que cuando Fromm habla de los límites de la modificabilidad de los instintos, hay que entenderlo en el sentido de que las condiciones económicas han de actuar dentro de ciertos límites y que pasados estos límites los instintos se «rompen». Es decir, los instintos son como una barra incandescente de hierro, pura ductilidad para los mazazos de la economía; lo único que debe evitarse es que ésta se sobrepase. ¿Qué queda entonces de aquellas fuerzas que han de ser reprimidas por los medios más sutiles? Y, sobre todo, ¿no es la realidad humana una realidad pluridimensional, en la que cada dimensión refleja y es expresión de todas las demás, pero sin que, a su vez, ninguna sea mera expresividad, sin que ninguna se agote en ese ser expresión de las demás? Lo realmente curioso y sintomático es que esto no lo vea un hombre con experiencia psicoanalítica, cuando quizá la principal aportación de ésta sea el ello, como fuerza nunca completamente objetivable, alienable.

Queremos acabar con otro pasaje igualmente sintomático. Es el papel que Fromm<sup>74</sup> atribuye a las «energías libidinales» en los momentos de cambio social. Dice Fromm que éstas dejan entonces de ser «cemento» de la sociedad para convertirse en «dinamita». Pero, ¿en qué sentido? Por supuesto, que éste no deberá buscarse en la perspectiva de una energía que pusiese a la sociedad en tela de juicio. Para Fromm, si la sociedad cambia es porque han tenido lugar cambios objetivos económicos. Cualquier cambio hay que remontarlo a éstos. La energía libidinal es dinamita porque queda «liberada», algo así como «informe», al haberse roto los esquemas tradicionales de la sociedad. Esa energía informe busca entonces «forma», busca unos moldes y como no puede permanecer así —podemos añadir, que liberada es angustia— se presta a ser utilizada para cualquier otro fin, incluso el más perverso.

No es necesario abundar más. Sólo insistir en que Fromm no ofrece nunca una formulación, que considere a los instintos fuera

<sup>74</sup> *Ibid.*, 198-199.



del marco de la «adaptación», jamás menciona contextos auténticos de represión, de superyó, de ello. Así al hablar de las ideologías y de su substrato psíquico no se le ocurre en ningún instante enriquecer la visión marxista —que es ciertamente enriquecible— a la luz de la experiencia psicoanalítica, en concreto, del mecanismo de sublimación, entendida ésta, naturalmente, no sólo como mecanismo de proyección de la economía en lo psíquico. Aun sin dejar de reconocer que los intereses económicos dan de hecho un sentido muy concreto a nuestras instituciones culturales, ¿no es igualmente cierto que en éstas nuestras pulsiones buscan unas satisfacciones, que les han sido negadas a otros niveles y que estas pulsiones tienen unas metas originarias e irreductibles?

Con esto damos fin a nuestras consideraciones. Son muestra suficiente del callejón sin salida a que se ve abocado Fromm por haber aceptado aquel planteamiento ideológico: un psicoanálisis sin ello. Pero, ¿qué es un psicoanálisis sin ello? Este es el precio que ha de pagar por la consideración abstracta del mismo. Ya lo dijimos, cuando se abstrae de los deseos concretos, de las pulsiones concretas, éstas se ontologizan. ¿Ontologizar? Es un modo de hablar. Porque nada hay que tenga menos ser que una pulsión «ontologizada». Lo dijimos también: cuando se trata de una economía abstracta y de una biología abstracta, la tensión entre ambas se resuelve en función de la ideología por la que se opte. Fromm opta por la economista y, en consecuencia, la biología se ve forzada a jugar el papel de una vulgar marioneta en manos de los cambios económicos.

### 1.5. *El psicoanálisis de Fromm*

#### 1.5.1. Una libido para el yo

El problema del «revisionismo» de Fromm no podemos, evidentemente, afrontarlo todavía, ya que este Fromm de la estructura libidinal, el de los años treinta, se declara y confiesa freudiano o, al menos, mantenedor de la hipótesis de la libido. Sin embargo, al leer sus alegatos en favor de ese freudismo, uno no puede menos que preguntarse: ¿fue Fromm realmente freudiano alguna vez? Plantearnos esta cuestión no es sólo una exigencia que brota del deseo de comprender el pensamiento de Fromm así como su génesis. Es una tarea que nos viene exigida también por la verificación de esa imagen que nos ofrecen los escritos sobre Fromm, la de un Fromm que fue primeramente freudiano, «formado en Berlín», y que luego «revisó» la teoría de la libido desde una

perspectiva sociocultural. Realmente, ¿fue Fromm freudiano alguna vez?

En el prólogo de la reedición de *El dogma de Cristo* afirma Fromm<sup>75</sup>: «lo escribí en un período durante el cual era estrictamente freudiano». En alguna manera, esto es cierto. Cuando uno lee la obra se encuentra con un lenguaje auténticamente freudiano: la religión como satisfacción fantaseada de deseos libidinosos, rebelión del hijo, odio al padre, identificación con el «hijo», proyección de esperanzas, etc. Como Fromm afirma en ese mismo prólogo: «Hasta donde yo sé, éste es el primer trabajo en que se intentó trascender el enfoque psicologista de los fenómenos históricos y sociales, tan habitual en la literatura psicoanalítica». En efecto, Fromm introduce en el estudio de las «ideologías» una importante corrección metodológica: en lugar de intentar comprender a la gente por sus ideas e ideologías, se trata ahora de comprender éstas por el estudio de la «gente concreta, viviente». Al hacer esto, Fromm es bien consciente de que se trata de una medida metodológica, que no menoscaba o tiene por qué menoscabar su opción psicoanalítica. En otros artículos escritos por aquellas fechas, inmediatamente anteriores a sus colaboraciones a la revista sociológica de Frankfurt, esta línea se mantiene constante. Una cosa es significativa y digna de mención: aun con esa preocupación sociológica, se trata de colaboraciones a publicaciones psicoanalíticas.

Sin embargo, a pesar de la propia autonciencia de Fromm, ¿se trata, realmente, de una simple opción metodológica? Una lectura de los textos, no necesariamente superficial, nos dice que, efectivamente, se trata de una opción metodológica, que simplemente se analizan las ideologías, las instituciones culturales, a partir de la influencia de lo socioeconómico en las gentes específicas que sostienen o son sostenidas por dichas instituciones. Y al decir gente, damos a dicho término un sentido psicoanalítico, es decir, nos referimos a su psiquismo, especialmente, al inconsciente y libidinoso. Así, por ejemplo, se analiza cómo unas condiciones socioeconómicas concretas actúan sobre la libido de unas gentes determinadas, y cómo tales gentes, así influidas, «producen» unas ideas religiosas determinadas. No es necesario seguir. Nos remitimos, fundamentalmente, a lo que dijimos ya sobre la estructura libidinal como noción científica. Dichos escritos anticipan esta noción.

Pero, ¿se trata sólo de una opción metodológica? Además de

<sup>75</sup> 2 1964 [1930], 9.





dicha opción metodológica, ¿no se encuentra ya incoada en ese Fromm que se autodenomina treinta y tres años más tarde «estrictamente freudiano» una opción metafísica de carácter economista? Opinamos que sí. No se trata de una opción abierta, pero sí incoada, en perfecta línea de continuidad —anticipativa— con el reduccionismo economicista que vimos anteriormente. Basamos nuestra opinión en el estudio que hace Fromm del desarrollo histórico del dogma cristológico. Creemos que hay enunciados que encajan difícilmente en un análisis hecho simplemente desde el desarrollo económico y que, por el contrario, postulan una concepción de la historia en la que sólo cuentan como fuerzas primarias y originarias las económicas. Así, por ejemplo, al explicar la formación del dogma a partir de la fe primitiva en el Jesús paciente, Fromm sugiere que todo lo ocurrido se reduce a que «el cambio de la situación económica y la composición social de la comunidad cristiana alteró la actitud psíquica de los creyentes»<sup>76</sup>. Y un poco más adelante añade: «La causa del desarrollo (del dogma) reside en el cambio ocurrido en la situación socio-económica o en el retroceso de las fuerzas económicas y sus consecuencias sociales...». Podríamos añadir alguna otra afirmación. Pero nos parece suficiente ya que tampoco íbamos a conseguir una mayor claridad. Somos conscientes de que tales frases no son un argumento decisivo en favor de nuestra postura. En todo el contexto —el escrito se mantiene en líneas generales dentro de la opción metodológica— quedan algo diluidas. En este sentido, por sí mismas, no postulan estricta y necesariamente lo que nosotros postulamos, aunque —insistimos— difícilmente encajarían en una reducción estrictamente metodológica. Ahora bien, visto el Fromm que escribe sólo dos años después ¿no es coherente una postura que postule que en el Fromm «estrictamente freudiano» estaba ya incoado el germen que disolvería lo que Freud creía que la cultura y la sociedad no podrían disolver jamás, es decir, el ello y sus pulsiones? En esta perspectiva histórica estimamos que nuestra opinión es coherente y que al mismo tiempo da una explicación menos forzada de dichos enunciados. Dejamos por ahora nuestras consideraciones en este punto.

Llegamos de nuevo a nuestro Fromm del año 1932. Estrictamente hablando Fromm no se autodenomina «freudiano»; treinta y ocho años más tarde en la reedición inglesa de aquellos artículos dirá exactamente: «En el momento de escribir este trabajo, yo me

<sup>76</sup> 2 1964 [1930], 91.

adhería a la teoría freudiana de la libido...»<sup>77</sup>. En el año 32 Fromm comienza a manifestar, aunque no abiertamente, ciertas discrepancias con la teoría psicoanalítica. Estas discrepancias las formula entonces en simples notas de pie de página, sin entrar en una revisión o crítica sistemática de la teoría psicoanalítica. Fromm justifica esa actitud diciendo que «nuestro objetivo es el presentar los descubrimientos del psicoanálisis»<sup>78</sup>. Al decir descubrimientos y subrayarlo, Fromm los contrapone a «teoría». Es importante que nos detengamos en dichas discrepancias porque el mismo Fromm reconocerá<sup>79</sup>, con ocasión de la reedición mencionada, que en dichos interrogantes críticos estaba ya la base de sus revisiones posteriores. Nos darán, además, una gran luz para comprender toda la génesis del pensamiento de Fromm. También se inician entonces los ataques sociológicos contra Freud. Ciñámonos a esos interrogantes críticos. ¿Cuáles eran?

a) La postura de Fromm sobre el instinto de muerte la hemos expuesto ya. Dijimos entonces que tras unas objeciones científicas justas se ocultaba una repugnancia a todo lo que fuese agresividad innata, biológica. Lo formulábamos como una sospecha fundada en el lugar que ocupa la agresividad dentro del sistema frommiano. Nuestra sospecha empieza ahora a adquirir consistencia. En efecto, leamos a Fromm. A propósito de los impulsos agresivo-sádicos de la fase oral dice:

Aquí no podemos internarnos en problemas como la medida en que la voluntad de devorar y poseer cosas es una tendencia primitiva (originaria) del hombre en relación con el medio<sup>80</sup>.

Recordemos lo que dijimos entonces: a los autores, marxísticamente orientados les ha costado mucho digerir la posibilidad de una agresividad biológica.

b) Ya sabemos cómo concibe Fromm la interacción entre «instintos y medio».

Aquí sólo podemos sugerir la dirección general... Implica, como lo subrayó Freud en varias ocasiones, el crecimiento de la organización del yo del hombre, y el correspondiente crecimiento de su capacidad de sublimación<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> 6 1971 [1932], 167, n. 2.

<sup>78</sup> 7 1971 [1932], 204, n. 5.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 206, n. 6.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 208, n. 10.

<sup>81</sup> 6 1971 [1932], 191.



Al hablar de la sublimación, Fromm no la refiere a un contexto de represión y de superyó, es decir, no es captada en toda su ambigüedad: en sí misma consecuencia de la represión de la cultura y al mismo tiempo posibilidad de libertad al crear ella misma esa cultura. Por el contrario, por Fromm la sublimación es considerada sólo como un mecanismo de creación de rasgos de carácter<sup>82</sup>. Es decir, en el contexto de la psicología del yo y del carácter. Todo esto queda confirmado por otra nota de Fromm:

Pero en mi opinión —dice en una nota al texto transcrito— hay una contradicción inmanente en la suposición de Freud de que el desarrollo del superyó y de las represiones también se vincula con esto, pues el crecimiento del yo y de la capacidad de sublimación significa que la persona...

Esta nota es para nosotros uno de los textos más significativos de Fromm en lo que respecta a la comprensión defectuosa e incompleta de Freud. Hablar de «contradicción» en este sentido es la mejor prueba de que Fromm no captó jamás en todo su alcance la complejidad de las relaciones entre biología (instintos) y cultura (sociedad). Confirma plenamente lo que dijimos sobre su olvido del ello, como fuerza indomable e indómita. Al mismo tiempo, su restricción al método caracterológico en la investigación de las relaciones entre economía, psiquismo e ideologías, aparece a la luz de este texto como una restricción metodológica forzada. Fromm no tiene más acceso que éste a la investigación de las relaciones entre individuo y sociedad. El de la libido que se adapta, el de la libido que no se resiste y condesciende.

c) A pesar de que Fromm se había servido de las «zonas erógenas» para demostrar a los marxistas «oficiales» que el psicoanálisis era una psicología materialista, él mismo escribe:

Resulta fácil ver por qué Freud atribuyó un papel central a las zonas erógenas. La suposición surgió no sólo de sus observaciones empíricas, sino también de sus presupuestos teóricos, que partían de una concepción fisiológica mecanicista. Cualquier análisis fructífero de las distintas tesis debería comenzar por una crítica del papel asignado a las zonas erógenas<sup>83</sup>.

Trataremos más a fondo esta objeción en otro momento. Ahora basta para nuestros propósitos con señalar los motivos que le

<sup>82</sup> Cf. 7 1971 [1932], 201 s.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 204, n. 5.

impulsan a Fromm. Lo que verdaderamente le preocupa es la determinación fisiológica que según la hipótesis de Freud se seguiría respecto a los rasgos de carácter, al tipo de «relaciones objetales». Esto supondría la determinación biológica de algo que Fromm cree ha de ser determinado por la realidad socio-económica. Lo lamentable es que esta idea le va a cegar a Fromm impidiéndole ver algo que no sólo es «teoría» sino «descubrimiento»: la vinculación de las pulsiones a lo biológico o fisiológico.

d) En la literatura psicoanalítica —escribe Fromm— «se pone el acento en la actitud narcisista del niño pequeño, en tanto que se asigna poco valor a su actitud amistosa hacia los demás...»<sup>84</sup>. En la misma línea argumentativa, aunque sin el mismo matiz, Fromm añade: «Esto plantea un problema central: la psicología del amor, que en verdad no ha sido encarado hasta ahora por el psicoanálisis»<sup>85</sup>. Sin que entremos ahora en estas cuestiones, sin negar los vacíos que pueda haber en el psicoanálisis como teoría general psicológica, ¿a un nivel estrictamente pulsional —nivel en que se debe situar la experiencia psicoanalítica— puede hablarse con propiedad de amistad, de amor en sentido estrictamente personal?

Con esto hemos llegado al fin de las objeciones que Fromm planteaba ya entonces al psicoanálisis. Pero sigamos adelante. Completamos nuestra perspectiva con los «descubrimientos»<sup>86</sup> que, según Fromm, ha hecho el psicoanálisis. No hace falta detenernos en ellos, basta mencionarlos. No son otros que los que fundamentan la noción de estructura libidinal.

a) La *maleabilidad de los instintos*, especialmente de los sexuales. El factor modelador o conformado es la realidad social. Volvamos a recordar que se acentúa —mejor, se exclusiviza— sólo el aspecto maleable, que el principio de placer —sin la mediación del de realidad— queda postergado. Es decir, se prescinde del ello y su principio regulador. Además la «realidad» freudiana —que no es sólo la «social»— se convierte en la social<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 207, n. 8.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 217, n. 19.

<sup>86</sup> Cf. 6 1971 [1932], 179-180; 7 1971 [1932], 204, n. 5.

<sup>87</sup> Es indiscutible que Freud tuvo los ojos bastante cerrados para la consideración de los factores socioeconómicos. Pero esto —cuya denuncia es un mérito de Fromm y de Reich— no puede llevar a reducir la «realidad», la de Freud, la que tienen que tener en cuenta los instintos o pulsiones, a la sola dimensión socioeconómica. Aquella tiene unas dimensiones intersubjetivas y culturales que superan el condicionamiento socioeconómico, aunque también se expresen en él.



b) Para Fromm la gran aportación freudiana, desarrollada después por otros psicoanalistas, es la *caracterología*; al menos, se trata de una gran hipótesis de trabajo. Estamos en lo cierto si afirmamos que esta apreciación es falsa: la caracterología no ocupa un lugar central en el sistema de Freud. Ni tampoco en el psicoanálisis. Es central en Reich. Si se quiere en Abraham. Del mismo Fenichel ya no se puede afirmar lo mismo. Sí es cierto que en los años veinte tuvo un gran auge la teoría del yo y del carácter, pero en el psicoanálisis freudiano no ocupó nunca el lugar central<sup>88</sup>.

c) El *inconsciente* es el tercer gran descubrimiento. Pero el inconsciente le interesa a Fromm exclusivamente tanto cuanto es la «fuerza motriz» —como inconsciente libidinoso— de las ideologías y de los esquemas de conducta del hombre.

Es la hora de sacar las consecuencias, de reflexionar sobre estos datos. No se trata, naturalmente, de que expongamos ahora una síntesis del pensamiento de Freud y comparemos. No es necesario. Nuestro propósito se ciñe a argüir desde Fromm para ver si en los esquemas frommianos hay un lugar para el presupuesto básico de todo el sistema freudiano: las pulsiones del ello, como pulsiones biopsíquicas en búsqueda incesante de un placer que sólo la realidad exterior puede proporcionar, pero que sólo puede hacerlo a costa de su propia autodestrucción y de la destrucción de las mismas pulsiones. Es la tragedia de las pulsiones, que en su búsqueda de placer llevan su muerte. Sin un ello así concebido no hay lugar para el psicoanálisis de Freud.

Puestas así las cosas, y según pudimos constatar en el apartado anterior, el Fromm del año 1932 no es freudiano *de facto*. Ni *de iure*. No sólo no lo era, sino que no podía serlo. Esto es lo que vamos a demostrar. Todos los «descubrimientos» que Fromm atribuye a Freud son los que necesita —y sólo éstos— para completar su marxismo. El punto de partida ya lo conocemos: las fuerzas económicas son las únicas decisivas en el curso de la historia.

<sup>88</sup> En realidad toda esta corriente se remonta ya a Adler y se prolonga en otros disidentes de alguna manera. Nos referimos a Rank y Ferenzi por los que, como veremos, Fromm también se deja influenciar: cf. Thompson, 21971, 68 s., 181 s. Esto sin menoscabar la influencia de los autores ya citados en el texto. Queremos también indicar ya ahora que la tendencia hacia el «yo» no es influencia meramente «americana». Naturalmente América le afianzó en sus posturas y le permitió seguir adelante en su dirección, pero Fromm cuando llegó a América se inclinaba ya hacia el yo. Y esto a pesar de sus diatribas contra la corriente oficial de psicoanálisis del yo (Hartmann, Kriss, etc.).

Pero hay un vacío histórico: la historia está transcurriendo de hecho irracionalmente, supuesto siempre que el criterio de racionalidad se encuentra en las leyes económicas. ¿Qué falla? ¿Dónde se esconde esa irracionalidad? En los hombres, en concreto, en los proletarios. Aquí surge una objeción: éstos se profesan como tales proletarios, son conscientes de su clase, de sus intereses y de su misión histórica. Respuesta de Fromm: estos proletarios no se comportan según lo que dicen. En general los hombres no se comportan nunca por lo que creen ser, sino por lo que son, y son su estructura libidinal. Esta no es un «espíritu» sino una realidad material y verificable científicamente. Ahora bien, esta estructura está conformada por la realidad social y la realidad social que ha formado la de los proletarios ha sido una realidad social burguesa. Por eso, ellos no lo saben, pero en su inconsciente son burgueses.

La explicación resulta seductora, la hipótesis correcta, el método el indicado. Pero para Fromm aquel punto de partida no es sólo metodológico, es metafísico. Ya lo vimos: si esto es así, no puede haber más ello que el que se necesita para regular la conducta, es decir, que el que constituya el «sustrato» del yo y del carácter. Por esto, Fromm no toma sólo una opción metodológica con aquellos «descubrimientos». Fromm está dispuesto a sacrificar todo lo que no encaje en su esquema «marxista». La prueba de esto la tenemos en las «reservas» que «empieza» —dice— a tener con el psicoanálisis. ¿Qué tienen en común dichas reservas? Que es suprimido sistemáticamente todo lo que pueda resultar molesto para sus fuerzas económicas, todo lo que puede poner en cuestión que la estructura libidinal se deba exclusivamente a la realidad socio-económica. Y no sólo eso. Es excluido también todo lo que pueda aminorar la culpa del capitalismo, cualquier indicio de que el hombre por «naturaleza» haya podido traer algún mal al mundo. No hace falta repasar dichas «reservas». Nuestra conclusión es clara: Fromm no podía ser freudiano. No podía aceptar jamás las pulsiones tal como el psicoanálisis ha descubierto que son. Eso hubiese puesto en cuestión todo su sistema, en concreto su postulado clave: la economía es la que hace todo, ante ella nada puede resistirse.

Pero con esto no hemos llegado aún al fondo del problema. ¿No se agazapa también una cierta actitud irracional en esta fijación por parte de Fromm a ese reduccionismo economicista que no está dispuesto a ceder ante nada? ¿No se esconderán tras él algunas razones inconfesadas, pero distintas que los motivos político-ideológicos que movían a los Jurinetz, Sapir, etc.? Es posi-



ble que tales preguntas no las hubiésemos formulado, al menos en esos términos, si no conociésemos ya al Fromm de los escritos posteriores o lo que en éstos dice que siempre había sido. Porque, aunque la actitud que constatamos se encuentre ya en los textos de los años treinta, su sentido es ambiguo en ellos. Lo empezamos a vislumbrar a la luz de textos posteriores. Aquí la pregunta presupone también conocer de alguna manera la respuesta. ¿Qué respuesta es ésa? Ahora sólo nos ceñiremos a esbozarla; más, supondría anticipar todo nuestro trabajo. Podemos, provisionalmente, establecerla como una hipótesis que dé razón de esa postura reduccionista de Fromm, y que, al mismo tiempo, sea coherente con los datos que nos ofrecen los escritos de aquella época. Al final de nuestro trabajo esperamos que lo que aquí es hipótesis, habrá aparecido ya en toda su verdad.

Es bien sabido que la existencia social de los comienzos de siglo en Alemania fue especialmente difícil, y más para los judíos. Este caos social repercutió de un modo especial en el joven Fromm, en cuya sensibilidad había dejado una huella muy profunda la lectura bíblica. Esta temática bíblico-religiosa, que es un hecho incontrovertible ya en los inicios de Fromm<sup>89</sup>, marcó en un sentido muy concreto aquella sensibilidad. Los anhelos profético-escatológicos del antiguo testamento (paz, justicia, libertad, solidaridad, etc.), se convertirían para él en los motivos más profundos que mueven al «hombre». Estos anhelos incomprensibles bíblicamente sin el sustrato teológico reciben en Fromm un nuevo sustrato: el hombre mismo. Fromm no quiere saber nada de Dios. El hombre mismo lleva en sí, en su naturaleza, aquellos deseos e impulsos. Para un hombre como Fromm, para quien el hombre es lo que desea —y desea utópicamente— aquella realidad social se le hacía insoportablemente irracional<sup>90</sup>. Como tantas veces dirá a lo largo de sus obras, acude entonces a Marx y Freud en busca de racionalidad, de sentido. Ellos eran los dos hombres que más habían hecho para encontrar sentido a lo irracional. Y en ellos encuentra lo que realmente quería. Ya tiene un responsable del caos: la realidad socio-económica. Ya tiene un lugar donde ésta esconde su maldad:

<sup>89</sup> Este hecho lo confiesa el mismo Fromm, cf. 32 1968 [1962], 13 s. Por otra parte son frecuentes los testimonios de esta tendencia en todas sus obras como tendremos ocasión de ver. Esta tendencia está vigente ya en los primeros años. Así lo atestiguan, por ejemplo, algunos títulos *Der Sabbath* (1927), *Die Entwicklung des Christendogmas* (1930).

<sup>90</sup> Esta afirmación que para nosotros es clave en la comprensión de Fromm esperamos demostrarla a lo largo de nuestro trabajo. Nos remitimos a él.

el inconsciente caracterológico. Es desde aquí, desde donde debe comprenderse a Fromm. Fromm exclusiviza las fuerzas económicas y sociales porque lo que quiere explicar es el mal de los hombres y para este mal no puede haber ninguna razón en el hombre mismo. Por esto, Fromm no quiere saber nada de agresividad, del mal biológico y natural. Por esto, Fromm quiere que ya en el niño haya amor y amistad. Por esto, Fromm no quiere saber nada de un ello-fuerza, porque entonces el mal también caería en su haber. Por esto, también, nuestras sospechas de que incluso el Fromm que se llama «estrictamente freudiano» no podía serlo; porque Fromm nunca dejó de creer que el hombre era, ante todo, sólo «bueno» y la sociedad sólo «mala». Fromm se acerca al mundo y a la vida con una actitud ética. Más aún, con una ética de orígenes religiosos. Sin la hipótesis Dios, no le queda más remedio que poner el bien en otra parte, en el hombre. Este hombre religioso nunca dejó de serlo. Por esto, Fromm, ya el Fromm de los años treinta, se nos antoja como un creyente que busca una racionalidad para su fe, su fe en el hombre bueno. Y, como el creyente, acude a la ciencia, a la filosofía. Acude mediatizadamente, a buscar una coherencia. La diferencia radica en que el creyente, el que cree en el Dios que da la razón última de todo, se acerca a la ciencia con una hipótesis que es científicamente inverificable, Dios. En este sentido, aunque desde la fe —dirá él— esta absolutez de la idea de Dios suprimirá y asumirá esa mediatización de la ciencia. Fromm está en una situación peor en este sentido. Porque para él la razón última está en el hombre, y este hombre puede verificarse. Pero esto a Fromm no le importa. Su fe es incommovible. Es un postulado fuerte como una roca, en el que quedarán aplastados todos los datos de la ciencia que vayan contra él.

#### 1.5.2. La estructura libidinal de Freud

Esta divergencia, tan de fondo, con Freud no la ha expresado Fromm hasta ahora más que a un nivel de «reserva teórica», de acentuación de ciertos «descubrimientos», de enriquecimiento metodológico subsanando el olvido de lo socio-económico. Pero con la llegada de Fromm a Frankfurt comienza otro nuevo frente de ataques, cada vez más abiertos, a Freud. Nos referimos al frente sociológico. Es claro que estos ataques se insinúan ya en los escritos del año 1932<sup>91</sup>, pero no adquieren auténtica consistencia hasta las colaboraciones de los años siguientes en la *Zeitschrift* de Frankfurt. Finalmente, acabarán por convertirse a partir de los años cuarenta,

<sup>91</sup> Cf. 6 1971 [1932], 175-181.



casi nos atreveríamos a decir que en la explicación última —siempre según Fromm— de los errores de Freud. Nos preocuparemos ahora sólo de aquellos inicios. En realidad se trata de una aplicación del método frommiano del análisis de las ideologías, porque ya a partir de entonces el psicoanálisis de Freud aparece en los ojos de Fromm, sobre todo, como una ideología burguesa-capitalista.

La preocupación de Reich por el problema social del autoritarismo, el carácter patriarcal de la familia y la represión sexual se remontan a la mitad de los años veinte<sup>92</sup>. En realidad, gran parte de su teoría y de su praxis estuvieron siempre marcadas por la problemática exclusiva de la función social de la represión sexual, más en concreto, de la represión de la genitalidad. Ya en el año 1927 Reich comienza a leer en Bachofen y Morgan —cuya tradicional acogida por los socialistas es bien conocida<sup>93</sup>— en busca de unos argumentos científicos consistentes en favor de la relativización de las estructuras burguesas patriarcales y burguesas. A lo largo de aquellos años, con el apoyo de su praxis clínica, gesta una serie de ideas que publicará en sus escritos del año 1930. En su *Geschlechtsreife, Enthalsamkeit, Ehemoral, Kritik der bürgerlichen Sexualreform*, Reich ataca abiertamente a Freud por la absolutización de la estructura familiar occidental, por su aceptación acrítica de la cultura represiva y autoritaria del capitalismo. Aquellos ataques —que no debemos abstraer de su contexto histórico— fueron la anticipación de su ruptura con Freud. En el año treinta se dedica también a leer a Malinowski movido por los mismos propósitos que le condujeron a Bachofen y Morgan. Es el año de su llegada a Berlín. Estas ideas, que el mismo Reich iría elaborando más radicalmente si cabe en los años siguientes hasta el treinta y cuatro, dejan su huella en el espíritu de Fromm, cosa que puede verificarse en su propia obra.

Pero es que además, Fromm, llegado a Frankfurt, se va a encontrar, como ya indicamos, con una problemática similar, aunque dentro de un contexto teórico y metodológico muy distintos. Bajo su propia dirección se inicia en seguida un trabajo de investigación sobre el carácter autoritario<sup>94</sup>. Los propósitos eran políticos: se querían ver las posibilidades de Hitler de cara al poder.

<sup>92</sup> Cf. García, 1971; Robinson, 1971, 33-40; Rycroft, 1973, 50-93.

<sup>93</sup> El artículo que luego comentaremos y que Fromm escribió en el año 1934 ofrece una magnífica panorámica histórica de esta actitud.

<sup>94</sup> Este trabajo hay que ubicarlo ya dentro del programa del Instituto sociológico de Frankfurt sobre la familia y la autoridad. En continuidad

En el año 1930 la mayoría de la población germana, en especial los obreros y empleados, estaba en contra del nazismo. La *cuestión* era saber si serían capaces de luchar por sus ideas en caso de llegarse a la lucha. La *premisa* era que tener una opinión es una cosa, y otra tener una convicción... Las ideas, no obstante ser fáciles de aceptar si la mayoría las proclama, tienen un *efecto* que en gran parte depende de la estructura de carácter de una persona en una situación crítica... ¿Hasta qué punto tenían (tienen) los obreros y empleados germanos una estructura de carácter opuesta a la idea de autoridad de nacionalsindicalismo?<sup>95</sup>

El hecho es que Fromm vuelve a encontrarse en una situación propicia para ahondar más y más en la problemática del autoritarismo. Cuando en el año 1934 publica su artículo sobre el matriarcado, el nazismo ya ha llegado al poder. El se encuentra ya en el exilio. Quizás estas circunstancias confieren a su actitud una cierta actitud contenida. Fromm —y lo hemos de seguir viendo— nunca perdonará al «autoritarismo», y a la misma autoridad, que fuese la posibilitación psicológica del nazismo. La comprobación de que Freud también participase de esa actitud va a empañar, ya definitivamente, sus relaciones con él. Creemos que el año 1934 significa el inicio de la ruptura abierta y definitiva, sin concesiones ni reservas, con el psicoanálisis freudiano, una ruptura que siempre estará coloreada por la impresión de la desilusión, del que ha sido engañado, y cuyas motivaciones nunca aparecerán con total claridad. La actitud que aquí se inicia abiertamente dejará siempre en los lectores de Fromm una impresión de que «hay algo más» que la razón científica. Este algo más, aunque no en su totalidad, es la actitud de Freud respecto al problema de la autoridad.

En *La teoría del matriarcado y su pertinencia para la psicología social* Fromm<sup>96</sup> expone con brillantez y fuerza sintética las teorías del matriarcado de Bachofen y Morgan, así como la historia de estas ideas en el pensamiento sociológico. La finalidad de esta exposición es manifiesta: relativizar la estructura social burguesa mostrando un período histórico en el que la mujer era el centro y la autoridad de la sociedad. Esto confirmaría la hipótesis de

con él hay que situar el más refinado metodológicamente de Th. W. Adorno, *The Authoritarian Personality*, 1950; cf. Fromm, 33 1964 [1963], 138 s. Sin embargo, el estudio iniciado por Fromm nunca se publicó.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 137-138.

<sup>96</sup> 8 1971 [1934], 129-165; cf. 38 1971 [1970], 108-128; 6 1971 [1932], 175-181.



que la sociedad patriarcal está vinculada al carácter clasista de la sociedad actual —siempre según Fromm— y de que se basa en actitudes psíquicas, en gran parte inconscientes, producidas especialmente por la familia patriarcal. Esta familia crea una estructura libidinal que Fromm llama complejo «patricéntrico»<sup>97</sup>. Tal complejo incluye: dependencia afectiva de la autoridad paterna; mezcla de ansiedad, odio y amor; identificación con la autoridad paterna frente a otras autoridades más débiles; superyó estricto y riguroso; sentimientos de culpa con fin de mantener dócil a la gente. El centro de este complejo es la relación con el padre. Freud mismo con su complejo de Edipo descubrió prácticamente este mismo complejo. Pero el error de Freud fue no distanciarse de la situación socio-económica a la que se vinculaba dicho complejo. De este modo, le atribuyó una importancia excesiva. La razón hay que buscarla en «que el estudioso de esos problemas es modelado, él mismo, por la estructura de la sociedad; por consiguiente sólo entiende lo que es similar a él»<sup>98</sup>. Este fue el error de Freud: «considerar su propia estructura psíquica, o la de su sociedad, como *la* naturaleza humana»<sup>99</sup> y pasar por alto que otras condiciones sociales exigen unas estructuras instintivas diferentes. Este es el gran pecado de Freud, no tener en cuenta las circunstancias sociales, absolutizar estructuras psicológicas sostenedoras de una sociedad de clases en nombre de la naturaleza humana.

No hay razón para que nos sigamos extendiendo. Sería abundar sin añadir, por eso, nuevos matices. Si hemos hecho aquí mención expresa a esta problemática, ha sido únicamente para comprender mejor la evolución de Fromm. Cuando afrontemos la crítica general al psicoanálisis por parte de Fromm será la hora de detenernos en ella. A pesar de todo, queremos añadir que esta crítica concreta iniciada aquí, y que se encuentra en continuidad con la ya iniciada por Reich y Malinowski<sup>100</sup> y proseguida por tantos otros, ha sido confirmada en gran parte por la investigación posterior, de modo que «probablemente sea conveniente relativizar el esquema freudiano de Edipo en función de la pluralidad de sistemas socio-culturales»<sup>101</sup>. Añadamos que la relativización de la estructura del superyó ha sido confirmada igualmente por la misma investigación<sup>102</sup>. Al parecer la misma teoría freudiana del superyó habría

<sup>97</sup> 8 1971 [1934], 148 s.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>100</sup> Reich, 1970; Malinowski, 1963.

<sup>101</sup> Fougeyrollas, 1971, 239.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 287-298.

que ubicarla en la raigambre de la ley en el psiquismo judío. Sea lo que fuere, todo está, ciertamente, a favor de una relativización de los contenidos y actitudes que tienen su base en esta instancia de la personalidad. En este punto, como hemos visto, Fromm no fue tampoco del todo original. Sin embargo, hemos de reconocer su mérito histórico. El artículo citado, junto con las referencias anteriores, es uno de los primeros toques de atención desde la perspectiva sociológica sobre la inclinación, abusiva, de Freud a generalizar esquemas culturales limitados. Sólo resta que nos preguntemos: ¿acabará Fromm por quedarse fijado a esta crítica sociológica? ¿acabará ésta por ocupar toda la perspectiva? ¿acabará la crítica sociológica por ser una crítica absoluta?

Los textos no pueden darnos una respuesta decididamente afirmativa. Pero recordemos cómo considera Fromm todo aquello que según Freud pueda tener unas raíces biológicas y, así, alterar su concepción de la bondad humana. Ahora bien, para Freud el Edipo se inserta en cierto orden de evolución biológica, cosa que Fromm capta perfectamente, como lo indica su alusión a que Freud atribuye a la «naturaleza» humana el complejo edípico. Si tenemos presente la actitud de Fromm, por ejemplo, ante la agresividad humana, podemos presentir que Fromm inicia ya clara y abiertamente la ampliación de su crítica sociológica, éticamente mediatizada, a todas las categorías psicoanalíticas. Crítica que, aunque inicialmente legítima, acabará por ser absorbida en la totalidad que es característica de la perspectiva religiosa, que es la que da el sentido último a la concepción de Fromm. Esta sospecha nuestra queda confirmada por aquella cita: «considerar su propia estructura... como *la* naturaleza humana». Esta idea, aquí ya formulada claramente y desarrollada, veremos que se convertirá en el punto de partida para ese tipo de crítica sobre todo el sistema freudiano. En nombre de ese error de Freud caerá todo su sistema. Es evidente que tal actitud sociológica llevada a tales extremos ha de estar movida por otras razones. Estas razones, primero contenidas, empiezan a mostrar su rostro, aún suavemente, pero ya no en simples «notas». Por otra parte, como decíamos, estos ataques sociológicos a Freud hay que comprenderlos como objetivaciones —no por eso ilegítimas— de aquella divergencia de fondo que les separa, divergencia, que cada vez más explicitada, es la que viene a dar unidad y sentido a la actitud que Fromm ha tenido hacia Freud a lo largo de toda su vida.

Estos ataques sociológicos de Fromm no acabarán en la crítica del Edipo. Ya hemos dicho que la perspectiva «sociológica» se va apoderando paulatinamente de todas las categorías psicoanalíticas.



cas. Y, así, en el año 1935 entra ya abiertamente en la misma cura psicoanalítica. Es en un artículo, «admirable ensayo» escribirá Marcuse<sup>103</sup>, donde critica la actitud tolerante del psicoanalista en la cura, patrocinada por el mismo Freud<sup>104</sup>. También aquí la «actitud tolerante» es expresión de la «estructura psíquica» de Freud, quien a pesar de haber logrado grandes «descubrimientos» no fue un «genio» que consiguiese superar los esquemas mentales de su sociedad burguesa, capitalista y liberal. La tolerancia, sería pues, el *laissez faire* liberal. Esta crítica hay que situarla en continuidad con el contexto psicoanalítico de los años veinte, tan marcado por la psicología del yo, del carácter y de las dificultades psicoterapéuticas. Dice Clara Thompson<sup>105</sup> que en los años veinte se apoderó de los psicoanalistas un fuerte pesimismo sobre las posibilidades psicoterapéuticas del método. Para algunos de ellos, y no de los menos eminentes, la dificultad estribaba en buena parte en la actitud pasiva y fría del terapeuta. Fue entonces cuando Reich, Ferenzi y Rank —los tres dejaron sus huellas en Fromm y por los tres muestra gran simpatía en sus escritos— iniciaron un método en el que el terapeuta se mostraba mucho más activo. Fromm empalma en este artículo con dicha tradición, en la que luego convergirá también la «americana». Sin embargo, lo que caracteriza a Fromm es que da a dicha crítica una perspectiva más sociológica. No obstante, para comprender plenamente la postura de Fromm hay que añadir algunos presupuestos implícitos en todos sus escritos anteriores. Nos referimos, sobre todo, a la tendencia constante a considerar la «salud» y la «neurosis» en términos de «adaptación» o «no adaptación» a la «realidad social». Vistas así las cosas —y es un modo muy simplista de hacerlo—, el terapeuta cura «adaptando» a la sociedad. Esto para Fromm resulta intolerable. Y es fácil comprenderlo porque la sociedad es de hecho la capitalista con todos sus males. En este sentido, la cura «adapta», pero nada más. Es decir, no cura puesto que adapta a algo «malo». En esta perspectiva, además, el terapeuta con su actitud tolerante no hace más que dejar como estaba la realidad social. Conseguirá que el enfermo caiga en la cuenta de ella, que la capte en su realidad fáctica, pero al no criticarla en tal facticidad no hará más que facilitar que se «asimile» a ella. En este sentido, el psicoanálisis no hace más que seguir

<sup>103</sup> Marcuse, 1968, 224.

<sup>104</sup> Naturalmente habría mucho que matizar sobre el sentido de esta tolerancia. Sólo desde él pueden apreciarse sus límites en una perspectiva correcta. Sobre este punto habremos de volver a lo largo de nuestro trabajo.

<sup>105</sup> C. Thompson, 1971, 181 s.

mostrando su rostro: el de colaborador ideológico del orden establecido.

Toda esta serie de ideas que convergen en la crítica de la tolerancia del terapeuta van a pasar a ser parte fundamental del sistema de Fromm. Cuando consideremos éste las analizaremos más críticamente. Ahora sólo las hemos querido mencionar para completar la imagen de este Fromm en evolución desde el Fromm que se llama a sí mismo «estrictamente freudiano» al Fromm que se declara antifreudiano. No es necesario que repitamos la argumentación anterior. Basta con que nos preguntemos de nuevo: ¿puede agotarse la explicación de la tolerancia en la estructura libidinal de Freud? ¿aunque Fromm no cometa aquí total y expresamente este error, su crítica no es algo más que sociológica? Fromm añade aquí otra aportación positiva en orden a una comprensión no dogmática de Freud, pero, sin que esto deje de ser verdad y deba ser valorado ¿hay sólo un planteamiento científico y un reduccionismo metodológico? Lo mismo podemos decir de la reducción de la problemática salud-neurosis a términos de «adaptación». Fromm ofrece una crítica positiva y fecunda de psicoanalistas que han podido concebir la cura en esos términos y nos ha puesto alerta sobre el peligro que siempre acecha al psicoanalista de entender la cura de ese modo. Pero, ¿se quedará fijado Fromm en esta consideración, correcta metodológicamente, pero simplista a todas luces como *explicación* de la neurosis y la salud? ¿acabará por imponer su ley el puro sociologismo?

Es importante que caigamos en la cuenta de los propósitos expresos de Fromm<sup>106</sup>. El cree que el psicoanálisis es, en principio, una teoría crítica, pero que Freud y los psicoanalistas ortodoxos no han llegado a sacar todas las consecuencias críticas de dicha teoría y método porque han quedado anclados en sus estructuras libidinales burguesas. Ya es sabido que Freud despreció el método marxista y en general la aplicación de un método sociológico a la historia<sup>107</sup>, que tendió a universalizar categorías puramente occidentales e históricas. Es también sabido el dogmatismo infecundo de muchos psicoanalistas, verdaderos «escolásticos» de la libido, los edipos, las castraciones y todo lo que se quiera.

<sup>106</sup> Estos propósitos los formula repetidas veces a lo largo de su obra. Apenas hay obra en la que no lo repita. Por referirnos a una reciente: 38 1971 [1970], 11-51.

<sup>107</sup> Esta apreciación es globalmente correcta, pero también exige sus matizaciones. Por de pronto bástenos señalar la crítica de Freud a la religión en *El porvenir de una ilusión*, tan próxima a la de Marx. Como reconoce honestamente el mismo Fromm, cf. 6 1971 [1932], 180, n. 2.



Desde este punto de vista, la crítica de Fromm a partir de la «estructura libidinal» es fecunda. Pero Fromm se queda aquí. Más aún, no puede ir más allá. Y comete el mismo error que cometió cuando elaboró la noción que titula esta parte de nuestro trabajo: hacer de un planteamiento metodológico un reduccionismo metafísico. Fromm accede al psicoanálisis desde la sociología y con este acceso lo enriquece. Pero como Fromm accede desde la sociología porque no puede hacerlo desde otra parte, por esto acaba por empobrecerlo. En definitiva, es lo mismo que le ocurre con la estructura libidinal. Fromm enriquece la ciencia con su acceso metodológico y científico al psiquismo y a las ideologías desde la sociología. Pero como Fromm accede así, porque no puede hacerlo de otro modo, la empobrece. Mejor, porque no puede hacerlo de otro modo, y porque además no se conforma con quedarse en él. Pero es que tampoco podía conformarse. No podía porque un hombre que se siente movido «religiosamente» no puede conformarse con «accesos científicos» a la realidad. Siempre se acerca a ella totalitariamente. Esto es legítimo si se distinguen los niveles. Pero Fromm no lo hace. En lugar de buscar la mediación entre ellos, los mediatiza. Y, así, nos volvemos a encontrar con lo mismo: la sociología queda absolutizada «religiosamente». Lo cual supone: acceder a la realidad desde su perspectiva y *explicarla totalitariamente* desde la misma.

Después de esto, ¿no resulta un poco superfluo, incluso ridículo, recordar que Freud ofrece abundantes puntos de partida para completar y proseguir la crítica social desde sí mismo, recordar que hasta ahora nadie ha descubierto nada que no se deje dominar por la sociedad fuera de «su» ello?

## 2

### El «carácter social» como teoría de las relaciones entre individuo y sociedad<sup>1</sup>

Resulta casi superfluo señalar que la teoría del carácter social se encuentra en línea de continuidad con la de la estructura libidinal. El mismo Fromm, a pesar de que nunca se ha mostrado demasiado propicio a mencionar su pasado «libidinal», no ha dejado de reconocerlo:

Lo que aquí denomino estructura libidinal de la sociedad (terminología freudiana), en mis trabajos posteriores lo llamé carácter social; a pesar del cambio en la teoría de la libido, los conceptos siguen siendo los mismos<sup>2</sup>.

En efecto, así es. Pero también aquí cabe decir: todo esto es verdad, pero ¿es toda la verdad? ¿puede reducirse todo al cambio en la teoría de la libido? Aun aceptando que el esquema formal es el mismo, incluso que el contenido de los conceptos es más similar de lo que pueda parecer a primera vista, ¿basta caracterizar el cambio con el cambio en la teoría de la libido? ¿es que acaso el nuevo contexto histórico, el ambiente americano, no va a imprimir una marca más honda y amplia en el espíritu de

<sup>1</sup> Hemos dudado a la hora de elegir este título. Quizá pudiéramos haber optado por «cultura y personalidad» u otros. No obstante hemos creído que nuestra opción es la que mejor responde al pensamiento mismo de Fromm, que es, en realidad, el criterio que hemos de seguir en todo nuestro trabajo. Ya la misma noción, carácter *social*, parece querer indicarnos cuál ha de ser el camino a seguir.

<sup>2</sup> 38 1971 [1970], 198.