



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 sociedad¹

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 mismos².

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

¹ 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.

² 38 1971 [1970], 198.



Fromm? ¿no se debe esa atmósfera tan característica que envuelve los escritos posteriores de Fromm al nuevo clima socio-cultural?

2.1. *El nuevo contexto científico-cultural*

Desde luego una cosa hay que decir desde el principio. Entre el Fromm de Alemania y el Fromm de América no hay, propiamente, una solución de continuidad. El nuevo ambiente no nos produce un nuevo Fromm. Este «segundo» Fromm americano está en perfecta línea de continuidad con el Fromm que hemos presentado hasta ahora. Es cierto que algunas de sus teorías las elaborará más, pero esas teorías serán las mismas. Más elaboradas, sí, pero en la misma línea evolutiva que hemos podido constatar hasta ahora. También es cierto que en América dará a conocer ideas y aspectos que no se puede decir que estuviesen presentes, al menos explícitamente, en sus escritos primeros. Pero no lo es menos que estas nuevas ideas y aspectos son perfectamente coherentes, temática y lógicamente, con los planteamientos iniciales. No se trata de cuestiones futuribles, de preguntarnos si Fromm hubiese escrito esto o aquello si no hubiese llegado a América, etc. Se trata simplemente de que el Fromm que hemos presentado hasta ahora y el que vamos a presentar desde ahora son una y la misma persona, perfectamente identificable, sin rupturas en su pensamiento, en perfecta continuidad.

Pero dicho esto, hay que reconocer que aunque perfecta continuidad, no por eso deja de ser continuidad, evolución. Y, en este sentido, cambio. Cambio, al menos, de lenguaje, de categorías conceptuales. Es esto lo que queremos decir cuando afirmamos que entre la estructura libidinal y el carácter social hay algo más que el abandono de la teoría de la libido. El nuevo contexto histórico no va a suponer un corte en la línea evolutiva del pensamiento frommiano. Todo lo contrario; como veremos, va a suponer la reafirmación de esta evolución y de su sentido. Pero, por otra parte y al mismo tiempo, sí que va a suponer el enraizamiento de esta evolución en una matriz muy distinta, que le va a alimentar con otras cuestiones y categorías. Estas nuevas cuestiones y categorías son las que tenemos que exponer ahora. Su exposición es necesaria para comprender la teoría frommiana del carácter social y, a través de ella, al mismo Fromm.

Dos observaciones previas: nuestra exposición no la basamos en una simple comparación de las ideas que constituían el bagaje de Fromm a su llegada a América con las ideas que imperaban allí a la sazón. Es decir, no nos basamos en un simple paralelismo a

nivel objetivo. Hemos hecho nuestra selección a partir, fundamentalmente, de las menciones expresas de obras y autores, que hace Fromm a lo largo de sus escritos de aquella época. Este nos ha parecido el único método no solamente adecuado, sino sobre todo justo, precisamente por la tendencia de Fromm al eclecticismismo, así como por su sensibilidad para captar los ambientes. Y es que en nombre de estas características, que no dejan de ser un hecho, no es raro ver cómo unos y otros atribuyen a las ideas de Fromm unas fuentes, que con frecuencia no son tales fuentes sino simples paralelismos. Y todo esto para argüir después a favor de ese eclecticismismo partiendo de esas pretendidas fuentes.

En segundo lugar, exponemos este nuevo contexto ideológico y cultural alrededor de tres grandes troncos o corrientes. Evidentemente, nuestra sistematización no tiene más que un sentido metodológico. De hecho, aunque podamos distinguirlas conceptualmente, estas tres corrientes se encuentran íntimamente relacionadas. Podemos decir también que las tres inciden en Fromm unitariamente, del mismo modo que él incide a su vez en ellas también como unidad. Llegado a América, Fromm se sitúa inmediatamente en su dinámica histórica entrando a tomar parte de esta misma dinámica. En ella va a encontrar Fromm su nuevo aparato conceptual y temático. Veamos ya cuáles son estas tres corrientes³.

La primera es la que gira en torno a la famosa controversia entre individuo y sociedad, herencia y ambiente, psicologismo y sociologismo, controversia que tanto auge tuvo en la América de los comienzos de siglo. Al principio, las ciencias sociales americanas cayeron bajo un cierto dominio de las tendencias instintivistas e individualistas, representadas sobre todo por las figuras de Ross⁴ y Mac Dougall⁵. Era una corriente paralela —¡aunque tan distinta!— a la freudiana europea. También con propensión al determinismo mecanicista, también marcada por el biologismo evolucionista darwiniano. La corriente no tenía un punto de partida puramente científico. Era también una reacción a la ideología iluminista del progreso, del «hombre natural» bueno y racional,

³ No tratamos de ser exhaustivos en nuestra exposición. A las dos observaciones que hacemos en el texto podíamos añadir esta tercera: toda nuestra exposición la hacemos tanto cuanto nos ayuda a situar mejor la obra de Fromm. Sobre todo para la primera corriente, Cf. Germani, 1966. Por lo demás, esta introducción sirve también para el resto de nuestro trabajo.

⁴ Cf. Ross, 1908.

⁵ Cf. Mac Dougall, 1959.



reacción que sirvió para tomar conciencia de los factores irracionales y emocionales tan olvidados por el iluminismo ilustrado. Aunque en este sentido beneficiosa, aquellos «científicos» de los instintos se metieron en un callejón sin salida con su manía de enumerar instintos y de acudir a ellos como recurso fácil ante cualquier dificultad que pudiera ofrecer la explicación de la conducta humana. Cuando uno lee los manuales históricos se encuentra irremisiblemente con esta caracterización. Ella le da un sello peculiar a esta corriente, que realmente en común con Freud tiene poco más que el nombre de biólogo e instintivista. No es necesario insistir en esto. Lo mencionamos porque cuando Fromm acusa en sus escritos a Freud de biologismo, individualismo, etc., lo hace con unos argumentos que parecen responder más a las debilidades de los sistemas de Ross o Mac Dougall que a las del psicoanálisis.

La reacción no tardó en llegar y vino desde distintos frentes. William James les precedería. Luego, aunque sin perderse de vista, uno de ellos se concretaría en Watson y sus seguidores, el otro en Dewey. El ataque de Watson, desde la psicología, fue feroz. Es bien conocido: estricto ambientalismo y no menor «periferismo». Dentro del individuo, nada. A lo más unos pocos reflejos innatos como punto de partida para el aprendizaje.

Dewey nos interesa más aquí. Su obra de 1922, *Human nature and conduct*, que acabó con el instintivismo, le va a ofrecer a Fromm unos argumentos contra Freud que ya no abandonará nunca. Dewey, naturalmente, a quien atacaba era a la teoría de los instintos. Y lo hacía en nombre del individualismo que implicaba. En efecto, aquel instintivismo suponía una concepción del hombre como entidad cerrada a su ambiente; el individuo no deja de tener relaciones con su medio, pero éstas son secundarias; el individuo como tal está ya constituido a partir de su propio bagaje biológico, que es la explicación última de toda acción de cualquier tipo. Este argumento lo repetirá Fromm una y otra vez cuando se confronte con Freud. Es importante que lo tengamos presente. Recordemos también que Dewey contraponía el ambiente a los instintos. No es que niegue una mínima entidad biológica originaria, pero es el ambiente social el que configura al individuo. El cómo tiene lugar el devenir del psiquismo a partir de la interpenetración entre el aparato biológico y ese «ambiente» no interesa demasiado. Tampoco conviene olvidar esto a la hora de comprender a Fromm.

En este frente habría que situar también a G. H. Mead, un autor que tuvo una influencia decisiva en las ciencias sociales americanas de los años treinta. Fromm no hace mención de él. Pero el

influjo de G. H. Mead en Fromm se nos impone de un modo casi evidente. La llegada de Fromm a América coincide con la máxima vigencia del pensamiento de G. H. Mead en las tendencias sociológicas americanas⁶. El punto de partida de G. H. Mead es que la conducta del individuo hay que entenderla desde la del grupo y no la del grupo desde la de los individuos tomados aisladamente. Ahora bien, la relación entre el individuo y el grupo hay que entenderla en función de la interacción mutua que existe entre la conducta de los individuos y no mecánicamente. Así, la conducta de un individuo se convierte en estímulo para otro, cuya conducta a su vez revierte, como estímulo, sobre la del primero y la de los demás. Pero lo importante es que G. H. Mead sitúa este «interaccionismo social» en el meollo mismo del yo autoconsciente y personal. Sin que por esto el yo se reduzca a su devenir, el hecho es que el yo, la autoconsciencia, se constituye por la interacción del niño con las personas que le rodean. Por esta interacción el yo del niño se va constituyendo al ir asumiendo los roles de dichas personas. De este modo el yo surge al mismo tiempo y en el mismo proceso por el cual el niño va interiorizando el sistema social representado por sus mayores. La consecuencia de este devenir en interacción es que el hombre en cuanto hombre, en cuanto contrapuesto al animal —y G. H. Mead insiste en esta contraposición a los animales—, es decir, en cuanto razón y autoconsciencia, se caracteriza porque «la razón depende de esta capacidad que tiene el individuo de colocarse en el mismo campo de experiencia que los demás seres, hacia los cuales actúa en la interacción»⁷. Esto es suficiente para ver que en Mead hay un lenguaje y una problemática que luego vamos a encontrar repetida e insistentemente en Fromm. La contraposición del hombre y los animales, la caracterización del hombre como autoconsciencia, la impronta de la sociedad sobre el individuo entendido éste como yo y persona, la perspectiva histórica que esto implica son auténticas constantes frommianas. Hay una serie de circunstancias que hacen explicable esta influencia de Mead sobre Fromm. Ya hemos dicho algo de la coincidencia temporal; tenemos que insistir en que la influencia de G. H. Mead en las tendencias sociológicas y sociológicas americanas de los años treinta es un hecho totalmente aceptado; esta influencia marca también a los mismos antropólogos de la corriente cultura y personalidad, de un modo directo o indi-

⁶ Germani, 1966, recoge en una buena síntesis la trayectoria del pensamiento de G. H. Mead tanto en el pensamiento americano como europeo: cf. 40-70; 94-104.

⁷ Mead, 1965, 130.



recto, y ya veremos que Fromm entra en contacto con ellos igualmente; por fin, Horney y Sullivan, sobre todo éste, han reconocido la influencia directa de G. H. Mead en sus obras. Esta proximidad teórica y personal entre Fromm, Horney y Sullivan, dentro de la inserción general de Fromm en el contexto sociológico y antropológico americano, es una verdadera fuente de evidencia sobre el influjo de G. H. Mead sobre Fromm. Acabemos estas consideraciones recordando que a G. H. Mead hay que considerarlo como conductista, pragmático y funcionalista, marcado por la influencia de Dewey. Cuando a lo largo de nuestras páginas veamos cómo Fromm en sus escritos ya americanos fusiona a este Mead con Marx y con tantos otros, ¿no tendremos que preguntarnos cuál es el desde dónde Fromm se decide a seleccionar y fusionar espíritus tan distantes? ¿se puede llegar a un tal eclecticismo si no se hace en nombre de algo? Por otra parte, esta corriente es entendida a su vez selectivamente, y constituirá uno de los trasfondos negativos sobre los que Fromm elaborará su teoría del carácter social. Así, Fromm insistirá en el dinamismo inmanente al psiquismo humano, precisamente, para poner un freno a las corrientes relativistas y sociologistas muy influidas por Cooley, Dewey, Mead, etc.

La segunda gran corriente en la que se inserta Fromm es la del psicoanálisis «revisionista». Nos referimos, sencillamente, al psicoanálisis representado primero por Adler, luego por Horney, y en alguna manera también por Sullivan. A éstos habría que añadir a Otto Rank, que tanto marcará a Fromm, como veremos. No queremos detenernos aquí porque tendremos más adelante ocasión de ver las relaciones entre Fromm y toda esta corriente dentro de un contexto más apropiado. Sí, queremos insistir en que Fromm llegó a América con una concepción del psicoanálisis totalmente en línea con la de estos autores. Aquí, en América, desarrollará a fondo aquella concepción que paulatinamente se había ido abriendo paso en sus escritos. Pero nada más. De todos modos, Fromm se debió sentir muy a gusto al ver el arraigo que tenía en América una corriente que tanto insistía en la sociabilidad natural del hombre, en el hombre como totalidad, en el consciente y sus proyectos, en el yo y su creatividad. Pudo ver también cómo otros, que como él habían tenido una comprensión selectiva del psicoanálisis, habían desarrollado sus propios sistemas. Esto tuvo que reafirmar a Fromm en el camino emprendido. Aunque hasta ahora no hayamos señalado más que la familiaridad de Fromm con la corriente caracterológica (Abraham, Reich, Fenichel, etc.), éste tenía que conocer ya en Alemania la obra de Rank y su teoría sobre el

trauma de nacimiento (1924) que tanto influyó en su escisión con Freud y en la historia del movimiento psicoanalítico⁸; había conocido también a Horney, con quien había tenido contactos en Berlín. Aunque Horney no escribió su primera gran obra, *New ways in psychoanalysis*, hasta el año 1939 una vez en América tanto ella como Fromm, el hecho es que ambos habían compartido ya puntos de vista similares en Europa. De Adler podemos decir algo similar: es difícil suponer que Fromm no lo conociese ya en Europa si tenemos en cuenta la relativa amplitud de la literatura psicoanalítica por entonces, la formación psicoanalítica de Fromm y las tendencias de éste por el yo y el carácter. Pero aunque este conocimiento y familiaridad fuesen previos, lo fundamental es que en el nuevo ambiente americano se encontrase con esta corriente ya «a pleno rendimiento», con pleno reconocimiento. Y lo que es aún más importante, que se encontrase con una realidad social que favoreciera sobremanera el desarrollo de la teoría del yo, así como el olvido de un ello presuntamente satisfecho. No nos hemos de extrañar a la luz de estos hechos de que en la segunda década de los años treinta Fromm fuese exponiendo en una serie de artículos⁹ muchas de las ideas psicológicas de *El miedo a la libertad* y que no son otra cosa que el desarrollo de las divergencias con Freud ya iniciadas en los años anteriores: la explicación del masoquismo y el sadismo a partir del yo, su teoría del amor personal en contraposición al amor libidinal, la distinción entre superyó autoritario y conciencia humanista, la espontaneidad y originalidad del yo, etc. Pero si todo esto es fundamental y decisivo para comprender la evolución general del pensamiento de Fromm, en el contexto en que nos movemos ahora, aún lo es más la perspectiva culturalista de esta corriente de influencia, su concepción psicoanalítica menos individualista y más liberada de todo determinismo biológico. En esto, convergirá con la que hemos visto ya y la que vamos a considerar a continuación.

El tercer ámbito de influencia es el de la antropología cultural. Nombres como Margaret Mead, Benedict, Kardiner, Linton, etc., nos resultan ya familiares como máximos representantes de la corriente cultura y personalidad¹⁰. Sus estudios, sus teorías estaban totalmente en boga cuando Fromm llegó a América. No es raro que Fromm se pusiese en seguida en contacto con sus escri-

⁸ Cf. Jones, III, 1970, 53 s.

⁹ Cf. bibliografía, pp. 307-310.

¹⁰ Cf. Esteva, 1973, 5 s.



tos. El interés de Fromm por el estudio de las culturas lo pusimos ya de manifiesto al exponer sus estudios sobre Bachofen y Morgan. Aunque con un método muy distinto, la perspectiva comparativa es la misma. No nos consta que Fromm llegase a conocer en Europa los escritos de Malinowski, pero se nos antoja como muy probable si tenemos en cuenta la afición de Reich hacia ellos, afición que obedecía al mismo motivo, que le impulsó hacia Bachofen y Morgan antes que a él. Nos resulta también poco probable que Fromm no conociese ya la famosa polémica Jones-Malinowski de los años veinticinco a propósito del complejo de Edipo¹¹. En cualquier caso, el hecho es que Fromm captó en seguida el espíritu de aquel grupo de antropólogos, que no sirvieron para otra cosa que para confirmarle en sus hipótesis propias: la extrema plasticidad del aparato biológico humano, dispuesto siempre a dejarse moldear por la cultura. Sin duda, que en esto influyó el acercamiento de estos mismos antropólogos al psicoanálisis. Todos ellos lo conocían bien y trabajaron con su método. Su misma postura ante el psicoanálisis tenía mucho de común con la de Fromm: no se trataba de una identificación plena e incondicional, sino selectiva y metodológica; también ellos trataron de introducir un sentido más relativizador, histórico y sociológico en la teoría psicoanalítica. De ahí también su interés por una aproximación a los problemas de la normalidad y la anormalidad desde sus propias perspectivas, interés que pasaría a ser luego otra de las constantes temáticas del sistema frommiano¹². Sin embargo, tampoco este círculo de intereses es fruto exclusivo de su llegada a América, por el contrario se encuentra ya presente en sus artículos de los años treinta¹³. No es de extrañar, pues, que la misma noción de carácter social tenga sus paralelos en los sistemas de Mead, Linton, Kardiner, etc., paralelos que no significan una interdependencia inicial sino una de planteamientos metodológicos y premisas teóricas. Es un punto sobre el que hemos de volver.

Estas son las tres corrientes fundamentales que van a confluir en Fromm con todo su lenguaje y todo su bagaje conceptual. Sin embargo, aunque Fromm aceptará estas nuevas categorías de un modo decidido y sin ambages, hay algo en el Fromm «primero» que aunque extraño a tales categorías y sistemas seguirá siendo

¹¹ Cf. Robinson, 1971, 71 s.

¹² Sobre los estudios existentes a la sazón sobre esta temática, cf. Germani, 1966, 120-128; Esteve, 1973, 88-149.

¹³ Cf. Fromm, 6 1971 [1932], 176-179. No hay que olvidar tampoco que el mismo Freud abrió el camino, con *Totem y tabú*, a la aplicación del psicoanálisis al campo de la antropología comparativa.

patrimonio de su propio sistema. Precisamente su nuevo callejón sin salida —como fue su freudo-marxismo— será su incapacidad para ver que tales categorías tampoco eran capaces de asumir —como no lo habían sido el psicoanálisis y el marxismo— una problemática y unas soluciones, que, yo diría, son sólo asumibles por un lenguaje más que sociológico y psicológico, religioso. Pero dejemos esto por ahora. Centrémonos por el momento en la que podríamos denominar formulación sociológica frommiana del mal. Nos referimos al sentido crítico que Fromm imprimió a sus escritos desde el primer momento, en concreto, a la repulsa que siguió mostrando también en América contra la sociedad capitalista. En esto sí que podemos decir que no se quiso dejar frenar por el clima americano. Si lo logró, es otra cuestión. Ese sentido crítico-social —no siempre ausente en la sociología americana— tomó allí la forma de un rechazo absoluto y radical de la sociedad de masas. Esta actitud, en lo que tiene de expresión histórica y concreta, la trae Fromm de Alemania, de sus contactos con Reich y Horkheimer. Como veremos, la influencia de *Massenpsychologie des Faschismus* en Fromm es mayor de lo que se cree generalmente¹⁴. Pero, aunque quizá sea Reich el punto de arranque, va a ser el instituto de Frankfurt el que le facilite a Fromm los instrumentos teóricos e históricos iniciales para desarrollar esa actitud negativa ante la sociedad de masas, que en cualquier caso se encuentra en lo mejor de la tradición sociológica alemana e incluso europea, bien conocida igualmente por Fromm como se puede colegir fácilmente de sus escritos. En efecto, en ellos las referencias a Durkheim, Weber, Tönnies, Troeltsch, Mannheim, etc., no son raras. Dice Edward Shils¹⁵ que la imagen de la sociedad de masas fue obra en los años treinta de Mannheim, Horkheimer y Lederer. Según él, se remonta a la

¹⁴ Aunque no nos conste de ningún contacto directo entre Reich y Horkheimer no puede dudarse, además de la convergencia de ambos en Fromm, de ciertos paralelismos objetivos entre algunas ideas de ambos, paralelismos que se vislumbran aun a pesar de sus profundas diferencias. Aparte de sus orientaciones marxista y psicoanalítica, habría que señalar su preocupación común por el nazismo y la actitud de los obreros alemanes hacia él; la interpretación, que luego expondremos, de Reich en *Massenpsychologie des Faschismus* (1933) con su ruptura con el partido comunista alemán le acerca aún más a Horkheimer. Algunos aspectos de su teoría, en concreto su enfoque del problema de la relación base-psiquismo-superestructura ideológica, su misma actitud ante la familia y la autoridad, son similares a las del Horkheimer de los años treinta. Es indudable que con Fromm, también ellos comparten un clima cultural y social similar, condición que por otra parte no siempre permite hablar de interdependencias mutuas, a no ser que se den pruebas concretas.

¹⁵ Shils, 1971, 73 s.



«tradición patricia alemana del *Bildungsschicht* y su desprecio por la cultura burguesa», pero no se puede dudar que, al menos, en Horkheimer tal desprecio está muy marcado por la experiencia hitleriana, cosa que ocurre igualmente en Fromm¹⁶. Aunque de un modo menos preciso y explícito, esta postura empieza a formularse ya en Max Weber con sus ideas sobre la burocracia y la autoridad carismática, en Tönnies con su famosa distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, y en la misma filosofía del dinero de Georg Simmel. Dentro de la tradición europea no alemana basta con que recordemos la idea de la anomia de Durkheim, que, como los tres últimos, es también de una generación anterior a Horkheimer y Fromm. La idea central de Horkheimer es conocida: el individuo no existe más que por la mediación social; esta mediación ha asumido en la sociedad de masas el carácter de dominio, si bien internalizado; esto hace que este dominio se presente con las pretensiones de una «Natur», pero en realidad no es más que una «Pseudonatur». Por esto la sociología en lugar de sancionar esa mediación social atribuyéndole el carácter de una naturaleza —cosa que hace la sociología positiva de cuño comtiano— ha de desvelar su carácter de «Pseudonatur». Solamente si la sociedad fuese justa podríamos hablar con propiedad de una mediación justa y en consecuencia de un hombre realizado. Estas ideas, a primera vista tan simples, son el hilo conductor de toda la obra de Horkheimer desde sus inicios¹⁷.

De este modo queremos dejar sentado desde ahora que el Fromm de América no es tampoco comprensible sin tener presente una visión del capitalismo y de la sociedad de masas que se remontan a sus contactos con Reich, y con Horkheimer. Hemos de ver que en último término la obra de Fromm en América es la transcripción al nuevo lenguaje americano de unas concepciones que, sin dejar de ser decididamente frommianas, acusan la marca del sello crítico de Reich, de Horkheimer, y en general de todo el movimiento socialista crítico de la Alemania de aquellos años.

¹⁶ No puede dudarse que la experiencia hitleriana marcó mucho más profundamente a Fromm, al menos en el sentido de que le forzó casi irracionalmente su percepción de algunas realidades sociopsicológicas. Algo parecido puede decirse de Reich.

¹⁷ Donde mejor puede verse esta postura es en las contribuciones de Horkheimer durante los años treinta a la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Las principales han sido reeditadas en *Kritische Theorie* (1968). Ver también, *The eclipse of reason* (1947); *La sociedad* (1969). Tienen gran interés, Rusconi, 1968; Dahmer, 1971, 77 s; Therborn, 1972.

2.2. La noción

No resulta tarea difícil exponer la noción de carácter social según Fromm, pues a través de todas sus obras esta noción se nos va repitiendo, una y otra vez, sin apenas modificación alguna. La fidelidad de Fromm a su teoría más rica y fecunda no es, en definitiva, más que la expresión de esa fidelidad a sí mismo que acabamos de señalar. Es al mismo tiempo la expresión de su actitud permanente ante la ciencia, la sociedad, el hombre y la historia toda. Pero caminemos con orden, fundando nuestras afirmaciones¹⁸.

2.2.1. Definición y adaptación dinámica

¿Qué es el carácter social? La primera exposición sistemática de este concepto aparece en el año 1941, año de la primera edición inglesa de *El miedo a la libertad*. Allí se nos dice textualmente:

El carácter social es el núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo; núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vida comunes del grupo mismo.

«Grupo» es un término excesivamente genérico, ¿aparece en el contexto algún indicio que nos ayude a encontrar el calificativo correspondiente? Así es, y tales indicios están a plena luz. Los grupos de que se trata son los «sociales». Considerado en abstracto, el adjetivo no nos añade nada. Visto el contexto ya no del pasaje sino de toda la obra, podemos colegir algo más concreto. En alguna manera, ésta se reduce a un estudio, marxísticamente orientado, de la estructura psíquica de las clases sociales desde el renacimiento hasta el nazismo. De ahí, podemos inferir que tales grupos sociales en cuestión son, sobre todo, las «clases sociales» en cuanto que como tales desempeñan una función en la dialéctica histórica de las fuerzas de producción. En el año 1947, en *Ética y psicoanálisis*, la definición de Fromm se hace más imprecisa, como si dudase entre «clase social» y «grupo cultural». Con todo, y dentro de tal vacilación, Fromm se inclina, «terminológicamente», por la cultura:

¹⁸ A fin de no ser reiterativos, mientras no digamos lo contrario las citas de Fromm que hagamos a lo largo de 2.2. están tomadas de 14 1971 [1941], 27-49, 322-345; 18 1969 [1947], 67-75; 20 1949; 24 1971 [1955], 71-75.



El hecho de que la mayoría de los miembros de una clase social o de una cultura compartan elementos significativos del carácter y que pueda hablarse de un carácter social, representativo del núcleo de la estructura caracterológica común a la mayoría de los individuos de una cultura dada, demuestra hasta qué punto los patrones sociales y culturales forman al carácter.

A partir de entonces, Fromm acuñará como definición técnica: «el núcleo de la estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura». Ante este proceso uno tiene que preguntarse ¿no hay una cierta inconsecuencia en la actitud de Fromm en el mantenimiento del término técnico? Podemos suponer razonablemente que Fromm es tan consciente como nosotros de la diferencia conceptual entre cultura y sociedad. Tal diferencia puede tener consecuencias importantes a la hora de los planteamientos teóricos y empíricos, pues las técnicas y métodos pueden ser distintos si se toma como punto de referencia la sociedad o si se investiga exclusivamente en el ámbito de la cultura propiamente dicha. Por otra parte, es un hecho que miembros de una misma clase social pueden compartir culturas distintas y viceversa. Pero, aun contando con estas posibles consecuencias, no queremos hacer de esta cuestión un asunto crucial, más cuando hemos de reconocer que Fromm es coherente consigo mismo al mantener el término «carácter social», pues de hecho la realidad psicológica por él significada queda constituida, de acuerdo con toda la teoría, por su función sociológica, es decir por su función dentro de la estructura social. Pero aunque el asunto no sea crucial, ¿por qué Fromm acuña esta nueva definición cuando resulta que «el concepto de carácter social representa una evolución importante en el sentido de que no sólo asume la teoría de la transmisión cultural de los caracteres, sino que también explica las funciones socio-históricamente determinadas de los tipos de personalidad»¹⁹, y cuando en contraposición al carácter cultural «llamamos carácter social al núcleo de regularidades de conducta compartidas por un grupo de individuos y que están determinadas por la afiliación de cada uno de ellos a un mismo *status* dentro de una cultura social diversificada, verbigracia, y básicamente, el de clase y, con frecuencia, el de sexo»²⁰. Aunque el asunto no sea crucial, ¿no debemos buscarle una explicación a esta nueva definición de Fromm?

¹⁹ Esteva, 1973, 54.

²⁰ *Ibid.*, 100.

Podemos anticipar que Fromm no explicita en absoluto los motivos o razones que le han inducido a obrar de este modo. De ahí, que nuestra respuesta tenga que ceñirse a la enumeración de una serie de cambios paralelos en la obra de Fromm y a la formulación de una hipótesis, que dé, coherentemente, razón de todos estos cambios. El hecho paralelo más significativo es que después de *El miedo a la libertad*, Fromm abandona en buena parte la orientación «marxista» de su método. Mantendrá su actitud negativa, casi irracional, hacia el capitalismo; quedará también una prioridad de los factores económicos en la determinación del carácter social, pero esta prioridad será absoluta únicamente en el ámbito que pudiéramos llamar ético, mientras que en el psicológico tendrá que ceder algún terreno para que éste sea ocupado por otros factores, entre los cuales se encuentran, precisamente, los culturales. Aunque este cambio de actitud requiera un comentario más a fondo, de momento basta con que lo señalemos. Simultáneo y paralelo es también el silencio que va a guardar desde entonces sobre las clases sociales. No es que podamos decir que la lucha de clases haya constituido alguna vez en la obra de Fromm la clave interpretativa de la historia. Pero, sí es un hecho que en *El dogma de Cristo* y en *El miedo a la libertad*, por ejemplo, el concepto marxista de clase social ocupa un lugar central en el método frommiano. Pues, bien, a partir de los años cuarenta Fromm va a omitir las referencias, aunque sean metodológicas, al concepto marxista de clase. No debemos olvidar tampoco el lugar cada vez más central que la «naturaleza humana» va a ocupar en la teoría de Fromm. Todos estos hechos se encuentran, naturalmente, relacionados entre sí y tiempo tendremos de comentarlos suficientemente. Existen más factores convergentes: el contacto con la temática cultura y personalidad; el contacto con la sociedad americana tan poco propensa a la interpretación dialéctico-materialista de la historia; por fin, el que a partir de su llegada a América Fromm se va a dedicar exclusivamente al estudio de la «nueva clase media» americana, a la que al parecer pueden aplicarse sinónicamente los conceptos «sociedad» y «cultura», al menos, en cuanto se trata de una «sociedad», cuyos sujetos participan de una misma cultura, y de un grupo cultural, del que puede decirse que sus miembros constituyen una misma sociedad, la «sociedad americana». A la luz de estos hechos, todos ellos paralelos y simultáneos, podemos afirmar, hipotéticamente, que al definir el carácter social por la cultura, Fromm a) evita en la definición cualquier término que pudiera hacer referencia al concepto de orientación marxista «clase social», b) no cae en contradicción



con su campo de estudio, y c) al mismo tiempo, se pone en línea con una corriente, a la que precisamente va a aportar su concepto de «función».

El carácter social —siguiendo a Fromm— no agota el individuo, ya que cada individuo, aunque comparta con los otros miembros de su grupo una serie de rasgos o características psicológicas, también se distingue de ellos por otros rasgos propios. Así, pues, «debemos distinguir del carácter social el carácter individual, en el cual una persona se diferencia de otras dentro de la misma cultura». Este carácter individual se forma a partir de dos tipos de factores. En primer lugar, los constitucionales o heredados, entre los cuales cuentan sobre todo los temperamentales. En segundo, los ambientales, pues aunque los individuos de un mismo grupo significativo compartan una serie de experiencias fundamentales, no por eso dejan de tener unos padres con una personalidad diferente y unos ambientes con unas características materiales y psíquicas igualmente diferentes. Además de que las mismas diferencias constitucionales hacen que los individuos experimenten los mismos ambientes diferentemente. En principio, pues, podemos decir que Fromm no reduce el carácter de los individuos al carácter social. Si de hecho prescinde de los rasgos individuales esto lo hace únicamente por razones metodológicas, porque va a estudiar las reacciones psicológicas de los grupos sociales, porque va a tratar de explicar y comprender el proceso social.

Definido el carácter social y contrapuesto al individual. Fromm trata de delimitar el sentido que da al término carácter. Hay que distinguir entre el sentido behaviorista, por una parte, y el sentido analítico, por otra. Entendido behaviorísticamente llegaríamos a una concepción meramente estadística, a la idea de carácter como «la simple suma total de los rasgos de carácter que se encuentran en la mayoría de los individuos de una cultura dada». Con tal concepción Fromm no quiere saber nada, porque para él lo que cuenta es sobre todo el carácter social en cuanto factor dinámico en el proceso social, aspecto que precisamente no puede captar la visión conductista al no ir más allá de la simple constatación estadística de los rasgos comunes de conducta. Así, pues, cuando Fromm habla de carácter social entiende éste en un sentido «dinámico-analítico». Fromm confiesa que tal consideración del carácter ha sido hecha posible por Freud, de quien se considera deudor en este punto.

¿Qué es en concreto el carácter en sentido dinámico? En el año 1941 Fromm dirá que es la forma específica impresa en la «energía humana» por la «adaptación dinámica» de las «necesidades de los hombres» a las condiciones de existencia de una sociedad determinada. En el año 1955 ya no hablará sólo de «necesidades» sino, sobre todo, de «naturaleza humana». Como veremos, aunque los términos sean distintos, la realidad significada es la misma. Lo fundamental aquí es ver los dos polos desde los que se constituye el carácter social: por un lado, una «energía humana» originaria, cuyo reconocimiento supone precisamente el rechazo de la visión conductista desconocedora de cualquier realidad que pudiere estar tras la conducta; por el otro, la sociedad concreta e histórica con sus necesidades objetivas precisas y en la que el individuo ha de desplegar sus energías. Como mediación entre ambos polos, un proceso, el de adaptación dinámica. ¿En qué consiste la adaptación dinámica? Se trata de un proceso de interacción mutua entre individuo y sociedad gracias al cual la energía psíquica del individuo se configura de acuerdo con las necesidades y requerimientos objetivos de la estructura social, al mismo tiempo que ésta es moldeada por la dinámica propia y originaria del individuo. Podemos decir, pues, que en principio Fromm no cae en una concepción mecánica de las relaciones individuo-sociedad. Por otra parte este concepto excluye una interpretación sociológicamente reduccionista del proceso social. Sin embargo, una vez sentada esta interacción mutua, la teoría del carácter social va a ser desarrollada primariamente sólo en un sentido: el que va desde la estructura social a la energía psíquica del individuo. Sólo secundariamente, en el sentido opuesto. Con otras palabras, la teoría del carácter social estudia la acción de la estructura social sobre el individuo humano, y una vez moldeado éste por aquélla, estudia también la acción del individuo sobre la estructura social.

Adaptada la energía psíquica a la estructura social, llegamos ya al carácter tal como Freud lo concibió, es decir, como un sistema de impulsos subyacentes a la conducta, pero no idénticos a ella, no totalmente, pero sí en gran parte inconscientes. Siguiendo a Freud, Fromm sostiene, pues, que carácter y conducta no son idénticos, pero, sin embargo, es el carácter el que determina o motiva, «en gran parte», la conducta humana, es decir, las ideas, acciones y emociones de los individuos. De ahí, la necesidad de conocer el carácter y, en concreto, el carácter social, para comprender el verdadero significado y sentido de la conducta individual y social. Términos aparentemente tan objetivos como amor, justicia, igualdad o sacrificio tienen un significado muy distinto en caracteres distintos; por eso, no basta el análisis lógico de las ideas o los sistemas teóricos, es necesario completar ese análisis con el psicológico. El mismo arraigo de las ideas en las sociedades es incompre-



sible si se precinde de la matriz emocional que han de acogerlas. Fromm acude a casos paradigmáticos: la difusión de ciertas ideas democráticas entre ciertas clases sociales alemanas de los años treinta no significa que dichas ideas motivasen las acciones de aquellas clases; la difusión no basta, es necesario que las ideas satisfagan y respondan a las necesidades derivadas del carácter social correspondiente. El mismo Freud nos ha enseñado también —dirá Fromm— cómo el carácter determina la acción a pesar de que las personas normales parecen obrar sólo por consideraciones racionales y de acuerdo con las necesidades de la realidad. Buena dosis de la conducta llamada normal es irracional, lo que pasa es que como identificamos normal con racional, esta irracionalidad se nos escapa.

2.2.2. La función del carácter social

Pero si es importante comprender el aspecto dinámico del carácter, así como el surgimiento del mismo por la interacción entre energía psíquica y estructura social, mucho más la determinación del sentido y función que dicho carácter tiene para el individuo y para la sociedad. Es precisamente a la hora de determinar esta función donde Fromm se nos muestra como un autor especialmente brillante y el carácter social como una teoría auténticamente fecunda.

En *El miedo a la libertad* (1941) Fromm encara sus análisis sobre el carácter social con una metodología de orientación marxista y, por tanto, su lectura de la estructura social es básicamente económica. Las estructuras sociales surgen condicionadas por el desarrollo económico, desarrollo que sigue sus propias leyes autónomas y objetivas, que presentan a los individuos unas exigencias que han de aceptar como precio por su existencia social. Entonces «el carácter social internaliza las necesidades externas, enfocando de este modo la energía humana hacia las tareas requeridas por un sistema económico y social determinado». De este modo, al adaptarse la energía humana a las necesidades sociales, el hombre llega a experimentar como deseos propios lo que en realidad no es más que una necesidad social. El carácter social le hace experimentar el «deseo de obrar justamente de ese modo en que debe hacerlo». Resulta, pues, que si el carácter social de la mayoría de los miembros de una sociedad «se halla adaptado a las tareas objetivas que el individuo debe llevar a cabo en la comunidad», las energías psíquicas «constituyen las fuerzas productivas indispensables para el funcionamiento de la sociedad». Así, por ejemplo, el trabajo es un requerimiento del sistema industrial moderno, por

eso la adaptación dinámica hace que el carácter social haga sentir a los individuos algo interior —«la conciencia, el deber»— que les arrastra a trabajar. Es evidente que la eficacia del carácter social es mayor que la que resultaría de la fiscalización por autoridades externas. Es importante observar que Fromm acepta la posibilidad de que el carácter social no esté adaptado a las necesidades objetivas de la sociedad. Y en este sentido tiene razón Esteve cuando escribe:

El conflicto en sí (conflicto entre carácter e instituciones sociales con necesidades sociales objetivas) no es incompatible con la teoría del carácter social, sino más bien con la teoría de la necesidad absoluta de la coherencia de las instituciones y del carácter con las necesidades objetivas²¹.

El carácter social no sólo es una fuerza eficaz para el mantenimiento de las estructuras sociales concretas, es también fuente de satisfacciones psíquicas para los individuos, pues hace que las «tendencias dominantes» de su personalidad le conduzcan «a obrar de conformidad con aquello que es necesario y deseable en las condiciones sociales específicas de la cultura en que vive». Así, en un momento concreto del desarrollo histórico en el que sea necesario el ahorro, el individuo con carácter social ahorrativo encontrará en sí un impulso que le «prestará una gran ayuda». Y una ayuda no sólo práctica, económica, también «psicológica», pues esta persona «experimenta también una profunda satisfacción psicológica al poder obrar de acuerdo con sus tendencias». El carácter social desempeña, pues, una función que también concierne al individuo, es decir subjetiva. Podemos decir que «el carácter social desempeña una función biológica similar al aparato instintivo en los animales: hace actuar al individuo de un modo adaptado al entorno social y sin necesidad de recurrir a la deliberación consciente. Estas satisfacciones y ahorro de fuerzas junto con la aprobación social —aspecto en el que insistirá Fromm en años posteriores— explican la adaptación psíquica al entorno social. Los rasgos del carácter social son socialmente reforzados y de este modo llegan a constituirse en constelación estable y permanente.

En *El miedo a la libertad* el punto de partida es el económico. En consecuencia, el carácter social es determinado por su función en la estructura socioeconómica, es decir, por la función del grupo o clase social correspondiente en el desarrollo económico.

²¹ *Ibid.*, 54.



Los fenómenos ideológicos ocupan un lugar importante en esta obra, pero siempre como fenómenos exclusivamente secundarios, mediados psicológicamente por el carácter social, pero originariamente económicos. Podemos decir, pues, que el esquema teórico del método es el mismo de la teoría de la «estructura libidinal» y que responde perfectamente al esquema inicial de Horkheimer. Es cierto que Fromm va a sostener ahora una teoría de la personalidad y de la historia no desarrollada aún en los años treinta y en cuyo contexto y marco de referencia va a situar la teoría del carácter social. Es también cierto que toda la obra se va a resentir sensiblemente por culpa de la oposición entre esa antropología que no quiere reducir la personalidad a la sociedad y menos aún a la economía, y, por otra parte, ese carácter social, que aunque en sí mismo constituya una hipótesis correcta, ya comienza entonces a tomar una coloración alarmantemente absoluta y determinista, sobre todo, éticamente. Es decir, *El miedo a la libertad*, es más que una teoría del carácter social o una aplicación de la misma. Pero, no obstante, dicha obra se sirve del carácter social sin que éste pierda sus contornos o quede disuelto en la misma. De ahí que, a pesar del nuevo contexto, podamos considerarlo por sí mismo y según su propio esquema teórico.

Sea como fuere, el hecho fundamental es que Fromm en el año 1941 desarrolla lo que va a constituir, tal vez, el aspecto más brillante y científicamente más fecundo de su obra: la *función* sociológica del carácter social. Pero aquí, precisamente en el meollo del pensamiento de Fromm, es obligado volver de nuevo a sus relaciones con Reich. No es afán reiterativo. Se trata de ver, justamente en el aspecto de Fromm más valorado por su nuevo ambiente, la identificación de estos dos hombres tan distintos y tan iguales. Esto nos servirá, además, para mostrar concretamente esa continuidad entre el Fromm de Alemania y el de América, continuidad en la que tanto hemos insistido. Hemos puesto suficientemente de relieve el influjo de Reich sobre Fromm, y esto acudiendo a fuentes anteriores a los tiempos de *El miedo a la libertad*, para muchos, erróneamente, al punto de arranque de Fromm. No obstante, hemos procurado al mismo tiempo que el pensamiento de Fromm no quedase absorbido por la indudable mayor originalidad y creatividad de Reich. A una actitud semejante nos conduce la reflexión sobre el origen de la «función» del carácter social. Ya hemos podido constatar que el carácter social es una elaboración posterior de la estructura libidinal. Los cambios terminológicos no deben engañarnos: «estructura» y «carácter» ya son utilizados casi indistintamente en el año 1932, aunque Fromm

acuñe la primera como *terminus technicus*; por otra parte, una vez abandonada expresamente la teoría de la libido, es explicable el nuevo término si tenemos en cuenta la aceptación frommiana de la caracterología de Freud y el simple hecho de que el mismo Reich hable con frecuencia de la «estructura de carácter» o «estructura caracterológica» en sus escritos sobre el carácter de la segunda mitad de los años veinte.

Sin embargo, como acabamos de decir, donde queremos centrarnos ahora es en la función sociológica del carácter social. Sin duda, esta noción de función está ya más que implícita en la teoría de la estructura libidinal del año 1932. Pero, ¿qué nos da una lectura atenta de los textos? Allí se habla, sobre todo, de la adaptación de la libido a las condiciones socioeconómicas; se dice que esta adaptación es activa y pasiva (lo que luego llamará «dinámica»); por supuesto, se insiste en el papel activo y pasivo de los impulsos humanos en el proceso social, en éstos como fuerzas productivas, etc. Y sólo en una ocasión se dice expresamente que el «acento» se debe poner «en la *función* dinámica del carácter»²². Pero aquí el concepto como tal no está aún perfectamente delimitado ni es objeto, consecuentemente, de un desarrollo sistemático y expreso. Sin embargo, es interesante observar que un año después, en el 1933, Reich va a publicar su *Charakteranalyse*, obra en la que, fundamentalmente, recopila sus escritos sobre el carácter y su análisis, escritos que se remontan hasta el año 1927. Pero en su recopilación añade algo nuevo y entre esto nuevo está el prólogo. Y en él, en perfecta sincronización con Fromm, Reich se detiene a esbozar de un modo más recogido y concentrado, lo que en Fromm, y en el mismo Reich, estaba por entonces más difuso y diseminado:

En relación con la *función sociológica* de la formación del carácter —escribe Reich— debemos estudiar el hecho de que determinados órdenes sociales suponen determinadas estructuras humanas medias o, para decirlo de manera diferente, *que cada orden social crea las formas de carácter que precisa para su preservación*. En la sociedad de clases, la clase dominante asegura su posición con la ayuda de la educación y la institución de la familia, haciendo de su ideología la ideología dominante de todos los miembros de la sociedad. Pero no es una mera cuestión de imponer ideologías, actitudes y conceptos a los miembros de la sociedad...²³.

²² Cf. 6 1971 [1932], 222.

²³ Reich, ²1972, 20.



Aquí Reich, en continuidad consigo mismo, condensa perfectamente las ideas que el mismo Fromm, también en continuidad consigo mismo y con Reich, desarrolla en su teoría sobre la estructura libidinal. Pero es interesante constatar lo siguiente. En este pasaje hay tres ideas fundamentales: función sociológica del carácter; sentido de la familia y de la educación; determinación del psiquismo humano por el carácter. Pues bien, en el año 1941, Fromm va a desarrollar su teoría del carácter social precisamente alrededor de estos tres puntos: la función sociológica, aunque ahora ya con el concepto acuñado de «carácter social»; a continuación veremos que Fromm también va a hablarnos de la familia —en continuidad consigo mismo—²⁴ y de la educación; esto ya no tan en continuidad consigo mismo, pues en el año 1932 se centra explícitamente sólo en la familia y en una sola ocasión habla de «ideales educacionales»²⁵ en cuanto encarnados en la familia; por fin, ya hemos visto²⁶, que, según Fromm, el psiquismo humano está determinado por el carácter, sólo que en lugar de hablar de «ideologías, actitudes y conceptos», sitúa las ideologías en otro contexto y a las actitudes y conceptos les añade las acciones, quizá por influencia de un lenguaje tan marcado por el conductismo como es el americano.

Constatadas ya estas coincidencias nada casuales, y que nos hacen asumir todavía con más decisión nuestras consideraciones anteriores sobre las relaciones entre Reich y Fromm, hemos de añadir que, aunque la función del carácter social estuviese contenida ya en la teoría de la estructura libidinal, parece que también en este caso, Reich le marcó a Fromm la pauta y la línea a seguir en el desarrollo posterior de sus propias teorías. Pero, aun reconociendo de acuerdo con los datos históricos que Reich es quien marca la pauta como corresponde a quien «precede en edad y originalidad», hemos de destacar igualmente que el Reich de 1933, a pesar de sus formulaciones más agresivas y condensadas, revela un buen conocimiento del Fromm de la «estructura libidinal» de 1932. A adoptar esta misma postura nos lleva la lectura de la otra obra importante de Reich en el año 1933, *Massenpsychologie*

²⁴ Naturalmente, todo lo que decimos aquí supone lo que ya hemos demostrado en la primera parte de nuestro trabajo y en consecuencia al decir que Fromm escribe «en continuidad consigo mismo» no debemos dejar en el olvido las influencias que ya por entonces Reich había ejercido sobre Fromm. No olvidemos tampoco que tras ambos se encuentran Marx y Freud.

²⁵ Cf. 25 1971 [1932], 175.

²⁶ En 2.2.1. acabamos de ver cómo según Fromm (*El miedo a la libertad*) el carácter determina las acciones, los pensamientos y los sentimientos.

des Faschismus. Todo se sucede como si entre Reich y Fromm hubiese existido una sincronización casi perfecta y sólo alterada por un cierto «sentido de la anticipación» de Reich. También en esta obra, Reich parece darle a Fromm el relevo, la pauta y la línea directriz que éste en continuidad consigo mismo va a desarrollar posteriormente. Veamos lo que dice Reich en esta obra suya de 1933. El contexto histórico ya lo conocemos: la actitud de las masas alemanas ante el nazismo, actitud al menos a primera vista en contradicción con las predicciones marxistas. Reich le busca una interpretación psicológica —aunque no exclusivamente—, que luego será criticada oficialmente por el partido comunista alemán. Según Reich, la clave había que buscarla en el carácter medio de la pequeña burguesía. Esta había sido creada a través de la estructura familiar patriarcal y autoritaria, estructura que no respondía a la realidad económica presente sino a la de una etapa histórica anterior. Esto era perfectamente comprensible por la rapidez del cambio histórico de las estructuras económicas, rapidez que hacía imposible la reestructuración siempre más lenta del carácter. Así explicaba Reich que las ideologías éticas, políticas y religiosas autoritarias, ya desfasadas, influyesen en las masas fascistas. El punto clave del carácter de la clase media baja radicaba, según Reich —Fromm diría lo mismo— en su actitud ambivalente ante la autoridad, actitud que no diferiría de la de Hitler. Todas estas ideas, no ajenas al Reich anterior, se encuentran también, más o menos explicitadas, en los artículos de Fromm del año 1932²⁷. Ya hemos visto que en los artículos de los años siguientes, sobre todo en los escritos para la revista de Frankfurt y para los *Studien über Autorität und Familie*, Fromm desarrolla estas ideas del carácter autoritario o sadomasoquista y sus ataques a la estructura familiar patricéntrica. Pero, más todavía, ideas que Fromm no ha tocado todavía en 1932 y que, sin embargo Reich presenta en su estudio sobre el fascismo, van a ser luego desarrolladas por Fromm, especialmente en *El miedo a la libertad*. Aquí Fromm desde el nazismo se remonta a toda la historia occidental moderna; ésta no es casi más que la prehistoria del nazismo y éste la expresión privilegiada de un mal que aqueja a la humanidad desde el surgimiento del capitalismo, que es el mismo que el del autoritarismo. Autoritarismo, capitalismo, occidente, sumisión,

²⁷ Aunque insistimos que sin el carácter concentrado con que lo hace Reich y sin la agresividad de éste, sin hacer una referencia expresa y clara al problema concreto del nazismo, aunque evidentemente fuese este problema el trasfondo del mismo Fromm.



represión, ideologías autoritarias son categorías constantes e intercambiables en esta obra de Fromm. Pero, ¿sabíamos que esta misma jerga la podemos encontrar ya en el Reich de 1933 y con un absolutismo, radicalidad y universalismo sólo equiparables a los del Fromm de 1941? No obstante, hemos de añadir que a pesar de la similitud de los esquemas de las obras de Reich y de Fromm, la idea que relaciona el fascismo con el capitalismo, considerando aquél como expresión histórica de éste, es una idea común a la mayoría de los intelectuales alemanes de orientación marxista de los años treinta, encontrándose igualmente en los artículos de Horkheimer de aquellos años y en su colaboración a los *Studien*.

Para nuestros propósitos no es necesario que sigamos. Esta especie de marcha atrás cronológica sólo la hemos hecho con un propósito: demostrar que en el Fromm del carácter social, en el Fromm americano, en el del nuevo contexto socio-cultural sigue presente, aunque con un nuevo lenguaje, el Fromm identificado con el Reich anterior al año 1935. Y esto lo hemos querido demostrar precisamente, ahora, al llegar a la *función* del carácter social, el punto que más ha enorgullecido científicamente al Fromm de América, y también el que más realce le ha dado, sobre todo en el terreno de las ciencias sociales. Y lo hemos querido demostrar ahora porque era necesario hacerlo antes de que llegásemos a la época de los años 45-55, época en la que va a aparecer su definición del carácter social en términos de «cultura» y en la que la función del mismo va a ser formulada ya definitivamente de un modo distinto, aunque en continuidad igualmente con la formulación de *El miedo a la libertad*. Esta obra es una obra intermedia, de transición, y en ella puede verse aún muy claramente la sombra del Fromm reichiano. Por lo demás, hemos de constatar que dicha obra es más que la *Massenpsychologie*. Esta carece de los conocimientos históricos y sociológicos de Fromm, de su erudición religiosa, del análisis de la sociedad americana, de la nueva concepción del hombre y de las neurosis, del nuevo aparato conceptual, etc. Además en Fromm está ausente cualquier consideración de los factores sexuales y de su represión por la familia autoritaria; en Fromm el lugar de la represión sexual es ocupado por la represión autoritaria de la «naturaleza humana». Pero, ¿qué es todo esto sino el nuevo ropaje de aquel engranaje ya esbozado, con su sello peculiar, por Fromm en 1932, «maquetado» por Reich en 1933, levantado por aquél en los años siguientes y culminado, por fin, en el cuarenta y uno? En esta tarea de levantamiento y culminación, que Fromm realiza sin renunciar a lo que

siempre constituye su fondo personal y propio, es donde hemos de volver a mencionar la ayuda filosófica, histórica y sociológica que tuvo que representar para Fromm su acercamiento a Horkheimer y a sus colaboradores.

Es hora de que volvamos al hilo de nuestra exposición del carácter social. Estábamos en plena teoría de la función del carácter social tal como Fromm la desarrolla en *El miedo a la libertad*. A partir de entonces, Fromm va a dar otro sesgo a su teoría, hecho que coincide con aquel cambio de definición que ya hemos puesto anteriormente de relieve²⁸. La nueva orientación se deja sentir en seguida: toda sociedad histórica y concreta se estructura y opera «de determinadas maneras requeridas por numerosas condiciones objetivas». «Numerosas», pues, y no sólo económicas, si bien tales condiciones siguen siendo —y esto es importante— «objetivas», es decir, independientes en su dinámica e intereses de los intereses y la dinámica de los sujetos cuyo carácter social van a moldear²⁹. ¿Cuáles son estas condiciones?

Entre esas condiciones se cuentan los métodos de producción y distribución, que a su vez dependen de las materias primas, de las técnicas industriales, del clima, del volumen de la población, de factores políticos y geográficos, y de las tradiciones e influencias culturales a que la sociedad vive expuesta.

Todas estas condiciones determinan históricamente la estructura social. Esta, aunque evolucione históricamente, permanece relativamente fija en un período histórico dado y exige para su funcionamiento la satisfacción de una serie de necesidades. Esto supone que los individuos y los sectores de la sociedad tengan que comportarse de acuerdo con el funcionamiento requerido por

²⁸ Hemos indicado sus oscilaciones en *Ética y psicoanálisis*; donde creemos poder encontrar ya de un modo definitivo su formulación es en el año 1949.

²⁹ No hay que olvidar lo que ya hemos dicho anteriormente y que Fromm nunca dejará de mantener: igual que la estructura socioeconómica moldea el carácter del hombre, también la «naturaleza humana» moldea aquella. Debemos señalarlo para ser justos con Fromm, pero no creemos que éste sea el lugar para desarrollarlo. La razón es la siguiente: esta idea libera a la teoría del carácter social de toda sospecha teórica de «sociologismo», pero el carácter social en sentido estricto y tal como lo consideramos en este contexto no exige el desarrollo de tal idea. El mismo Fromm la desarrolla más bien dentro del contexto de su teoría de la personalidad y de la historia, que naturalmente en su sistema constituye buena parte de los presupuestos teóricos de la teoría del carácter social. En este mismo contexto la consideraremos nosotros.



la estructura social. Entonces, la función del carácter social consiste en llevar a los individuos a «*querer obrar como tienen que obrar*», encontrando al mismo tiempo placer en obrar como lo requiere la cultura». Con otras palabras, consiste en «moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad».

Como podemos ver formulaciones densas, precisas, sugerentes. No obstante, nos surgen algunos interrogantes que preferimos formular ya. ¿No habría que concretar y especificar más esa «relativa fijeza», al menos en una sociedad que en tantos de sus ámbitos se podría caracterizar como en continua evolución? ¿no le impedirá a Fromm caer en la cuenta de esto el uso casi indiferenciado del término «capitalismo» para caracterizar nuestros cinco últimos siglos de historia? ¿no resulta extraño que un autor que de un modo u otro siempre se ha sentido identificado con Marx haya acuñado un concepto que aunque no excluya el cambio capte la realidad en sus aspectos más fijos y estables? Esto, por una parte. Por otra, ¿el que los individuos «tengan que comportarse» supone ya que adquieran un «carácter»? ¿el comportarse de una forma concreta supone ya que este comportamiento esté arraigado en la estructura caracterológica? ¿no había distinguido el mismo Fromm entre conducta y carácter? Por fin, ¿qué significa exactamente «encontrar placer» al obrar como lo requiere la cultura? ¿no resulta demasiado fuerte hablar de placer indiscriminadamente, por citar un ejemplo de Fromm, al referirse al «impulso» y necesidad de trabajar que sentían los hombres de la moderna sociedad industrial? ¿no habría, al menos, que matizar algo más?

Pero sigamos adelante. Fromm va a explicar la *génesis* del carácter social. En realidad, tal explicación no era del todo necesaria, pues ya ha quedado suficientemente claro que el carácter social surge como efecto de la función de los individuos en la estructura social, y que ésta hay que comprenderla como determinada por numerosos factores. Pero creemos no equivocarnos al afirmar que Fromm lleva a cabo tal explicación con el propósito principal de evitar malentendidos con respecto a su postura, postura que no es la misma que la mantenida anteriormente. Así, sin mencionar para nada su esquema anterior, base-carácter-ideología, Fromm escribe que la génesis del carácter social hay que referirla no a «una sola causa», sino a la «interacción de factores sociológicos e ideológicos»³⁰. Ahora bien, en esta interacción «tienen

³⁰ Digamos de una vez que no pretendemos decir de ninguna manera que Marx haya reducido alguna vez las «superestructuras ideológicas» a

cierto predominio los factores económicos, por cuanto varían más difícilmente». Esta formulación de Fromm produce verdadera extrañeza por cuanto siempre ha sostenido que en el cambio y en el proceso social siempre van por delante los factores económicos. Pero esta ambigüedad la resuelve inmediatamente el mismo Fromm:

Lo que quiere decir es que al individuo y a la sociedad les interesa primordialmente la tarea de sobrevivir, y que sólo cuando está asegurada la supervivencia pueden dedicarse a satisfacer otras necesidades humanas imperativas.

¿Dónde va exactamente Fromm con esta explicación? Aunque el contexto sea algo confuso, parece que el significado concreto es que los individuos y la sociedad tienen, en primer lugar, que sobrevivir. Esto implica producir y producir histórica y concretamente, es decir, dentro de un sistema y unos métodos concretos de producción. Al ser básica la supervivencia también lo son los correspondientes métodos y sistemas de producción, de ahí que las relaciones sociales, el modo y las prácticas de vida estén determinadas básicamente por los métodos de producción. No obstante, «las ideas religiosas, políticas y filosóficas no son meras proyecciones secundarias». No es que nosotros no estemos de acuerdo con este reconocimiento expreso de la entidad propia de estos otros ámbitos de la existencia social, incluida la prioridad concedida al ámbito económico. Todo lo contrario, postulamos la existencia de varios niveles en la actividad social humana, al mismo tiempo que reconocemos a la actividad económica como nivel básico, a través del cual el hombre se inserta en el orden social deviniendo él mismo ser social. Estamos también de acuerdo con Fromm cuando sugiere que la actividad económica supera el marco de la sola supervivencia adentrándose en el marco de la vida global del hombre, condicionada a ésta en todas sus dimensiones. Pero aun identificándonos con esta evolución en el pensamiento de Fromm, sí echamos de menos una mayor y más precisa determinación de la relación mutua entre estos diversos niveles. ¿Basta con la vaga expresión «tienen cierto predominio»? ¿o con la simple determinación negativa «no son meras proyecciones se-

puros «epifenómenos» de la actividad económica. Al decir que el esquema base-carácter-ideología tiene una orientación marxista, queremos decir simplemente eso, una orientación marxista. Es decir, nos movemos en un nivel metodológico y no metafísico. Prescindimos del problema tal como se formula en Marx o en el marxismo actual del signo que sea.



cundarias»? Lo realmente sorprendente es que cuando todo hacía esperar esta determinación, Fromm tras la última afirmación que hemos transcrito, añade, «como están enraizadas (las ideas religiosas, etc.) en el carácter social, ellas a su vez determinan, sistematizan y estabilizan el carácter social». Lo cual, aunque sea una hipótesis muy válida, supone un verdadero «salto» con respecto a la afirmación anterior, que contraponía y relacionaba tales ideas no con el carácter social sino con los factores económicos. A no ser que Fromm quiera significar que tales ideas no son proyecciones secundarias por cuanto están enraizadas en el carácter social, y éste a su vez no surge únicamente por el impacto de las condiciones económicas sobre la energía humana sino por el de «numerosas condiciones objetivas». Lo cual ciertamente es coherente y, aunque «circular», no es tan «vicioso» como puede parecer. Pero tal explicación ¿nos ayuda mucho a determinar la relación de aquellos factores entre sí?

¿Qué decir a la luz de todo esto? Todo parece señalar que el verdadero propósito de Fromm no es primariamente una elaboración clara y sistemática del orden y modo como los diversos factores y condiciones objetivas intervienen en la génesis del carácter social, sino que Fromm pretende ante todo bajar de su pedestal a los factores económicos, echar por tierra su exclusividad, reconocer sí su predominio, pero justamente eso, predominio y, por tanto, reconocimiento de la entidad propia de otros factores. Asentado esto, lo demás es secundario. Por esto no ha de extrañarnos el tono abstracto y generalizador de estos pasajes, pues con él se consigue igualmente el propósito pretendido. Por otra parte, ¿este tono abstracto e indiferenciado no le va a proporcionar a Fromm otras ganancias? ¿no es ganancia el reconocer los diversos niveles de la existencia social y al mismo tiempo, en nombre de un «cierto predominio» de los factores económicos, poder acusar al «capitalismo» de todos los males del hombre contemporáneo y moderno?

Nuestros interrogantes por ahora han de quedar abiertos. Antes hemos de tratar de encontrar los motivos que llevan a Fromm a los cambios que acabamos de poner de relieve³¹. ¿Cuáles son éstos? Aunque Fromm mantenga silencio al respecto no es difícil suponerlos. La clave la podemos encontrar en la lectura de las páginas 205-223 de *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*

³¹ Es claro que estos cambios están íntimamente relacionados con los cambios que introduce Fromm en la definición del carácter social y que ya hemos comentado en 2.2.1. Se trata de dos aspectos del mismo hecho.

(1955), todas ellas dedicadas al «socialismo», igualmente en *Marx y su concepto del hombre* (1961) y *Más allá de las cadenas de la ilusión* (1962). Sin que pretendamos comentar tales obras, sí podemos decir sin temor a equivocarnos que una de sus ideas fundamentales es que la complejidad de las «pasiones humanas», la totalidad de los fenómenos humanos no puede ser suficientemente abarcada por una consideración de la historia que se centre únicamente en los factores económicos sin tener en cuenta los niveles personales o morales del hombre. Aunque Marx —dirá Fromm— acabase por caer, en parte, en esta unilateralidad, su mismo punto de partida contradice esta actitud. Es evidente que tal crítica del materialismo histórico es perfectamente consecuente con la teoría de la «naturaleza humana» que Fromm defiende ya en el año 1941, aunque entonces no la hubiese desarrollado aún en todas sus consecuencias. Las circunstancias históricas de su vida le reafirmaron en su postura. En primer lugar, la experiencia nazi³². Pero sobre todo, su conocimiento del mundo americano, al cual tuvo que contribuir grandemente el excepcional puesto de observación que es la praxis psicoanalítica. Este mundo con apenas clase obrera propiamente dicha, con una clase media nueva cada vez más numerosa y con un espíritu conformista y poco revolucionario no es precisamente el que más se presta a una aplicación de los viejos esquemas marxistas. Claro que Fromm siempre podría haberse dedicado a una «vuelta a Marx», para desde él tratar de investigar las leyes económicas de aquella sociedad, para él paradigma del capitalismo. Pero, no, Fromm se fijó más en la «infelicidad» del hombre americano y concluyó —lo cual no nos parece erróneo, mientras no nos quedemos sólo en ello³³— que lo económico no es suficiente para hacer feliz al hombre. La otra experiencia es la de la Rusia staliniana. También ésta expresa perfectamente que el que las cosas funcionen bien económicamente no es suficiente —aunque necesario— para hacer feliz al hombre, que además se requiere que éste encuentre las condiciones necesarias para su plena realización en otros ámbitos de

³² El nazismo no sólo marca a Fromm por su «autoritarismo», no sólo es el punto de partida desde el que condena a toda la historia occidental por autoritaria y represiva, también le da «luz» para comprender los errores marxistas. Puede verse en los textos citados.

³³ No queremos decir que Fromm tuviese que haberse dedicado a profundizar en el materialismo histórico para haber podido aplicar su método al sistema de producción americano. Lo que realmente no aceptamos es que aquella conclusión sea absolutizada y que *precipitadamente* se arguya desde ella en contra de un análisis más en profundidad de las relaciones de producción y de cambio.



la vida³⁴. No hay que olvidar tampoco que el clima de las ciencias sociales americanas, incluida la antropología cultural, van a empujar en la misma dirección y sentido, como era de esperar. El «determinismo económico» que Wolman atribuye a Kardiner y Linton no menoscaba en absoluto lo que hemos dicho³⁵.

No es difícil recordar que en el año 1932, al elaborar la teoría de la estructura libidinal, Fromm tenía ya que afrontar una seria dificultad: la hipótesis de la formación del carácter por la sociedad parecía contradecir al supuesto de que es la familia la fuerza estructuradora del carácter y la infancia su época. La misma dificultad teórica sigue en pie y la respuesta, aunque más diferenciada, va a seguir siendo la misma: la familia es el agente psíquico de la sociedad, la organización «que tiene por misión transmitir las exigencias de la sociedad al niño en crecimiento». La familia lleva a cabo esta misión de dos maneras. Primero y, sobre todo, por el carácter de los padres, estructurado ya según las exigencias de la sociedad. En segundo lugar, por los métodos de educación aplicados, ya, ellos mismos, socialmente moldeados. Pero aquí se impone una distinción teórica importante. Igual que en Alemania Fromm se había encontrado con psicoanalistas que no habían comprendido las relaciones entre familia y sociedad, también ahora se va a encontrar con sociólogos y antropólogos, con «Kardiner, Gorer y otros», cuyas obras se resienten de la misma debilidad, cosa no extraña porque también éstos «se basan a este respecto en las premisas freudianas». En consecuencia, inciden en una explicación «psicologista» de los fenómenos sociales por partir del supuesto de que la educación y la familia son en sí mismas la causa de la formación de la cultura y la estructura social. *Explican* la estructura social y la personalidad de sus miembros por el proceso educativo, cuando debería ser éste el que debería ser explicado por la estructura social y por la función de los individuos en ella. Con otras palabras: las verdaderas causas de los contenidos particulares y concretos del carácter social son la estructura social y la función de los individuos en ella, esto por una parte; y por otra, los métodos educativos no son la causa, sino uno —quizá el más importante— de los métodos y mecanismos de transmisión del referido carácter.

³⁴ En *¿Podrá sobrevivir el hombre?* se pueden leer perfectamente estas posturas hacia Rusia y América.

³⁵ Cf. Wolman, 1971, 391. Para evitar cualquier malentendido digamos que no pretendemos emitir ningún juicio valorativo sobre las ciencias sociales americanas. Simplemente afirmamos que tuvieron que llevar a Fromm hacia la consideración de otros factores, además de los económicos, en la formación del carácter social.

Distinción sutil pero importante, que conlleva sus consecuencias metodológicas ya que al contrario que muchos otros teóricos, Fromm insiste en que no basta, por importante que sea, atender a los métodos y sistemas de socialización y educación —en sentido amplio—, sino que para comprender el carácter medio de una sociedad o grupo social hay que ver primariamente las necesidades objetivas de esta sociedad y los tipos deseables por y para ella. Así, Fromm no hace más que reivindicar para la función del carácter social el lugar central que le corresponde en su método.

2.2.3. Juicio valorativo

Un crítico tan penetrante de Fromm, y nada benévolo con él, como Schaar, escribe:

La teoría frommiana de la formación del carácter es un excelente instrumento de descripción y análisis. Esta parte de su obra representa uno de los más afortunados entre todos los intentos por trazar puentes entre diferentes niveles de análisis y por combinar diferentes estilos de enfocar los problemas sociales. Fromm logra bastante más que un paralelismo psicosocial. Sabe que las experiencias psicológicas individuales y los acontecimientos sociales no se limitan a formar dos series paralelas de causas y efectos... En este sentido, *Escape from freedom*, que se basa en el concepto de la formación del carácter..., es uno de los mejores ejemplos en las ciencias sociales modernas de lo que C. Wright Mills denomina la imaginación sociológica³⁶.

Schaar escribía esto en el año 1961. Y, realmente, así es. Tomada globalmente y por sí misma, esta teoría se nos presenta como un conjunto de hipótesis fecundas y a su vez basadas en unos postulados, originariamente psicoanalistas y marxistas, en absoluto gratuitos y demostradamente operativos. El hecho de que estos postulados no sean originales de Fromm, no obsta para que las hipótesis formuladas por Fromm a partir de ellos sean en sí mismas originales —en la medida que se puede hablar de originalidad en la ciencia— y al mismo tiempo aplicables a un ámbito de problemas inasequibles a los métodos freudiano y marxista estrictos. El que algunas partes, mejor, el que todas partes de la teoría exijan una verificación empírica y estén abiertas a las correcciones correspondientes, así como el posible destino que esta

³⁶ Schaar, 1966, 75.



teoría pueda conocer en manos de Fromm o de cualquier otro, no menoscaban en absoluto su valor y su fecundidad científica.

Acabamos de decir que es difícil ser «originales» en el terreno de la ciencia, que éste no es el lugar del puro invento. Esto vale también para el carácter social. Ya no nos referimos a los flujos directos que proporcionaron a Fromm los instrumentos teóricos y conceptuales para elaborar su teoría, influjos que por lo demás no pueden ensombrecer el mérito de Fromm al acuñar, definir y desarrollar la noción de carácter social, con todo lo que supone para la ciencia cualquier paso que permita aprehender la realidad de un modo delimitado, verificable y operativo. Ahora, más bien, tratamos de decir que nuestro concepto ha sido siempre un presupuesto tácito del lenguaje vulgar, que con el despertar de las ciencias humanas, sobre todo la psicología y la sociología, comenzó a perfilar sus contornos definitorios. En este sentido, se puede decir que el concepto de carácter social no sólo tiene sus antecedentes en la vieja «psicología de los pueblos», como dice Germani³⁷, sino en gran parte de los estudios más o menos científicos de colectivos iniciados a caballo del último cambio de siglo. A medida que las distintas ciencias del hombre iban perfilando sus conceptos y superando sus celos iniciales para llegar al trabajo interdisciplinario, nociones como carácter social o similares tenían que encontrar un terreno abonado para su surgimiento. No es extraño, pues, que en Estados Unidos, por los años treinta, comenzasen a pulular trabajos que operaban con nociones similares a la nuestra. La psicología científica en sus tres grandes ramas, conductista, psicoanalítica y gestaltista, se encontraban en pleno apogeo. Algo parecido podemos decir de los estudios sociológicos y antropológicos, que marcados por un fuerte ambientalismo, luchaban ya con luz propia, gracias a los trabajos de algunos institutos sociológicos, como el de la universidad de Chicago, o a los de la corriente cultura y personalidad. A fin de ser más concretos, pero sin pretender ser exhaustivos, citaré una serie de autores significativos, en cuyos trabajos y escritos se perfila ya una serie de métodos y nociones paralelas y similares al carácter social. Sin necesidad de remontarnos hasta los famosos trabajos de Thomas³⁸ sobre los campesinos polacos emigrados y su noción básica de «actitud», podemos comenzar por citar a R. S. Lynd y H. M. Lynd³⁹. Lo que nos interesa señalar es que el método de los

³⁷ Cf. Germani, 1966, 186.

³⁸ Cf. Thomas, 1918.

³⁹ Cf. Lynd, 1929 y 1937.

Lynd se basa en el estudio de las interacciones mutuas entre los factores socioeconómicos, culturales y políticos, por una parte, y los psicológicos, por otra, al mismo tiempo que se acepta la posible contradicción entre la conducta fáctica del grupo social y las actitudes conscientemente confesadas por sus miembros. Los trabajos de los Lynd están además animados de un auténtico espíritu de crítica social, siendo uno de los pioneros que pusieron de relieve el conformismo y uniformidad vacía de la sociedad americana. El método y el espíritu crítico de los Lynd tuvieron un influjo decisivo en los estudios comunitarios de los sociólogos americanos de los años treinta y siguientes, la mayoría de ellos hechos con el propósito único de comprender el comportamiento humano sociológicamente pertinente, sin excluir el más íntimo⁴⁰, en el marco concreto de las estructuras sociales americanas.

Es igualmente interesante recordar el nombre de W. Lloyd Warner, que al final de los años treinta había llegado a América después de una serie de trabajos antropológicos de culturas australianas⁴¹. Una vez en América, Warner se dedicó intensamente al estudio de las comunidades americanas⁴², también con el objetivo de encontrar el núcleo conductual común a los miembros de una comunidad y explicarlo en términos de estructura social compartida. Siguiendo esta línea de aproximación entre antropología y sociología habría que mencionar las investigaciones empíricas y teóricas sobre el «carácter nacional» de los japoneses y alemanes, tan de moda en la década de los cuarenta. Basta con que nos fijemos en algunas hechas en plena guerra. Esto nos hará comprender también el éxito fulgurante de *El miedo a la libertad* entre el público americano, verdaderamente deseoso de conocer mejor a sus enemigos. Citemos, por ejemplo, a G. Gorer con sus *Themes in Japanese culture* (1943), E. H. Erikson con *Hitler's imagery and German Youth* (1942), A. H. Maslow con *The authoritarian character structure* (1943)⁴³, O. Tolischus, *Tokyo Record* (1943), etc. Naturalmente, la noción de «carácter nacional» siguió siendo elaborada en años posteriores y su parentesco

⁴⁰ Así, por ejemplo, Dollard (1937) estudia las estructuras sociales de las relaciones sexuales.

⁴¹ Cf. Warner, 1937.

⁴² Warner-Lunt, 1941; Warner-Srole, 1945.

⁴³ No nos parece oportuno citar en este contexto los trabajos de Horkheimer y Adorno sobre el prejuicio y la personalidad autoritaria. Sin duda también ellos se insertan en toda esta serie de estudios sobre la interacción de factores socioculturales y psicológicos, pero puesto que los habremos de citar después preferimos no ser reiterativos.



con el carácter social es claro⁴⁴. Pero, aunque, como éste, presuponga la existencia de una personalidad colectiva surgida de una misma experiencia sociocultural colectiva, el carácter nacional es en sí misma una noción más genérica, y al no especificar la mediación entre la realidad sociocultural y la psicológica, puede ser abordado desde distintos métodos y teorías, entre ellos el de carácter social.

Dentro del campo cultura y personalidad recordemos, por fin, nociones afines al carácter social y que fueron elaboradas en América durante los años treinta y cuarenta por Benedict, Kardiner, M. Mead y Linton, sobre todo. Nos referimos en concreto a nociones como *estructura de la personalidad básica* (Kardiner), *carácter cultural* (M. Mead) y *personalidad de status* (Linton)⁴⁵.

Sobre este contexto concretísimo incide la noción de Fromm y desde él debe comprenderse. El mismo nos hará comprender también sus acentos y matizaciones, pues éstos surgen históricamente en relación y contraposición a los estudios sobre la problemática individuo-sociedad, que a la sazón se hacían en Estados Unidos. En este sentido el carácter social supuso en los años cuarenta y cincuenta una valiosa ayuda a la conceptualización científica de aquella problemática. Se trataba de un momento histórico en el que los datos empíricos posibilitaban y exigían teorías. Y Fromm traía de Europa un buen armamento conceptual y teórico. Además, al presentar su teoría, avalaba a ésta con una prueba de su operatividad. A pesar de los graves defectos que señalaremos, el carácter social se muestra en *El miedo a la libertad* como un arma eficaz para romper las barreras que tan difícil hacen la comprensión de una sociedad tan dinámica y diferenciada como la nuestra. Nada de extraño, pues, si autores como H. Gerth y C. Wright Mills en su *Character and social structure*, en sus primeras páginas introductorias, señalan a Fromm como un autor «promisorio» al respecto⁴⁶. Nada de extraño tampoco si obras tan importantes como las editadas por Sargent y Smith (1949) o por Kluckhohn y Murray (1953) solicitan la colaboración de Fromm.

⁴⁴ Esteva en su obra ya citada *Cultura y personalidad* (1973) trata con gran rigor y perspectiva bibliográfica la noción «carácter nacional» (pp. 36-49). A él nos remitimos. Nuestro propósito es únicamente situar a Fromm.

⁴⁵ Todos estos conceptos han sido igualmente tratados recientemente por Esteva, especialmente en la primera parte de su obra citada. A él nos remitimos de nuevo.

⁴⁶ Gerth-Wright Mills, 1963, 18.

Tras todo lo dicho y concluyendo podríamos decir que la teoría de Fromm se destaca polémicamente en dos frentes. El primer frente, en el que ataca armado con su teoría, es el del ambientalismo de tendencia conductista que predomina en las ciencias sociales americanas. Yo llamaría a este frente el del «periferismo». Fromm se horroriza ante la visión del hombre «vacío por dentro» que domina en América. Un hombre vacío y sin dinámica propia no sólo lleva a un relativismo teórico sino a un peligroso ambientalismo manipulador. Dentro de la tradición frankfurtiana, Fromm se niega a consentir que perezca el individuo ante las fuerzas sociales. De ahí su insistencia en la «adaptación dinámica», en la noción de «carácter dinámico-analítico». Este ataque frommiano va también dirigido contra los antropólogos, al menos en un sentido. Estos, aunque en buena parte trabajaban ya con la ayuda del método psicoanalítico y contando con algunos postulados de su teoría, no llevaban sus preocupaciones teóricas, filosóficas y, en última instancia, éticas a los extremos de Fromm. Su trabajo se centraba, sobre todo, en la investigación científica estricta, en el análisis y descripción empíricos. Así, al margen de sus presupuestos teóricos y de sus compromisos éticos, sus escritos destacaban ante todo aspectos relativizadores de la conducta humana, prescindiendo del eventual papel que podía desempeñar en ella el dinamismo biopsíquico humano. La reacción consecuen-te de Fromm ya la conocemos: la insistencia en la caracterología freudiana, que le proporciona un concepto, el inconsciente, eficaz para llenar el vacío interior en aquel *homo periphericus*. El que luego Fromm entienda como va a entender ese inconsciente, el que luego lo amalgame con la naturaleza humana, eso ya es otra cuestión, importante también, pero de la que podemos prescindir por ahora. Aquí nos interesa la comprensión de su teoría en sí misma, independientemente de sus motivos y del destino que pueda sufrir. Al margen, pues, de estos motivos y de este destino, podemos resumir diciendo que Fromm enriquece la conceptualización de la interacción individuo-sociedad con el instrumento eficaz de la caracterología freudiana. Aquí su aportación es, con todo, relativa por cuanto ya se operaba frecuentemente con el método freudiano. No obstante, su insistencia en el dinamismo autónomo del hombre —y esto vale aun aceptando los errores que Fromm pueda cometer al explicar este dinamismo— introduce un factor enriquecedor en aquellas teorías. Hasta épocas más recientes no se ha abierto paso una comprensión de la interacción individuo-sociedad en términos de una dialéctica abierta entre



biología y cultura⁴⁷. Esta corriente tiene en común con Fromm su deseo de no ver aplastado al hombre por las fuerzas sociales. Pero esta corriente se opone a Fromm precisamente en su vuelta a Freud. Quizá, si Fromm hubiese dotado al dinamismo humano de unos conceptos más consistentes, freudianos o no, es lo mismo, esta corriente se hubiese abierto paso mucho antes. Fromm vio bien los peligros del ambientalismo americano, incluso quiso ponerle unos diques teóricos. Pero, éstos fueron tan de papel...

El segundo frente es la relación concreta entre sociedad y carácter social. En este frente Fromm desarrolla la noción teórica de función del carácter social. Es el aspecto más brillante y original de su teoría y el que más atención y acogida ha encontrado entre sociólogos y antropólogos. Ya hemos visto que Fromm se encuentra con que autores como Kardiner, Gorer, Benedict, M. Mead, Erikson⁴⁸ y otros muchos, que como él cuentan con la existencia de una realidad psicológica, llámese como se quiera, común a los miembros de un grupo social, atribuyen la formación de ésta fundamentalmente a los métodos de crianza y educación. No olvidan la acción de las instituciones sociales y culturales sobre los individuos a lo largo de toda su vida, pero generalmente atienden más a los procesos de socialización infantil. Esto no significa que éstos autores no relacionen las instancias culturales y sociales que intervienen en los procesos educativos con la totalidad de la sociedad y de sus estructuras. Pero es con la forma de establecer la mediación entre ambas con lo que Fromm no está de acuerdo. O bien no cierran la brecha entre infancia y sociedad o, lo que es peor, lo hacen en una dirección equivocada. Son teóricos que en este punto concreto se han identificado con Freud y explican causalmente la formación de la cultura y de la sociedad por los métodos educativos, cuando habría que explicar éstos por las condiciones objetivas que estructuran la sociedad. Fromm da así una orientación a su teoría que no contradice a las experiencias del estrecho marco del sofá psicoanalítico y que al mismo tiempo parece más concorde con los nuevos postulados de las teorías sociológicas, cuyos viejos cauces ya entonces se veían superados por una sociedad en la que las «condiciones objetivas» iban

⁴⁷ Con esto no queremos insinuar que la antropología cultural o la sociología americana tuviesen que haber llevado a cabo esta tarea, ni que no haya contribuido a esta nueva comprensión, que aunque hubiera sido imposible sin la reflexión teórica profunda, tampoco hubiera sido posible sin la acumulación de datos empíricos fidedignos.

⁴⁸ *Infancia y sociedad* es en cierto sentido un desarrollo del carácter social desde un punto de vista psicoanalítico.

tornándose cada vez más poderosas, más ciegas y más opacas. También en este caso la elaboración teórica fue impulsada por una motivación crítico-ética que Fromm traía de Alemania. Se trata del convencimiento de que el liberalismo capitalista no ha liberado más que a las fuerzas ciegas y poderosas de unas condiciones objetivas que sólo conforman a la sociedad convertidas en capital. En forma de capital se han hecho fuertes en el corazón del hombre moderno, de modo que los deseos de éste no son más que la forma subjetiva asumida por esas fuerzas, cuya objetividad se manifiesta como poder alienante. Así Fromm, conducido por su sensibilidad ética, llega a elaborar una teoría que indica la dirección en que debería buscarse el modo como la sociedad se las arregla para formar los caracteres que necesita. Este es quizá el momento más propicio para recordar los nombres de David Riesman, Nathahn Glazer y Reuel Denney, quienes en *The lonely crowd* (1953), aun con los defectos de una tipología demasiado estereotipada, mostraron la eficacia operativa de la teoría del carácter social de Fromm y, en concreto, de su idea de la función sociológica del carácter. Riesman se inspira también en algunas otras ideas más concretas de Fromm. Quizá la más importante de éstas sea la división de la historia del occidente «moderno» en tres grandes etapas, la edad media, la que va del renacimiento y la reforma hasta nuestros días y, por fin, la que ahora estamos empezando a vivir; la segunda época correspondería a una forma productiva del capitalismo, mientras que la actual sería una época de consumo. Riesman acepta igualmente la idea frommiana de la existencia de un triple carácter que corresponde a cada una de las tres grandes épocas descritas y elabora a partir de ahí su ya famosa tipología: el carácter dirigido por la tradición, el dirigido desde adentro y el dirigido por los otros. Vendrían a corresponder al receptivo, acumulativo y mercantilista de Fromm⁴⁹. Riesman se vale de su tipología para describir sociológicamente la clase media americana *actual* a partir de los cambios del carácter social de sus miembros. Precisamente este ver la sociedad actual a través de los cambios de los distintos caracteres sociales que existen en sus extractos, confiere a la obra de Riesman una sensación de proximidad a la realidad incomparablemente mayor que la que comunica Fromm. Pero lo que nos interesa a nosotros es valorar a Fromm y no juzgar la obra de Riesman⁵⁰ y en este

⁴⁹ Hablando estrictamente habría que limitarse esta correspondencia únicamente a los dos últimos, es decir, al carácter dirigido por los otros y al mercantilista.

⁵⁰ Cf. Gutman - Wrong, 1961; Riesman - Glazer, 1961.



sentido sí que es interesante notar que un autor tan identificado con Fromm como Riesman no lleve a cabo en su obra citada una aplicación propiamente dicha de la teoría de Fromm, sino una elaboración y desarrollo de la misma. Es decir, que Riesman se inspira en una idea de Fromm, parte de ella, y trata de hacer una elaboración empírica de la misma. Pero es que además veinte años después, en 1973, otro autor no menos próximo a Fromm, como Esteva, escribe:

Según esto, una de las aportaciones más importantes de Fromm ha consistido en vincular la personalidad típica de una cultura o carácter social con las necesidades objetivas a que hace frente la sociedad... El hecho cierto, asimismo, es que Fromm ha puesto los cimientos teóricos para el desarrollo del método estructural-funcional en la investigación de los colectivos de personalidad, método merced al cual el estudio de la cultura y personalidad ha obtenido mayor precisión, y especialmente ha ganado más posibilidades de aplicación⁵¹.

¿No es significativo que una valoración tan justa, y también tan generosa, de Fromm se limite a decir que éste ha aportado los «cimientos teóricos para el desarrollo del método estructural-funcional»? ¿es que Fromm mismo no ha desarrollado tal método? ¿es que acaso no ha desplegado su teoría en y sobre los hechos socio-psicológicos matizándola, corrigiéndola, elaborándola; en una palabra, «llenándola» con el contenido y la fuerza de los datos empíricos? Un análisis crítico de la teoría frommiana nos ayudará a formular la respuesta.

Hay algo que ya desde el primer instante llama la atención: la escasa, por no decir nula, elaboración del concepto mismo de carácter. Este hecho es especialmente llamativo tratándose de un autor psicoanalista. Pero lo cierto es que la definición de carácter social y su posterior delimitación son abstractas y muy formales, desdibujadas e imprecisas. Todo parece indicar que Fromm se encuentre ya satisfecho con su contraposición al behaviorismo. En concreto, ¿la hipótesis de que los individuos se comporten en el sentido requerido por el sistema social postula que este comportamiento esté determinado por el carácter y que además este comportamiento sea compensado por un «placer» de naturaleza inconsciente? Fromm distingue explícitamente entre carácter estático y analítico, entre conducta y estructura caracterológica subyacente, pero ¿es consecuente con esta distinción? ¿la lleva

⁵¹ Esteva, 1973, 54-55.

hasta sus últimas consecuencias? El hecho es que Fromm parece suponer que conducta socialmente requerida o pertinente es igual que carácter socialmente pertinente. Fromm parece no tener presente que un individuo puede llevar a cabo un comportamiento concreto siempre que sea convenientemente motivado, sin que esto suponga que dicho comportamiento esté de acuerdo con la estructura psicológica del carácter. ¿Es que acaso la sociedad contemporánea no cuenta sobradamente con esta posibilidad? Comportarse, incluso «inconscientemente», de acuerdo con las necesidades sociales no supone la determinación por un carácter social concreto. Fromm sabe que conducta manifiesta, opiniones conscientes y confesadas no son lo mismo que estructura caracterológica, pero de hecho expone su teoría como si cualquier conducta tuviese necesariamente su base en la «energía psíquica» estable y fijamente moldeada por la sociedad. Así, Fromm convierte al carácter social en la estructura total de la personalidad. Tal vez estas confusiones se evitarían si Fromm se hubiese valido de los datos empíricos, si se hubiese esforzado por correlacionar rigurosamente estructura de carácter y estructura social. Quizá tales esfuerzos le hubiesen llevado a una delimitación más precisa de la noción misma de carácter social.

Fromm ha advertido que el carácter social es una abstracción doble⁵². En primer lugar porque el individuo es una personalidad total que, entre otras cosas, cuenta también con un carácter individual. Por otra parte, es posible que un mismo individuo posea varios caracteres u «orientaciones» sociales. Hecha esta advertencia, Fromm no se compromete más en su determinación concreta. Una mayor determinación de las relaciones concretas entre personalidad total, carácter individual y carácter social ayudaría a superar la aporía anterior. Además, evitaría la inevitable impresión de mecanicismo conductista que, paradójicamente, ofrece la contraposición entre carácter individual y carácter social. Pero, sobre todo, ¿al menos en una sociedad como la contemporánea, no es lo normal que en un individuo se superpongan varios caracteres sociales? ¿no sería esta superposición una expresión psicológica de las contradicciones objetivas de las estructuras sociales? Y sin embargo, ¿encontramos en Fromm alguna mención sobre estas posibilidades concretas? Fromm las señala abstractamente y con esto se considera satisfecho. ¿Tal superposición es neurotizante o psíquicamente beneficiosa para el individuo concreto? ¿y para la sociedad? Y si se dan ambas posibilida-

⁵² Cf. 18 1969 [1947], 63 s.



des ¿cuándo se realiza cada una? Por otra parte, ¿cómo se relacionan los caracteres sociales con las diversas experiencias vitales de los individuos? ¿eligen los individuos cada uno de sus caracteres sociales según los ámbitos socioculturales en que se encuentran: familia, trabajo, diversiones, actividad política, religiosa, etc.?

Fromm ha insistido certeramente en que el carácter social es causado por las condiciones objetivas que estructura el sistema social y la función de los individuos en él. Es decir, que es algo así como las necesidades objetivas de la sociedad interiorizadas en el individuo. Sin embargo, de nuevo nos encontramos con que Fromm no nos da ninguna pista concreta para comprender los mecanismos sociopsicológicos mediante los cuales dichas necesidades quedan interiorizadas en el psiquismo. Paradójicamente, también en este caso se conforma con recurrir a la noción conductista de refuerzo. ¿Por qué tanta insistencia en subrayar que su noción de carácter es analítica, para luego acabar por decir únicamente que la sociedad moldea la energía psíquica reforzando la estructura psicológica correspondiente? Esta falta de concreción produce también la impresión de que Fromm considere la sociedad como una fuerza mágica capaz de crear en el momento deseado el carácter social deseado. Una elaboración empírica de estos mecanismos o procesos hubiese puesto de manifiesto que en lugar de contar con una alquimia mágica, las condiciones objetivas «hacen lo que pueden» para moldear una sociedad que siempre es concreta, y que ésta hace lo mismo con los individuos concretos sobre los que pretende imprimir su sello; hubiese puesto de manifiesto que tales procesos son lentos y sinuosos, y que no siempre es posible abstraer por medio de un solo concepto las formas concretas que puedan asumir en un momento o época determinada las relaciones entre condiciones objetivas, estructura social y carácter.

Este silencio a la hora de indicar el modo concreto de internalizarse la sociedad en el individuo adquiere, desde otro punto de vista, su máxima expresión en el desconocimiento por parte de Fromm de una noción científica especialmente fecunda al respecto: la noción de superyó. Las únicas menciones de esta noción en la obra de Fromm obedecen a propósitos no directamente empíricos. Fromm acude al superyó para contraponerlo a la «conciencia humanista». Como veremos, en el fondo de esta contraposición late el convencimiento de que el superyó es una secuela a extirpar del autoritarismo liberal y capitalista. Por el contrario, la conciencia humanista es el superyó del «hombre productivo», el creado por una sociedad justa y escatológica. La conciencia hu-

manista sería en último término la *Aufhebung* del superyó. Fuera de este contexto Fromm no se interesa por el superyó a pesar de su validez como instrumento descriptivo y explicativo, y a pesar de que los hombres concretos que vivimos en este mundo capitalista no oíamos la voz de nuestras conciencias humanistas más que por la mediación de un superyó que no es necesariamente vengativo y autoritario. Este desconocimiento del superyó es muy significativo y expresa bien a las claras el tono abstracto, desdibujado y poco empírico de la teoría de Fromm. Hemos hablado a lo largo de nuestro trabajo de la íntima conexión entre las nociones psicoanalíticas de «carácter» y «yo». Sin embargo tal conexión por íntima que sea no debe hacernos creer que «yo» y «carácter» sean lo mismo. Su proximidad se debe a que el carácter es algo así como el «estilo» de comportarse la personalidad y la «instancia» que «se comporta» la instancia sobre la cual recae la «conducta» es el yo. Ahora bien, «el carácter está determinado fundamentalmente por la fuerza relativa del ello yo y superyó, que a su vez están influidos por la educación y otros factores ambientales»⁵³. De todo esto resulta que el carácter puede definirse, psicoanalíticamente, como el conjunto de rasgos estables y permanentes de conducta. Desde un punto de vista genético, surge de la influencia del ambiente sobre la resultante vectorial de las fuerzas del ello, yo y superyó. Estas afirmaciones están avaladas por los datos empíricos proporcionados por el método psicoanalítico. Analicemos ahora más detenidamente la teoría de Fromm. Este define el carácter social según la definición psicoanalítica, insistiendo en que tras esos rasgos de conducta hay una realidad psíquica. Cuál sea ésta, ahora es secundario. Definido así, luego abstrae las pautas comunes a los miembros de una sociedad. Sin embargo, lo decisivo, según el mismo Fromm, para comprender el carácter social es su función. Ahora bien, si recordamos en qué consiste ésta veremos fácilmente que Fromm atribuye al carácter social la misma función que Freud atribuía al superyó o, al menos, una muy similar: representar intra-psíquicamente las demandas del medio social. Lo grave de esta confusión de niveles no es, naturalmente, que sea o no freudiana, sino la ausencia de fundamento empírico de esta nueva noción ambigua, por una parte carácter, por otra superyó. Los fundamentos empíricos psicoanalíticos de la noción de carácter no se oponen a la abstracción de unos rasgos socialmente pertinentes, pero tampoco apoyan a la abstracción de una función, que aunque no sea ajena por completo al carácter,

⁵³ Wolman, 1971, 309.



de ningún modo le es atribuible ni como totalidad de rasgos ni como parte de estos rasgos. En este sentido la noción frommiana carece de una fundamentación empírica, al menos si pretende ser todo lo que Fromm quiere que sea.

Otro de los conceptos básicos de la teoría frommiana es el de «sociedad». El tratamiento que hace Fromm de este concepto es similar al del carácter, es decir, adolece de sus mismos defectos: abstracción, generalidades, vaguedad. Es cierto que Fromm escribe que no hay «sociedad» en general, sino sólo estructuras sociales específicas e históricas. Pero ¿a qué estructuras concretas se refiere Fromm? Los textos son testigos: «sociedad medieval», «sociedad moderna industrial», «sociedad capitalista», etc., términos todos ellos que no consiguen alejar de nosotros la sensación de abstracción que nos ha dejado el «carácter». En este aspecto Fromm es como el contrapunto de la sociología actual, que reconoce explícitamente que la sociedad contemporánea con toda su complejidad y opacidad —las mismas notas que según Fromm hacen del «sujeto» un «objeto»— no es objeto de observación directa e inmediata. Cuando los estudios sociológicos reconocen modestamente que su competencia se limita a aspectos parciales o sectores de la sociedad, Fromm trata de deslumbrarnos con su «sociedad». Cuando la sociología actual se ve obligada a renunciar a las grandes síntesis teóricas o explicativas, Fromm nos dice que el camino no es el del dato sino el de la teoría pura.

Este mismo tono abstracto y vago aparece en otros niveles. Uno de los indudables méritos de Fromm ha sido el tratar de aplicar la noción de carácter social a la sociedad moderna occidental con toda su movilidad y heterogeneidad. Y, sin embargo, a pesar de que Fromm se ha querido centrar en la sociedad contemporánea, la noción de sociedad se erige en su teoría como una noción monolítica, homogénea, estática y sin fisuras. Esto es tanto más significativo cuanto que su enfoque funcional le permitía el acceso a otras nociones científicas que, dentro de este mismo enfoque y complementando la noción de carácter social, eran más operativas para una sociedad tan móvil, heterogénea y dinámica como la nuestra. Nos referimos a conceptos tales como *status*, rol, personalidad de *status* o de *rol-status*, los cuales se han desarrollado precisamente por la aplicación del método estructural funcional a las sociedades industriales, y que sin embargo son absolutamente silenciados por Fromm⁵⁴. Sin duda que estos conceptos no son idénticos al carácter social. En concreto, mientras la personalidad

de *status* «se refiere a la personalidad que absorben la ocupación y la posición individuales, el segundo (carácter social) atañe a la personalidad que resulta de la adscripción de una clase social operando como una subcultura, y a sus valores de situación vistos en términos de su relativa capacidad para desarrollar o limitar las potencialidades del individuo humano»⁵⁵. Pero aunque ambos conceptos sean diferentes, ¿no son acaso complementarios? ¿no hubiese adquirido la teoría de Fromm una mayor concreción y aproximación a la realidad social si se hubiese valido de tales conceptos u otros similares? ¿sí a Fromm le hubiese interesado realmente el conocimiento del carácter social tal como se manifiesta empíricamente en los individuos concretos de nuestras sociedades industriales, hubiese prescindido del rol y del *status* de estos mismos individuos? Sin negar necesariamente la existencia de un carácter social fruto de las experiencias socioculturales comunes a los componentes de un grupo, ¿el carácter social real y concreto, el que poseen los individuos de nuestras sociedades urbanas e industrializadas —prescindamos ahora de las primitivas— puede comprenderse suficientemente sin conocer la impronta que el rol y el *status* sociales dejan en su psiquismo? Más aún, aunque desde otra perspectiva, ¿en una sociedad con una movilidad social tan marcada como la que existe en la sociedad industrial, no hay que esperar que el mismo carácter social prepare a los individuos para que puedan identificarse sin conflictos con los distintos roles que la estructura social pueda ofrecerles? Ya hemos visto con qué énfasis recalca Fromm que la estructura social y la función social de los individuos en la misma son las causas configuradoras de carácter social. Tal postura le lleva a Esteva a decir que Fromm ha puesto los cimientos teóricos del método estructural-funcional. Cuando al mismo tiempo constatamos que este mismo Fromm «se pone el freno» y no prosigue en su marcha hacia el desarrollo de una teoría más diferenciada y fecunda para el conocimiento empírico y concreto de los fenómenos sociales y psicológicos, no nos queda otra salida que preguntarnos si los intereses científicos de Fromm no serán unos intereses, al menos, muy limitados. En cualquier caso, el hecho es que Fromm hace caso omiso de cualquier instrumento conceptual, incluso de los que tiene a su alcance, que le facilite una lectura más diferenciada del impacto de la sociedad en el psiquismo humano y, en consecuencia, una imagen más rica, matizada y concreta de la misma sociedad.

Otra laguna que encontramos en la imagen abstracta de la so-

⁵⁴ Sobre la personalidad de *status*, cf. Esteva, 1973, 56-78.

⁵⁵ *Ibid.*, 64-65.



ciudad frommiana es la ausencia de toda mediación concreta institucional y subjetiva entre condiciones objetivas y estructura social. ¿Es que las condiciones objetivas se estructuran socialmente de un modo misterioso y al margen de cualquier mediación subjetiva? Omitiríamos esta mención si no fuera por el tono crítico que Fromm imprime a su teoría, al considerar al carácter social como algo que se opone al desarrollo de las capacidades individuales. ¿Esta contradicción entre sociedad e individuo se debe a la propia dinámica de las condiciones objetivas o a la mediación subjetiva de las mismas? Si de lo que se trata es de superar esa contradicción, ¿no se podría concretar algo más el lugar donde se encuentra el origen de la misma?

Queremos acabar nuestra valoración crítica de la teoría del carácter social siguiendo la trayectoria de tres puntos concretos de la misma: las relaciones entre trabajo y carácter social, la familia y el cambio social. Vayamos con el primer punto: ¿Qué nos dice Fromm sobre él al comienzo de los años cuarenta?⁵⁶ Dentro de un esquema marxista, Fromm nos dice que el hombre para poder vivir debe trabajar y producir, cosa que siempre acontece como trabajo concreto dentro de un sistema económico específico. De este modo los individuos se adentran en el sistema social correspondiente siendo configurados caracterológicamente por él, si bien de un modo distinto según las distintas especies de trabajo y del lugar que ocupan las mismas dentro de la estructura social. Fromm se refiere así a las clases sociales. Quince años más tarde y ya definitivamente, Fromm repite aproximadamente lo mismo, aunque omitiendo las referencias a las clases sociales y de un modo todavía más abstracto: supervivir implica producir y el método de producción determina las relaciones sociales⁵⁷. Entre tanto Fromm no nos aporta ningún dato concreto, ningún estudio empírico que correlacione rigurosamente el «carácter» y el trabajo, el «carácter» y la «clase social». Ha omitido sus referencias a este concepto, pero no porque una investigación empírica le haya llevado al convencimiento de que el concepto de clase social sea poco operativo en una sociedad como la americana en donde la movilidad social es muy pronunciada y las líneas de separación entre las clases son muy fácilmente superables. Asimismo, Fromm no hace el menor caso de los numerosos trabajos empíricos que relacionan el carácter o el psiquismo humano con la ocupación y el rol social. No es necesario que repitamos todo lo que hemos dicho sobre

⁵⁶ Cf. 14 1971 [1941], 43 s.

⁵⁷ Cf. 24 1971 [1955], 71-75.

el *status* y el rol sociales. La conclusión se nos impone de nuevo: Fromm no parece estar preocupado por una elaboración científica de sus hipótesis.

¿Qué decir respecto a la familia? En el año 1941 Fromm nos dice de ella lo que ya sabemos, que es el agente psicológico de la sociedad. Sin embargo, en aquel momento Fromm sitúa a la familia en un contexto más amplio: el de la educación en general. La familia no es más que un aspecto, aunque muy importante, de todo el proceso educativo⁵⁸. Pocos años más tarde, y también definitivamente, la familia pasa a ocupar el lugar central y las referencias a la educación en general son secundarias⁵⁹. La ausencia de cualquier elaboración empírica es, pues, manifiesta. La hipótesis que interrelaciona estructura social, familia y carácter parece muy válida, pero como cualquier hipótesis exige comprobación y verificación. Así, por ejemplo, ¿se pueden identificar sin más autoritarismo y patricetrismo o poder paterno? ¿es lo mismo permisión o educación permisiva que desarrollo de las capacidades individuales? ¿no puede resultar tan destructiva la permisión como el autoritarismo? Pero a Fromm, no le interesan en absoluto las pruebas empíricas, el establecimiento de correlaciones concretas y exactas entre estructura social, familia y carácter. Además, lo grave es que esta fijación frommiana en la familia le lleva a olvidar que existen otras dimensiones de socialización, y que algunas de estas dimensiones adquieren una importancia creciente en la sociedad contemporánea, una de cuyas características es precisamente la ruptura de la estrechez familiar. En este aspecto, pues, Fromm parece seguir una trayectoria opuesta a la de la dinámica social.

Con esto llegamos al punto tercero y último, al del cambio social, uno de los problemas que más preocupan y han preocupado a los sociólogos. También sobre este problema Fromm tiene algo que decirnos. En 1941 el problema del cambio social se reduce básicamente al desequilibrio entre estructura económica y caracterológica, concretamente, al retraso de ésta respecto aquélla⁶⁰. Al surgir nuevas condiciones económicas se crean unas necesidades sociales nuevas a las que ya no responde la conducta motivada por la vieja estructura caracterológica, formada para otros fines sociales. Sin embargo, esta estructura no deja por eso de exigir satisfacción para sus necesidades, satisfacción que no llega por haber-

⁵⁸ Cf. 14 1971 [1941], 332-333.

⁵⁹ Cf. 24 1971 [1955], 71-75.

⁶⁰ Cf. 14 1971 [1941], 330-332.



se formado una estructura socioeconómica que requiere una conducta distinta que la motivada por el viejo carácter. Según Fromm, este retraso fue clave en el surgimiento del nazismo, pues éste aprovechó la satisfacción de las necesidades caracterológicas de la vieja clase media, dirigiendo la energía psíquica de ésta, desconcertada y sin rumbo, a sus propios propósitos. Nos encontramos, así, con una nueva hipótesis plausible, sin duda, pero apenas matizada. Parece cierto que la discrepancia entre estructura social y carácter es un factor importante en el proceso del cambio. Pero ¿puede aceptarse sin ninguna matización ulterior que la sociedad precede siempre al carácter? ¿es que las condiciones económicas aparecen y desaparecen sin ninguna mediación subjetiva? ¿es que la «interpretación» de las condiciones económicas no surge también de unos «caracteres»? ¿es que estos caracteres que interpretan y se anticipan no conforman también el cambio estructural y el mismo cambio caracterológico? Estamos aquí ante una problemática que no es ajena, ni mucho menos, a la sociología contemporánea, en cuyos trabajos Fromm podría haber encontrado material suficiente para ahondar empírica y teóricamente en su hipótesis. Pero, ¿hacia dónde va a evolucionar Fromm? Su postura definitiva no es menos abstracta que otros aspectos de su teoría: el problema del proceso social, dirá Fromm, hay que comprenderlo como una interacción entre la estructura socioeconómica y las necesidades naturales del hombre, que también moldean las condiciones sociales, como éstas moldean a aquéllas, y que si se frustran reaccionan psíquicamente, tendiendo a crear unas condiciones que les sean adecuadas⁶¹. En este sentido, y consecuentemente con su alejamiento teórico de la interpretación marxista de la historia, parece que Fromm otorga un lugar importante en el proceso social a la dinámica natural de las necesidades humanas. Sin embargo, y sin superar en absoluto el tono abstracto y general de estas formulaciones, Fromm menciona a continuación la noción de retraso o rezago. En este caso sin referencia alguna al problema concreto del nazismo o a cualquier otro problema. Y, lo que es peor, sin esfuerzo alguno por hallar una mediación entre ambos niveles de explicación. Ante esto, ¿es necesario que volvamos a formular nuestros reproches?

Este es el panorama que nos ofrece la teoría frommiana del carácter social. Por una parte, una serie de hipótesis brillantes y fecundas, científicamente arraigadas, nada ajenas a las elaboraciones teóricas de la misma problemática, potenciadas por otros

⁶¹ Cf. 24 91971 [1955], 73.

como instrumentos metodológicos para la aprehensión científica de la realidad psicosocial. Por otra, unas hipótesis, las mismas, sin verificación, colgadas en el aire, vacías de contenido empírico, como pretendidamente alejadas de la realidad. Ante esta aporía nos sentimos obligados a formularnos la siguiente cuestión: ¿cuál es el auténtico propósito que movió a Fromm a elaborar su teoría del carácter social? La respuesta sólo la podemos encontrar leyéndola en las aplicaciones que hace Fromm de su teoría.

2.3. Las aplicaciones del carácter social

2.3.1. El carácter autoritario

La noción «carácter autoritario» o «sodomasaquista» es elaborada por Fromm en la época de su vinculación al instituto de Frankfurt. Su colaboración a los *Studien über Autorität und Familie* es en buena parte una exposición de la noción. De allí pasará cinco años más tarde y sin apenas modificaciones a *El miedo a la libertad*. Esta misma noción acabará por convertirse también en uno de los conceptos fundamentales de los estudios sobre el antisemitismo emprendidos en América por Horkheimer y sus colaboradores al fin de la guerra mundial. El fruto de aquellas investigaciones es la obra en colaboración, en cinco volúmenes, *Studies in prejudice*, cuya publicación en 1949-1950 ocurrió a cargo de Max Horkheimer y Samuel Flowerman. El más conocido de dichos volúmenes, *The authoritarian personality*, publicado por Th. W. Adorno y otros en 1950, es precisamente un desarrollo del carácter autoritario llevado a cabo con una gran variedad de técnicas y estadísticas de observación así como profusión de datos. Por entonces ya hacía varios años que Fromm se había separado del instituto. Este se había establecido, tras la emigración europea, en la universidad de Columbia, en la que Horkheimer logró ser profesor. Al principio, Fromm continuó más o menos vinculado al instituto y él mismo hace mención expresa de alguna investigación sociológica inédita realizada bajo sus auspicios⁶². Sin embargo, en los años de la guerra lo abandonó definitivamente.

La primera aplicación sistemática de la teoría del carácter social se encuentra en *El miedo a la libertad*. El punto de partida histórico de dicha obra es el análisis del nazismo. Éste ya había sido objeto de numerosos estudios agrupándose las interpretaciones del mismo en torno a tres grandes grupos: el de las interpretaciones

⁶² Cf. 14 1971 [1941], 253, n. 3.



políticas, el de las económicas y el de las psicológicas. Con la metodología frankfurtiana que ya conocemos⁶³, Fromm decide acceder al fenómeno histórico del nazismo desde una perspectiva psicológica, pero considerando al psiquismo humano como configurado ya por las causas socioeconómicas⁶⁴. Así, pues, el fenómeno nazi es económico-político pero con una base psicológica y humana. En concreto, el estudio tendrá dos partes: a) estudio del carácter de los seguidores del nazismo y b) estudio de las características psicológicas de la ideología. Procediendo con orden analítico, Fromm cree poder distinguir entre aquéllos, a los que propiamente no siguieron a Hitler pero que tampoco le ofrecieron resistencia y a sus estrictos seguidores. El primer grupo estaba nutrido principalmente por la clase obrera y por la burguesía liberal y católica. ¿Qué motivos psicológicos subyacían bajo esta disposición al sometimiento nazi, tan inesperada por lo menos en lo que concierne a los obreros? Fromm no duda en señalarlos: «cansancio y resignación íntimos». Esta actitud, dice Fromm, es peculiar de la era presente, pero en la clase obrera alemana convergen unas circunstancias que la hacen más acusada. Se trata de su derrota continua en el terreno político tras sus primeras victorias durante la revolución de 1918. Pero, en general, la falta de resistencia contra el nazismo se incrementó por la habilidad hitleriana para lograr la identificación entre «Alemania» y «nazismo». Dada esta identificación, oponerse al nazismo hubiese supuesto oponerse a la patria, cosa fuera del alcance del «hombre común», que nada teme más que el «aislamiento» y la «exclusión de algún grupo social mayor». Fromm concluye, «el miedo al aislamiento y la relativa debilidad de los principios morales contribuye a que todo partido puede ganarse la adhesión de una gran parte de la población, una vez logrado para sí el poder del estado».

Pero los que realmente acogieron con entusiasmo a Hitler, fueron las capas inferiores de la clase media, compuesta por pequeños comerciantes, artesanos y empleados. ¿Por qué influyó en

⁶³ Los *Studies in prejudice* siguen también, en líneas generales, el mismo método: relación entre ideología y estructura psíquica. Al mismo tiempo, consideración del condicionamiento socioeconómico. El tema es también el fascismo totalitario, aunque concretado en la actitud antisemita. No obstante, entre estas investigaciones y la obra de Fromm hay una gran diferencia: la flexibilidad metodológica, el esfuerzo por no caer en los estereotipos y, sobre todo, la fuerte orientación empírica. Hay que observar, sin embargo, que también adolecen de sus defectos metodológicos. Así, sobre todo, a Adorno se le ha criticado por no distinguir bien entre «autoritarismo caracterológico» y «autoritarismo convencional»: cf. Fromm - Maccoby, 1970, 23-30.

⁶⁴ Cf. 14 1971 [1941], 247-281.

ellos de un modo tan profundo la ideología nazi? Por la estructura de su carácter social. «Este era distinto del de la clase obrera, de las capas superiores, de la burguesía, de la nobleza anterior a 1914», además ciertos rasgos son característicos de esa clase a lo largo de toda la historia: «su amor al fuerte, su odio al débil, su mezquindad, su hostilidad, su avaricia...». Sin embargo, aunque el carácter social de la baja clase media se remonta a épocas muy lejanas, los acontecimientos subsiguientes a la guerra de 1914 «intensificaron aquellos mismos rasgos que eran susceptibles de recibir la más profunda atracción de la ideología nazi: su anhelo de sumisión y su apetito de poder». Antes de la primera guerra mundial, a pesar de su incipiente decadencia, la baja clase media gozaba de cierta estabilidad y seguridad psicológicas. A ello contribuían su posición económica y la solidez de la autoridad monárquica, religiosa, moral y familiar. Pero con el período post-bélico se produjo un gran cambio en su situación. En primer lugar, porque las crisis económicas de 1923 y 1929 castigaron especialmente a dicha clase. Y, en segundo lugar, por la inseguridad psicológica derivada de la caída de la monarquía, de la derrota de la guerra, del desprestigio social provocado en gran parte por el prestigio creciente del obrero y, finalmente, del declive de la moralidad y, en concreto, del orden familiar patriarcal. Esta creciente frustración social fue proyectada en la nación y el destino de la propia clase fue identificado con la derrota nacional bélica y política (tratado de Versalles). De ahí, precisamente, la utilización propagandística de ambos símbolos por el nacionalsocialismo. Al «antiguo sentimiento —propio de la clase media— de impotencia, de angustia y aislamiento del todo social, y la destructividad que resultaba de esta situación», hay que añadir el resentimiento de los campesinos contra sus acreedores urbanos y el desaliento mencionado de los obreros. Resumiendo, «la gran mayoría de la población cayó presa del sentimiento de insignificancia individual y de impotencia que hemos descrito como típico del capitalismo en general». Sin estas condiciones psicológicas —«no causas»— el nazismo no hubiese podido desarrollarse.

Aquí surge una cuestión: ¿cómo se concilia la afirmación de que el substrato psicológico del nazismo se hallaba en la baja clase media con aquella, tan frecuentemente sostenida, según la cual el nazismo era una nueva versión de los intereses del capitalismo monopolista e imperialista alemán? ⁶⁵. La respuesta no es difícil.

⁶⁵ En general la escuela de Frankfurt insiste en la influencia del capitalismo monopolista y no competitivo en el surgimiento del fascismo: cf. Therborn, 1972, 37 s.



Tras la guerra, la clase media, sobre todo la baja clase media, se sintió amenazada por el capitalismo monopolista y, angustiada y llena de pánico, cayó presa «de un apasionado anhelo de sumisión y, al mismo tiempo, de dominación con respecto a los débiles». Estos sentimientos fueron aprovechados por los mismos capitalistas para erigir un régimen a favor de sus propios intereses. Así Hitler «resultó un instrumento tan eficiente porque combinaba las características del pequeño burgués, resentido y lleno de odios —con el que podía identificarse emocional y socialmente la baja clase media— con las del oportunista, dispuesto a servir los intereses de los grandes industriales y de los *junkers*». De este modo, Fromm pone fin a la primera parte de su análisis. En ella ha puesto de manifiesto el efecto psicológico de unos cambios socio-económicos, la declinación de la clase media y el surgimiento del poder del capitalismo monopolista; asimismo, se ha visto que una ideología política ha aumentado y sistematizado tales efectos, haciendo que las energías psíquicas ejercieran una acción opuesta a la de los intereses económicos de la clase correspondiente. El nazismo aprovechó las energías psíquicas de la clase media baja poniéndolas al servicio de unos intereses contrarios a ellas.

La segunda parte va a consistir en demostrar que la personalidad, la ideología y el sistema político de Hitler expresaron al máximo la estructura del carácter autoritario, es decir, la de aquellos sectores que le apoyaron. Pero antes de seguir adelante, detengámonos, no sin cierta actitud crítica, en exponer brevemente la noción de carácter autoritario⁶⁶. Fromm comienza por situarlo en un marco de referencia freudiano, el sadomasoquismo. La experiencia psicoanalítica ha demostrado sobradamente la existencia de un tipo de carácter que podemos llamar sadomasoquista y que Fromm describe fenomenológicamente. Los rasgos masoquistas pueden describirse así: sentimientos de inferioridad, impotencia, insignificancia individual y dependencia. Fromm insiste, sobre todo, en la tendencia a depender de poderes exteriores y a someterse a ellos. En casos extremos aparecen también impulsos a autocastigarse e infligirse sufrimientos. Los rasgos sádicos pueden reducirse a tres fundamentales, siempre más o menos entrelazados entre sí: la tendencia a someterse a los otros, a explotarlos o a hacerlos sufrir. Estos rasgos sádicos, aunque normalmente más ocultos y racionalizados, suelen darse siempre junto con los masoquistas. Esta

⁶⁶ Fromm desarrolla este concepto en 14 1971 [1941], 177-216; a estas páginas nos remitimos. Antes lo había hecho ya en 1936: cf. Bibliografía general.

vinculación —dirá Fromm— puede comprenderse si se tiene en cuenta la dependencia que masoquista y sádico —ambos por igual— tienen de su objeto. Ambos lo necesitan: uno para someterse y otro para someterse a él. Para nuestros propósitos podemos prescindir ahora de la explicación etiológica que hace Fromm del sadismo y del masoquismo. Esto supuesto, no tenemos nada que objetar contra la descripción frommiana como mero marco de referencia. Pero nuestra actitud se torna más crítica con las consideraciones que hace Fromm a partir de aquí. Según él, un carácter sadomasoquista sería el de una personalidad dominada por tales rasgos. Esto no implica que tal persona sea «neurótica». Así, la baja clase media alemana tiene típicamente un carácter sadomasoquista y, sin embargo, no es «neurótica»⁶⁷. En este punto Fromm, con un simple pretexto terminológico, da subrepticamente un salto lógico de largo alcance: para evitar la connotación «neurótica» del término sadomasoquismo, decide servirse en adelante de la expresión «carácter autoritario» cuando se refiera al sadomasoquista normal. Esta opción está doblemente justificada. Veamos sus motivos.

Detengámonos en la primera razón: la actitud peculiar y permanente de la persona sadomasoquista hacia la autoridad y el poder. Según Fromm esta actitud consiste en: a) dejarse fascinar por el poder sólo porque es poder, b) sentir desprecio por el débil y el indefenso y cuanto más débil más desprecio, c) encontrar felicidad en el sometimiento a condiciones que limiten la libertad, por ejemplo, al destino, al pasado, a cualquier fuerza exterior. ¡Un cuadro realmente lúgubre para quien haya sido una persona «normal» de la baja clase media alemana de los años treinta! En cualquier caso, lo importante es que Fromm no aporta prueba alguna de que las personas con el carácter sadomasoquista arriba descrito, tengan siempre esta actitud concreta ante la autoridad, ni de que el carácter —si es que existe como tal— que impulsa a tomar tales actitudes sea el de aquellas personas con carácter sadomasoquista. No es que la referencia al sadomasoquismo carezca de todo sentido. Se trata de un modelo caracterológico teóricamente estructurado que Fromm conocía y del que podría haberse valido para elaborar un tipo caracterológico hipotético, si los datos logrados por la exploración de las actitudes, opiniones y comportamiento, en general, de la población nazi le hubiera recomendado elegir tal mo-

⁶⁷ Prescindimos en este contexto de las consideraciones pasajeras que hace Fromm sobre la referencia sociológica de los conceptos «normal» y «neurótico».



delo, cosa por lo demás no improbable. Elegir este camino hubiese supuesto una trayectoria larga y difícil, sembrada de pruebas experimentales y de números. Hubiese exigido, por ejemplo, correlacionar dicho tipo caracterológico hipotético —o cualquier otro— con las actitudes de la población nazi hacia los «débiles» o «indefensos», pero en este caso, concretamente, es decir, ante la minoría semita y otras minorías raciales y políticas. A continuación se hubiera tenido que hacer lo mismo con sus actitudes hacia el «poder» concreto con que se las tuvieron que haber, es decir, con el poder político y económico. Caso de darse tal correlación positiva, se hubiese tenido que verificar, finalmente, la existencia real de aquel carácter hipotético trazado a partir del modelo psicoanalítico. Un camino similar fue el que siguió Adorno en sus investigaciones empíricas sobre la personalidad autoritaria. Fromm podría haber seguido éste u otro cualquiera. Esto es lo de menos. Lo importante es constatar que la realidad empírica tiene sus derechos y que éstos exigen ser reconocidos a no ser que uno prefiera refugiarse en el terreno de la abstracción y de la generalidad.

Fromm formula así su segunda razón para llamar autoritario al sadomasoquista normal; «el sistema fascista se llamó a sí mismo autoritario a causa de la función dominante de la autoridad en su estructura social y política. De este modo, con la expresión *carácter autoritario* destacamos que nos estamos refiriendo a la estructura de la personalidad que constituyó la base humana del fascismo». Una proposición terminante, pero que Fromm no prueba ni aquí ni en ningún otro sitio. Parece verosímil suponer que el comportamiento de gran parte de la población alemana, que siguió a Hitler, respondía de alguna manera a las actitudes implicadas en el carácter autoritario, por muy estereotipada y lúgubre que sea la imagen frommiana del mismo. Pero, de ahí no se concluye de ninguna manera que tal población poseyese una estructura de carácter autoritario y, menos, que tal estructura se remontase a épocas lejanas. Al valorar la teoría del carácter social expusimos ya nuestro temor de que no se distinguiese con precisión suficiente entre conducta y carácter. Nuestros temores eran fundados. Fromm valora excesivamente el carácter de la baja clase media alemana y minusvalora, en consecuencia, la posibilidad de los líderes políticos de despertar y poner en marcha mecanismos irracionales, que aunque asentados en el inconsciente, no por eso son caracterológicos. Es un gran mérito de Fromm postular la consideración de los fenómenos psicológicos en el análisis histórico, así como el ubicarlos en su contexto socioeconómico e ideológico. Fromm ve bien que la aceptación histórica de ciertas ideologías

en abierta contradicción con los intereses racionales de las gentes no puede explicarse más que a través de la acción de factores inconscientes. Ve, asimismo, que una situación socioeconómica concreta puede movilizar de tal manera el psiquismo humano, que éste sea presa fácil de las tretas de las ideologías totalitarias. Ahora bien, una cosa es que una situación histórica concreta, en toda su complejidad socioeconómica y política, repercuta sobre el psiquismo colectivo de tal modo que éste sea presa fácil de una ideología totalitaria y autoritaria, y otra muy distinta que dicho psiquismo esté estructurado por un carácter social autoritario. Naturalmente, no se puede excluir la posibilidad de que ciertos caracteres sociales sean más propensos a ser presa de tales ideologías en momentos históricos concretos, pero la historia demuestra suficientemente que, dadas unas circunstancias históricas concretas, las ideologías totalitarias pueden encontrar acogida en todas partes y en todos caracteres. Por otra parte, hay una «psicología de las masas» que ha puesto de manifiesto la existencia de unos mecanismos inconscientes universales que van más allá de cualquier estructura caracterológica y en los cuales se basa siempre la acción de los líderes totalitarios. Fromm encontraría una respuesta a estas objeciones. Recurriría a algo que es para él como un *deus ex machina*: el inconsciente. A esto parece apuntar cuanto dice que el carácter social de la baja clase media era así desde siempre, sólo que su autoritarismo se había mantenido en una calma inconsciente hasta la llegada de unas condiciones objetivas —las posteriores a la primera guerra mundial— que lo habían movilizado e intensificado. Lo paradójico es que esta actitud supone una infravaloración de las circunstancias socioeconómicas, psicológicas e ideológicas concretas e históricas. Fromm dice recurrir al carácter social a fin de investigar la interdependencia entre ellas, pero al supervalorar de este modo el carácter social, aquéllas quedan oscurecidas. Convertido el medio en fin, los fines se convierten en marionetas del medio.

Veamos ahora el análisis frommiano del carácter autoritario de Hitler y en general de la ideología nazi⁶⁸. Fromm basa su análisis en *Mein Kampf*, con el apoyo adicional de tres o cuatro citas de Goebbels y una de Ley. No hay que insistir en que tales fuentes son a todas luces insuficientes para los propósitos establecidos. Fromm procede partiendo de la existencia —no sólo de la hipótesis— de un carácter autoritario, al que define como presencia simultánea de tendencias sádicas y masoquistas, concretadas en los

⁶⁸ A partir de aquí volvemos de nuevo a 14 1971 [1941], 247-281.



siguientes rasgos: anhelo sádico del poder, odio al débil, deseos de disolución del propio yo en un poder omnipotente. Definido así, Fromm se limita a buscar «múltiples expresiones» de dicho carácter en la obra autobiográfica hitleriana. Con una definición tan abstracta y sin preocupaciones por ver si en Hitler hay otras manifestaciones caracterológicas incompatibles con dicho carácter, no le resulta difícil a Fromm encontrar lo que busca. Aparte de estas debilidades metodológicas, ya de por sí muy graves, el gran fallo de Fromm es que confunde tretas propagandísticas del nazismo con carácter autoritario. Con otras palabras, Fromm parte de la hipótesis de que entre propaganda ideológica y psiquismo de sus receptores ha de haber alguna correspondencia. Lo cual está muy bien. Pero otra cosa es que esa propaganda corresponda al carácter de los líderes totalitarios y al de sus oyentes. Tal correspondencia no se excluye, pero hay que probarla por otros caminos. ¿Es que el psiquismo del líder, como líder, y de su *Gefolgschaft*, como *Gefolgschaft*, no puede ser también fruto de las circunstancias más que de su carácter? Cuando se leen estas páginas de Fromm es difícil quitarse de encima la impresión de que su carácter autoritario sea una construcción hecha a partir únicamente de los esquemas ideológicos de la propaganda nazi. Algo así como si el carácter autoritario fuese el simple negativo psicológico de dicha propaganda. Todo ello contribuye, sin duda, a que el cuadro del fenómeno nazi, que nos ofrece Fromm, esté imbuido de un esquematismo mecánico más propio de un rompecabezas, con las piezas ya colocadas, que de un fenómeno histórico. En el análisis de Fromm todas las piezas, las económicas, las políticas, las psicológicas, las ideológicas, todas ellas, se corresponden con tanta perfección y armonía, que ésta resulta difícil de entender si no es como una «armonía preestablecida», por quien sabe ya de antemano cómo se han de colocar.

¿Qué conclusiones podemos sacar de esta primera aplicación de la teoría del carácter social? Hemos de comenzar diciendo que en su aplicación el esquema analítico de Fromm tiene algo de fascinante: se tienen en cuenta la pluralidad de niveles, éstos son bien distinguidos, las relaciones entre ellos certeramente establecidas, en una palabra, su reconocimiento se hace sin detrimento de su confluencia, expresión de la unidad misma de lo real. En este sentido, la fecundidad científica de la teoría queda perfectamente corroborada. Sin embargo, ¿puede afirmarse que el carácter social sea únicamente un instrumento del que Fromm se sirva a fin de llegar a un conocimiento de la realidad histórica? Ante todo, hay que afirmar que las palabras y el proceder mismo

de Fromm testimonian en este caso, al menos, que el conocimiento científico no es ajeno a sus propósitos. Pero, ¿es su único propósito o, incluso, el principal? A esto hemos de decir que la rigidez, inflexibilidad y absolutez con que aplica la noción de carácter social revelan que éste obedece a unos propósitos que van más allá del simple acceso a los hechos. Más aún, que estos propósitos no están dispuestos a reconocer el derecho del dato, si este derecho supone su propia corrección. Con otras palabras, en el análisis frommiano del nazismo el carácter social se erige como una hipótesis absoluta, absolutez que es incompatible con la actitud auténticamente científica. Somos conscientes del alcance de nuestras afirmaciones y de la contradicción epistemológica que puede implicar el pretender, por una parte, un conocimiento científico de la realidad histórica y, por otra, el no reconocer al dato como criterio de verdad, si no absoluto, al menos a ese mismo nivel. Sin embargo, el modo como Fromm aplica aquí su teoría nos hace suponer esta dualidad de propósitos. Si tal dualidad fuese corroborada por un análisis ulterior nos veríamos obligados a preguntarnos por la auténtica actitud epistemológica de Fromm, actitud que, al parecer, tolera sin sentirse incómoda, lo que a nosotros se nos antoja tan ambiguo como contradictorio.

Antes de proseguir con nuestro análisis es obligado hacernos de nuevo presente la idea de Reich sobre el fascismo, no ajena a otros teóricos socialistas de entonces. Según Reich, el fascismo no es un fenómeno histórico accidental posibilitado por la estructura caracterológica alemana; se trata más bien de la expresión de un mal caracterológico que achaca a la humanidad desde hace siglos. Esta idea que subyace a toda la obra de Fromm, es elaborada por éste con la ayuda de unos conocimientos históricos, sociológicos, religiosos e histórico-filosóficos muy superiores a los de aquél. A estos conocimientos hay que añadir igualmente el desarrollo posterior de su concepción psicológica. En cuanto aquellos conocimientos, conviene decir que son comprendidos a través de unos esquemas iniciales de cuño más bien frankfurtiano. Nos referimos a lo que Therborn llama «humanismo metafísico» e «historicismo humanista»⁶⁹. Se trata, en concreto, de la inserción de Horkheimer en la tradición filosófica humanista, hasta la misma filosofía griega, y en la historicista-hegeliana, tan típicamente alemana, pero a partir de una visión abstracta del capitalismo como negación del hombre a lo largo de la historia. No obstante, hemos de decir que a pesar de la importancia de esta mediación

⁶⁹ Cf. Therborn, 1972.



frankfurtiana como marco histórico de referencia para comprender a Fromm, su influjo no hay que desorbitarlo. El «humanismo metafísico» y el «historicismo humanista» de Horkheimer no son para Fromm más que lo que acabamos de decir, simples esquemas iniciales, meros puntos de partida, que luego Fromm desarrollará siguiendo unos cauces y dándoles un sentido y unos contenidos muy lejanos de la llamada «teoría crítica». En este sentido, Fromm se comporta con la escuela de Frankfurt igual que con el resto de sus «fuentes»: selectivamente, identificándose muy extrínsecamente con ellas, tomando los conceptos que le interesan, pero nada más⁷⁰. Por esto, Fromm es completamente consecuente consigo mismo cuando se resiste a ser adscrito a cualquier grupo o «escuela». Es consecuente, porque aunque se valga de cualquier idea que se encuentre a su paso, jamás se identifica con nadie ni con nada más que consigo mismo. Aunque el eclecticismo de Fromm nos obligue a tener continuamente presente la perspectiva histórica, el hecho es que Fromm se encuentra siempre tan lejano de cualquier escuela o grupo como su «naturaleza humana» de la historia.

Estas consideraciones nos dan pie para que prosigamos. El fenómeno nazi —según Fromm— es una verdadera lección para la humanidad. No ha hecho más que desvelar el verdadero sentido del capitalismo, que desde sus orígenes no ha hecho otra cosa que ir minando la seguridad del individuo, preparando así

⁷⁰ Estamos firmemente convencidos de que carece de sentido y de que está abocado al fracaso cualquier intento dirigido a encontrar una relación más honda y profunda entre Fromm y Horkheimer, y a *fortiori* entre Fromm y cualquier otro miembro de la escuela de Frankfurt. Creemos que no hay nada más allá de lo que venimos señalando a lo largo de nuestras páginas, que si insisten en el pasado frankfurtiano de Fromm es en parte por el silencio que normalmente se ha cernido sobre él. Sin embargo, a pesar de este pasado, una simple lectura de cualquier obra significativa, de la época que sea, de Horkheimer y de Fromm revela desde el primer momento la lejanía de sus contenidos. De ahí, que no nos tenga que extrañar en absoluto el que Fromm jamás se identifique a sí mismo como «miembro» o «ex-miembro» de la escuela, del mismo modo que Horkheimer nunca considere a Fromm más allá que como un simple «ex-colaborador». En el ámbito de las ideas, el influjo de Horkheimer sobre Fromm, aunque indudable, ha sido muy extrínseco y sumamente superficial, amplio «cuantitativamente», pero muy poco profundo «cualitativamente». Recurriendo a la imagen, yo diría que si tuviésemos ante nosotros una síntesis de las principales ideas de los dos, lo único que encontraríamos en común sería algunos de los títulos de los capítulos, pero cuando nos pusiésemos a leer esos mismos capítulos encontraríamos que los contenidos, los conceptos y el lenguaje pertenecen a dos autores totalmente diversos. Son esos «títulos» los que vamos mencionando a lo largo de nuestro trabajo.

el terreno para las modernas ideologías totalitarias. A fin de comprender este proceso, Fromm comienza por enmarcarlo en su propia interpretación de la historia y del hombre⁷¹. A caballo de un Marx y un Hegel muy elementalmente entendidos y según un esquema muy abstracto, en el que la «idea» se ha «humanizado», la historia es, para Fromm, un proceso de creciente individuación y libertad. Así, la historia humana comienza con la liberación *de* la determinación instintiva, de la naturaleza. Pero este proceso, que es largo y paulatino, está cargado de dificultades porque la liberación de la naturaleza es a costa de la pérdida de la seguridad y el arraigo. Esta ambigüedad va a estar presente en todo el proceso de crecimiento de la libertad humana. Sin embargo, lo grave es que el desarrollo de la humanidad no ha sido armónico, de modo que a la conquista de la *libertad* no le ha correspondido la conquista de las condiciones socioeconómicas y políticas requeridas para la realización de la *libertad para*. Esto ha hecho de la libertad una carga insostenible, de la que el individuo trata de liberarse, aunque sea recurriendo a regímenes autoritarios que le priven de la libertad conquistada. Sobre este trasfondo, de cuyo análisis crítico prescindimos ahora, y sin mediación alguna, Fromm salta a la edad moderna, la era del capitalismo, y emite su sentencia sobre ella: la historia europea desde fines de la edad media es un relato de la emergencia plena del individuo, sin embargo la liberación de todos los vínculos sociales, políticos, religiosos, etc., no ha ido acompañada de la creación de unas posibilidades adecuadas para la realización positiva de la libertad y de la individualidad. De ahí, la huida pánica de la libertad y la adquisición de nuevas cadenas. A partir de aquí, Fromm decide proceder más concretamente.

Iniciaremos nuestro estudio sobre el significado de la libertad para el hombre moderno, con un análisis de la escena cultural europea durante la baja edad media y el comienzo de la edad moderna. En este período la base económica de la sociedad occidental sufrió cambios radicales que se vieron acompañados por transformaciones igualmente radicales en la estructura de la personalidad humana. Se desarrolló entonces un nuevo concepto de libertad que halló sus más significativas expresiones ideológicas en nuevas doctrinas religiosas: las de la reforma. Cualquier estudio de la libertad en la sociedad moderna debe iniciarse con aquel período en el cual fueron colocados los cimientos de la moderna cultura...⁷²

⁷¹ Cf. Fromm, 14 1971 [1941], 27-66.

⁷² *Ibid.*, 64.



Aquí los propósitos son formulados más precisa y, también, más modestamente. ¿Se mantendrá Fromm fiel a ellos?

Según Fromm, «la imagen de la edad media ha sido deformada de dos maneras distintas»⁷³. Por una parte, los racionalistas la han rebajado al oscurantismo; por otra, los críticos del capitalismo la han idealizado exageradamente. Fromm emite un juicio salomónico y sin fundamento alguno traza su propia imagen. Esta imagen pretende identificarse con las dos anteriores, pero en realidad sólo lo hace de un modo abstracto y formal: la edad media tiene aspectos positivos y negativos. Fromm se encargará de determinar cuáles son estos aspectos concretos. Así es su imagen: el hombre medieval carecía de «libertad individual» en el sentido moderno, «de individualidad en su sentido moderno de elección ilimitada», es decir, era un «individuo encadenado (pero) no autoritariamente»; por otra parte, aquel hombre medieval no se sentía «solo ni aislado», tenía «seguridad y pertenencia», libertad para expresar su yo en el trabajo y en la vida emocional, «no tenía conciencia del yo individual y del mundo como entidades separadas». Sin embargo, esta imagen salomónica sólo lo es en apariencia. No hemos de olvidar que para Fromm el origen psicológico de todos los males es la «soledad», el «aislamiento»; por esto, el hombre medieval, aunque careciese de individualidad, era feliz a su manera. Fromm traza, pues, la imagen idealizada de la edad media que acostumbra a trazar algunos críticos del capitalismo. Así lo confirma el mismo análisis frommiano de la teología medieval⁷⁴. Esta, en oposición a la teología de la reforma, insiste en la tendencia del hombre hacia el bien, en su libertad para desear lo bueno, en la utilidad de los esfuerzos humanos para la salvación. Lo que no nos dice Fromm es para qué insiste la teología medieval en la libertad humana y en las posibilidades humanas de la salvación. ¿Para que el hombre se conforme con el amargo destino que le tocó vivir en aquella época en la que la muerte, el hambre y el dolor le acechaban por doquier? ¿para que proyecte su libertad hacia el más allá? Y sobre todo ¿cómo se explica el papel de la religión en la edad media sin un hombre que experimentase, del modo que fuese, que su esencia y su existencia eran distintas *re o ratione*, sin un hombre que sintiese en sí una soledad, un aislamiento, una no pertenencia a este mundo? Claro, que para poder hablar con Fromm de estas cosas, antes tendríamos que hacer como en aquellas tesis de su añorada es-

⁷³ Sobre la imagen frommiana de la edad media, cf. *ibid.*, 67-71.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, 98-104.

colástica: definir los conceptos. ¿Dónde define Fromm su libertad de y su libertad para? ¿basta con enumerar algunos de los vínculos (instintivos, religiosos, políticos, etc.) que ataban a la libertad antes de que emergiese el individuo? ¿es suficiente con decir que la libertad es para realizarse? ¿y qué significa que el hombre medieval carecía de libertad individual, en el sentido moderno? Lo mismo podemos decir de los conceptos correlativos. ¿Qué es la soledad tantas veces nombrada? ¿y el aislamiento? ¿y la seguridad o la pertenencia? Fromm en ningún momento quiere cerciorarse de que estamos tratando con unos conceptos análogos, de los que uno se puede valer a niveles muy distintos: psicológico, religioso, social, existencial, etc. ¿Cuál es esa libertad que el hombre medieval tenía para expresarla en el trabajo y en la vida emocional? ¿y cuál esa falta de conciencia de la separación entre el yo y el mundo? ¿por qué habla de «ausencia», de «falta», de «presencia», etc., y no distingue más matizadamente los distintos niveles en que se puede hablar de estos conceptos?

No obstante, la falta de rigor y precisión no puede llegar a ocultarnos que Fromm valora la edad media desde una concepción utópica de la libertad, para la cual resulta intolerable la conciencia actual del poder de la sociedad. Sin embargo, el que hoy hayamos adquirido un conocimiento y una conciencia del poder condicionante y opresor de la sociedad no nos autoriza a hablar de la edad media como si en ella hubiese habido más «libertad para» o mayor equilibrio entre ambas libertades. ¿Acaso no sabe Fromm que si en algún momento histórico se hubiese alcanzado aquel pretendido equilibrio hubiésemos dejado de existir históricamente? ¿acaso la libertad humana no ha sido siempre una libertad situada y una libertad situada no es por definición una libertad «desequilibrada»?

Pero estos problemas no le preocupan excesivamente a Fromm. Naturalmente, quiere ofrecer una imagen plausible de la edad media, pero siempre a condición de que esta imagen le prepare el camino al capitalismo tal como él mismo lo concibe. Por esto, Fromm no duda en insistir en la seguridad y pertenencia del hombre medieval, contrapunto de su «ausencia de libertad». Como «antítesis» de la edad media y encajando con la perfección de una máquina, el capitalismo va a provocar el desequilibrio temido: abrir las compuertas de la soledad y el aislamiento por haber abierto las de la individualidad y la «libertad de» sin preocuparse por crear las condiciones de su realización.

Fromm se detiene brevemente en el renacimiento italiano⁷⁵

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 71-78.



por cuanto sus historiadores han arrojado alguna luz sobre «la emergencia del hombre de la existencia preindividualista» hacia la existencia «como entidad separada». Sin embargo el interés de Fromm es otro:

Pero no obstante el hecho de que las ideas renacentistas no dejaron de tener influencia sobre el ulterior desarrollo del pensamiento europeo, su estructura económica y su espíritu no han de hallarse en la cultura italiana de la baja edad media, sino en la situación económica y social de la Europa central y occidental y en las doctrinas de Lutero y Calvino⁷⁶.

De este modo, Fromm simplifica las cosas y hace que el capitalismo no incida en las clases altas —¿qué explicación caracterológica daría Fromm del fascismo italiano?...— de la cultura renacentista, sino en las que luego serían el apoyo de Hitler, pues «la reforma, por otra parte, fue esencialmente una religión de las clases urbanas medias, bajas y de los campesinos».

(En consecuencia), nuestra atención se enfocará sobre el problema de cómo la liberación de los vínculos individuales afectó la estructura del carácter de la clase media urbana; trataremos de mostrar de qué modo el protestantismo y el calvinismo, si bien expresaron un nuevo sentimiento de libertad, constituyeron a su vez una forma de evasión de sus responsabilidades⁷⁷.

El método del que se va a valer Fromm es la teoría del carácter social⁷⁸. Su estudio, pues, de la reforma es una nueva aplicación de la misma. En primer lugar, Fromm describe la situación socioeconómica de la Europa central de los siglos xv y xvi, cosa que hace fundamentalmente en términos de ruptura del sistema corporativo-gremial que regulaba el trabajo y el comercio de la edad media. El análisis, además de somero, adolece de graves defectos. Así, por ejemplo, presenta los cambios socioeconómicos como si éstos alcanzasen a todos los niveles de la sociedad en un breve espacio de tiempo; según Fromm «la relativa estabilidad de la posición de los artesanos y de los mercaderes, que era característica de la ciudad medieval, fue debilitándose paulatinamente durante la baja edad media, hasta que se derrumbó por completo durante el siglo xvi». Ante esto, cabe preguntarse ¿có-

⁷⁶ *Ibid.*, 78.

⁷⁷ *Ibid.*, 79.

⁷⁸ Para lo que sigue, cf. *ibid.*, 79-135.

mo es posible que Riesman haya encontrado todavía hoy hombres dirigidos tradicionalmente? Fromm sugiere, naturalmente, que el capital fue el responsable de la ruptura medieval, lo cual resulta a todas luces excesivo. En este punto, Fromm se mueve en un terreno sembrado de ambigüedades. Por una parte, habla de esta época como si en ella sólo se hubiesen puesto las «raíces» de lo que más tarde llegaría a ser el «capitalismo moderno». Pero, por otra, los esquemas históricos y psicológicos de Fromm introducen continuamente el «capital» o el «capitalismo» como fuerza que actúa ya plenamente sobre la sociedad y el carácter social desde los siglos xv y xvi. Consecuentemente, la imagen frommiana de aquella época resulta forzada, rígida y poco histórica. Así olvida, por ejemplo, que de capitalismo industrial no se puede hablar, propiamente, hasta el siglo xviii, y que previamente hay que hacerlo del llamado capitalismo comercial o mercantil⁷⁹; olvida, asimismo, que a la hora de explicar el surgimiento del capitalismo hay que tener en cuenta los descubrimientos científicos y técnicos, que de la caída de las corporaciones medievales y del logro de las libertades políticas, sociales y religiosas no se puede hablar hasta la revolución francesa, etc.

¿Cómo fue moldeado el carácter social por el «derrumbamiento del sistema medieval y feudal» y por el «naciente capitalismo»? A la hora de describir el nuevo carácter social, Fromm no se queda en las superficies. El efecto psicológico —permanente, es decir, caracterológico— común a todas las clases fue doble: por una parte, privación de la seguridad y de la pertenencia, es decir, soledad y aislamiento; por otra, posibilidad de actuar y pensar con independencia y libertad, autodisponibilidad. Con otras palabras, «libertad de», pero no «libertad para». Además de estos rasgos caracterológicos comunes, ambas libertades adquieren un significado distinto según las clases. Vayamos con la aristocracia, tanto con la de sangre como con la «nueva», surgida del capital. Según Fromm, esta aristocracia adquirió sentimientos de iniciativa individual, valoró más los aspectos positivos de la libertad, de la dignidad humana, «aunque a veces mostró también escepticismo y desesperanza». Pero lo importante es que la cultura de esta clase, cuya expresión máxima es la cultura renacentista, insiste en un «nuevo espíritu de dignidad humana». Sin negar que existan unos fundamentos objetivos e históricos que justifiquen tal valoración, ¿no es ésta sorprendente en un autor que tanto insiste en el análisis sociológico de las ideologías y en el análisis psico-

⁷⁹ Cf. Braudel, 1967.



lógico de los conceptos? Por otra parte, ante esta valoración ¿no nos hemos de preguntar por los criterios según los cuales valora Fromm el capitalismo? ¿desde dónde lo hace? ¿es Fromm coherente consigo mismo? En definitiva, ¿qué es el capitalismo para Fromm? ¿una forma concreta e histórica de producción y distribución? ¿una esencia abstracta sin mediación humana?

A continuación, Fromm se detiene en las clases inferiores. El cuadro no es menos optimista. Los pobres de las ciudades y, sobre todo, los campesinos se vieron movidos por unos impulsos hasta entonces desconocidos hacia la libertad. «No se interesaban por sutilezas dogmáticas, sino en los principios bíblicos fundamentales: fraternidad y justicia». Al parecer Fromm tiene presente la «guerra de los campesinos» de los tiempos de Lutero, para desde ella pasar a la generalización, que ciertamente no es menos sorprendente que su valoración de la aristocracia. Por esto, las cuestiones que se nos ocurren son las mismas que acabamos de formular. Pero, además, ¿qué significa concretamente ser «impulsado», movido por deseos de libertad y por «ardiente esperanza de poner fin a la creciente opresión económica y personal»? ¿dónde está la operatividad fáctica de esos impulsos? ¿a qué nivel de la personalidad se encuentran? ¿y en qué niveles se manifiestan? ¿y si se puede hablar de una originalidad de los mismos dónde se encuentra ésta y cómo es luego mediado por otros deseos?

«Pero nuestro interés principal se ha dirigido» a la clase media. El naciente capitalismo, aun cuando contribuyera también a acrecentar su independencia e iniciativa, constituía una gran amenaza. ¿Por qué?

El miembro de la clase media todavía no estaba en condiciones de ganar mucho poder y seguridad por medio de la nueva libertad. La libertad trajo el aislamiento y la insignificancia personales antes que la fuerza y la confianza. Además estaba animado por un vehemente resentimiento en contra del lujo y del poder de las clases ricas...

No es necesario que prosigamos. Podemos decir, simplemente, que aquella clase media tenía el mismo carácter social que posibilitó la existencia de Hitler. Llegados a este punto, creemos que no es necesario abundar en la carencia de fundamento histórico, de rigor científico, así como en el aspecto de construcción mecánica que ofrece el relato de Fromm. Después de todo lo que llevamos dicho y escrito resultaría superfluo. Sin embargo, pensamos que éste es el momento adecuado para hacer unas consideraciones detalladas sobre unos conceptos que son el eje psicológico de la

exposición frommiana. Nos referimos al concepto «soledad» y sus similares, «aislamiento», «insignificancia», «angustia», ausencia de «pertenencia», etc. Como hemos de volver a encontrarnos con ellos, nos limitaremos ahora a hacer unas precisiones conceptuales que consideramos de gran importancia.

Existe una soledad, un aislamiento, o como lo queramos llamar, que es inherente a la existencia humana como tal y que surge de las condiciones fácticas en que ésta se realiza. Esta soledad radical, «existencial», puede ser descrita con categorías muy diversas: filosófico-esenciales, filosófico-existenciales, psicológicas, religiosas, poéticas, etc. Así resulta que esta misma experiencia fundamental es expresada en términos de «distinción de esencia y existencia», de ser abocado a la muerte, de amenaza del ello, de necesidad de sentido y de gracia, de oscuro caminar en la noche de la vida, etc. En definitiva, esta soledad procede del desfondamiento último de la vida misma, de su incompleción radical. Este desfondamiento es vivido siempre culturalmente y la cultura misma tiene como una de sus funciones principales el proporcionar sentidos que hagan tolerable dicho desfondamiento o soledad. Una cultura que en su acontecer histórico no fuese capaz de cumplir esta función dejaría de existir. Precisamente, el criterio último de validez de los valores culturales y lo que dictamina su permanencia en la historia es su capacidad intrínseca para dar una respuesta histórica a ese desfondamiento, que, a su vez, es también mediado históricamente. Ahora bien, aunque el hombre vive normalmente reconciliado con un «sentido», esta reconciliación nunca es perfecta y ofrece unas fisuras desde las que siempre es posible la experiencia de esa soledad. Hay personas, a las que por diversas circunstancias es más accesible esa experiencia. Pero hay también épocas históricas en las que estas fisuras se abren y en las que la experiencia de esa soledad es mayor y, en alguna manera, colectiva. Parece que las épocas de cambio, en las que los valores culturales son cuestionados continuamente, son épocas especialmente propicias para la vivencia colectiva de esta soledad. El renacimiento fue, sin duda, una de estas épocas y, en consecuencia, sus hombres se pusieron en marcha colectiva hacia la búsqueda de un nuevo sentido que cerrara aquel desfondamiento, de un nuevo superyó que diera paz a un yo amenazado por un ello sin cauces. Sin duda, esto lo señala bien Fromm, así como también sitúa correctamente los cambios religiosos en este contexto, aunque él se fije únicamente en la reforma olvidándose del movimiento de la contrarreforma y de otros aspectos ideológicos, culturales y filosóficos, no menos importantes. Pero aquí con-



viene tener presente algo que Fromm no parece advertir. Esa soledad existencial, cuando individual o colectivamente adquiere una densidad psicológica suficiente como para ser objeto de experiencia, puede ser vivenciada de dos formas fundamentales. Puede, en primer lugar, ser vivenciada de una forma controlada y racional. Entonces, se constituye en motivo que impulsa a la búsqueda de nuevas soluciones individuales o colectivas, que cierren soportablemente aquellas fisuras. Así, al comienzo de la edad moderna el hombre occidental se vio movido hacia la creación de nuevas formas culturales que dieran sentido adecuado a las nuevas circunstancias históricas de su existencia. Encontradas estas formas, siempre históricas y, por tanto, sin cerrar por completo aquellas fisuras, el hombre occidental pudo vivir de nuevo soportablemente.

Pero aquella soledad puede también ser vivenciada incontrolada, irracional y neuróticamente. El tránsito entre ambas formas es, naturalmente, gradual y en él pueden concurrir innumerables circunstancias tanto individuales como colectivas. Parece que pueden darse circunstancias históricas concretas que creen eventualmente unas condiciones propicias para esta soledad irracional. Aunque también parece razonable pensar que tales circunstancias no pueden prolongarse indefinidamente so pena de llevar a la cultura correspondiente a un punto muerto.

Tras estas consideraciones podremos comprender mejor el modo de proceder de Fromm. Este parte de la inestabilidad psicológica de los siglos xv y xvi y procede como si la soledad, que acompañaba a aquella inestabilidad, fuese irracional por el hecho de ser soledad. No distingue, pues, entre los tres niveles de «soledad», ni tiene presente que la reforma, junto con otros movimientos ideológicos, contribuyó a que aquella vivencia de soledad —que ciertamente en algunos casos pudo ser irracional— pudiese ser apaciguada. Ahora bien, como este apaciguamiento nunca puede significar la erradicación completa de la soledad existencial, Fromm puede hablar cuando se le antoja de «soledad», dándole a este concepto la significación que él quiera. Incluso puede hablar del capitalismo como creador de la soledad existencial del hombre moderno, por el simple hecho de que los siglos xv y xvi fuesen los siglos del «naciente capitalismo» y fueran siglos de inestabilidad psicológica. Por otra parte, esta confusión de niveles da cierta apariencia de coherencia lógica a la interpretación frommiana, pues siempre que encuentra en la sociedad moderna actitudes neuróticas puede encontrar también «capitalismo» y «soledad». Y si ésta es un producto del capitalismo,

nada de extraño que aquellas actitudes neuróticas o irracionales sean igualmente un producto del capitalismo, puesto que Fromm siempre podrá encontrar una «soledad» como substrato de toda neurosis, ya que, en definitiva, el «fundamento ontológico» de las mismas puede decirse con razón que es la soledad existencial. Pero lo que Fromm parece no tener en cuenta es, que al probar esto, prueba demasiado y, por tanto, no prueba nada. Porque ¿qué fenómeno auténticamente humano no se funda en dicha soledad?

El tercer momento del método frommiano es el estudio de las ideologías y, en concreto, del luteranismo y del calvinismo. Este análisis psicológico de las doctrinas religiosas o políticas tiene, como es sabido, dos aspectos estrechamente ligados entre sí. Supone, primero, la comprensión del carácter de su creador, del «líder, para continuar con el estudio de la estructura caracterológica del grupo social al que se dirigen sus doctrinas. Sin embargo, «en nuestro estudio del significado psicológico de las doctrinas del protestantismo y del calvinismo no se tratará de las personalidades de Calvino y Lutero, sino de la situación psicológica de las clases sociales hacia las cuales se dirigían sus ideas. Quiero tan sólo mencionar, antes de comenzar nuestra discusión de la teoría luterana, que Lutero, como persona, era un representante típico del 'carácter autoritario' que será descrito después». Así, pues, Fromm nos recuerda de paso y una vez más que el carácter autoritario se encontraba ya en la baja clase media alemana de los tiempos de Lutero. Por lo demás, sería injusto no reconocer que Fromm parte aquí también de unos hechos cuya validez histórica parece indudable, aunque luego éstos sean interpretados dentro de unos esquemas ideológicos extraños a la realidad histórica. Respecto a Lutero podemos decir lo que el mismo Erikson en su *Young man Luther* (1962), desde unos presupuestos similares a los de Fromm, ha puesto de relieve y que tantos otros han corroborado, a saber, que Lutero reflejó fielmente en su personalidad, en su historia, en algunas circunstancias familiares incluso, la situación crítica de su época. Pero, ¿cómo interpreta Fromm esa correspondencia? Según Fromm, «las nuevas religiones no pertenecían a una rica clase elevada sino a la clase media urbana, a los pobres de las ciudades y a los campesinos», lo cual, aunque tenga su núcleo de verdad, así formulado es más discutible, pues Fromm parece olvidar que, precisamente en lo que concierne a esas clases, muchas personas llegaron a tener esas nuevas religiones sin tener conciencia alguna de ello y por simple imposición de sus «príncipes». En cualquier caso,



esas religiones ni fueron sólo de esas clases medias y bajas, ni llegaron auténticamente a serlo hasta transcurridas muchas generaciones.

Por medio de una reducción extremadamente simplificadora y simplista y gracias a una ambigüedad y abstracción que ya conocemos, Fromm sostiene que las ideas de Lutero van a ser la expresión de los dos sentimientos fundamentales del carácter social de aquellas gentes: el de independencia y libertad, por una parte, y el de aislamiento e impotencia, por otra. ¿No podría Fromm concretar más y mejor la expresión histórica y caracterológica de tales «sentimientos», verdaderos constitutivos de la existencia humana como tal? Pero Fromm prefiere seguir adelante y, aunque reconozca que Lutero y Calvino son «una de las fuentes del desarrollo de la libertad política y espiritual de la sociedad moderna», va a prescindir por razones que podríamos llamar metodológicas de este aspecto, pues «este libro tiene sobre todo por objeto estudiar la libertad como peligro y como carga, por eso el análisis que se expone a continuación es intencionalmente parcial, pues subraya aquel lado de las doctrinas de Calvino y Lutero que constituyen las raíces del aspecto negativo de la libertad». Es decir, Fromm conoce la tradición hegeliana que atribuye al cristianismo y especialmente a la reforma un papel fundamental en la evolución, al menos teórica, del concepto de persona. Sin embargo, a pesar de que pretende ofrecernos la imagen de la libertad en la sociedad moderna, Fromm cree poder prescindir de este aspecto tan fundamental de la libertad con una simple nota precisiva. ¿Acaso no será que Fromm tiene una concepción de la libertad —la «libertad para»— bajo cuya luz cualquier libertad histórica queda negativamente palidecida?, es decir, ¿no será que una libertad que se autocomprende como síntesis de libertad y necesidad, como realización plena de todas posibilidades humanas sólo puede captar la libertad histórica como una realidad negativa, incompleta, impotente, etc.? Y si esto fuera así, ¿no tendría Fromm que valorar necesariamente de un modo únicamente negativo cualquier doctrina de la libertad que pretendiese presentarla como una realidad ambigua, que implica «peligros» y «cargas»?

Según la síntesis frommiana de la teología luterana, Lutero, al acentuar la maldad innata del hombre, expresó perfectamente el aislamiento de sus contemporáneos. Es verdad que la fe es la salvación definitiva del hombre, pero el hecho es que éste nunca podrá superar la maldad durante su vida. En consecuencia, la fe dio sentido y seguridad, acallando así la duda de aquel momento histórico, pero a un precio muy caro. Pues acalló la duda

y otorgó seguridad haciendo más profundo el sentimiento de soledad, de impotencia y de insignificancia del hombre. En este sentido, la respuesta de Lutero fue una respuesta «aparente», pues aquella duda no era «racional», sino «irracional» y, por tanto, no podía desaparecer más que integrando al individuo en un «mundo con sentido», cosa que Lutero no hizo pues el sentido no puede basarse en un «poder exterior», Dios. La solución nos la va a dar el mismo Fromm.

La duda irracional no ha desaparecido y no puede desaparecer hasta que el hombre no progrese desde la libertad negativa a la positiva. Las soluciones modernas (éxito, ciencia, sumisión a un líder, etc.) sólo pueden eliminar la conciencia de la duda. La duda misma no desaparecerá hasta que el hombre no supere su aislamiento y su lugar en el mundo no haya adquirido un sentido en función de las necesidades humanas.

La conclusión frommiana es que Lutero ha expresado religiosamente la impotencia del hombre ante las fuerzas socioeconómicas y al ofrecer la fe, el sometimiento a Dios, como solución, no ha hecho otra cosa que colaborar a la creación del carácter autoritario fascista.

Es indudable que Fromm da pruebas de un buen conocimiento de las fuentes luteranas, sin embargo, no lo es menos que aprovecha con exceso la riqueza de matices de la personalidad y obra de Lutero para insistir únicamente en los que le interesan. Lutero fue una persona atormentada y dividida interiormente, realidad psíquica, cuya obra, cargada de contradicciones y antítesis, refleja perfectamente. Pero, igual que su persona es una en su división interna, del mismo modo su obra teológica es una y como tal hay que leerla. Esto concierne especialmente al aspecto central de su teología: la incapacidad del hombre para salvarse y la necesidad de la fe. Al llegar aquí hemos de decir, por otra parte, que Fromm cita muy abstractamente cuando menciona la insistencia de Lutero en la maldad y en la insignificancia humana. Fromm no indica que estos conceptos tienen en Lutero un significado estrictamente teológico y no ético o psicológico. La maldad del hombre es maldad en cuanto incapacidad para salvarse y sus obras no valen en cuanto no valen para su salvación, puesto que ésta consiste en la divinización, cosa que no está al alcance del hombre sino únicamente en las manos de Dios. Naturalmente, no carece de importancia el motivo psicológico de esta idea teológica y parece cierto que este motivo hay que buscarlo en la experien-



cia psicológica del mismo Lutero, experiencia que sin duda iba más allá de una maldad o insignificancia estrictamente teológica. Pero esto no significa —como parece concluir Fromm— que los «receptores» de aquella idea teológica tengan la misma estructura psicológica que Lutero. Precisamente la radicalidad de aquel desfondamiento, que es base y fundamento del llamado sentimiento religioso, confiere a éste la posibilidad de ser vivenciado desde las más diversas estructuras psicológicas. Es también esa radicalidad lo que por otra parte hace que lo religioso acceda a la conciencia a través de la mediación de las más diversas motivaciones psicológicas. Esta mediación, desde luego, no hay que olvidarla porque es la condición de posibilidad de la ambigüedad del fenómeno religioso, así como de las posibles relaciones entre carácter y religión. Estas relaciones, pues, no las negamos sino que, por el contrario, las consideramos posibles. Sostenemos, sin embargo, que nunca pueden establecerse a priori y que, más que en ningún otro ámbito psicológico, hay que fundarlas en datos empíricos muy rigurosos.

Si volvemos de nuevo a la teología de Lutero, nos encontramos con que los principales representantes actuales de la teología protestante sostienen que, según Lutero, nunca se puede hablar aisladamente de la maldad del hombre. Lutero sería un «dialéctico de la fe», ya que para él el hombre no puede hablar de su maldad más que desde la fe, es decir, desde la experiencia de su «salvación» o, lo que es lo mismo, desde su maldad, pero en cuanto ya abolida y superada. Esto cuestiona radicalmente la imagen intencionadamente unilateral que Fromm traza de Lutero. No se pueden presentar aisladamente las «raíces del aspecto negativo de la libertad» de la doctrina de Lutero sin que la verdad misma de estos mismos aspectos quede tergiversada y falseada.

Otra cosa que Fromm no tiene en cuenta es que Lutero introduce una gran separación entre los ámbitos religioso y privado, por una parte, y social y público, por otra, con otras palabras, entre el «orden» de la creación y el de la redención. Esta actitud se refleja en el hecho de que su teología sea de un cariz tan individualista y personalista, mientras que los aspectos socioeconómicos de su ética sean auténticamente medievales (desprecio del trabajo manual, condena del interés y del comercio, etc.). Esto nos ha de hacer muy precavidos a la hora de emitir juicios sobre la relación entre carácter y religión luterana. ¿Acaso no es posible que los hombres actuemos con distintas estructuras caracterológicas según el ámbito de la vida en que nos movemos? Esta precaución, tan deseada en el terreno religioso, es la que no nos

muestra Fromm. Así, éste sostiene, sin ninguna fundamentación empírica, que el luteranismo ha favorecido al carácter autoritario, pero ¿no se podría sostener del mismo modo, precisamente, todo lo contrario? ¿la actitud hacia el fascismo de un Barth, un Bonhoeffer, un Käsemann no testimonian que la confesión de que «Jesucristo es el único Señor» puede ser también un buen dique contra el autoritarismo y el totalitarismo? Es cierto que no todos los teólogos protestantes mostraron esta misma actitud, pero ¿no prueba esto que las implicaciones psicológicas de la fe son muy ambiguas o, al menos, complejas? ¿cómo explica Fromm el arraigo de Hitler en la «católica» Baviera? ¿y el fascismo italiano o de otros «países católicos»? Por otra parte, ¿no han sido países de tradición protestante los que más han contribuido a la llegada de las democracias? Finalmente, veamos lo que escribe Fougeyrollas:

Se ha observado con frecuencia que las personas educadas dentro de la religión católica se convertían con mayor frecuencia en rebeldes antirreligiosos, o incluso en ateos, que los individuos procedentes de las filas del protestantismo. Esta diferencia puede comprenderse a partir de la formación del superyó en uno y otro caso... De manera que el superyó católico es a la vez más autoritario y menos integrado, luego más frágil, mientras que el superyó protestante es a la vez menos autoritario y más integrado, luego más consistente y resistente. Por estas razones es más fácil escapar al superyó católico que al superyó protestante ⁸⁰.

Nuestra intención no es identificarnos completamente con Fougeyrollas, pero sí creemos que su testimonio corrobora nuestra opinión, al menos, cuando sostenemos que Fromm saca unas conclusiones precipitadas sobre el efecto psicológico del protestantismo. Las investigaciones empíricas sobre las relaciones entre psicología y religión apenas existen, cosa debida en gran parte a la dificultad que implica definir en qué consiste que una persona concreta pertenezca a una determinada religión. De todos modos, algunas que se han hecho no acusan en absoluto una correlación significativa entre pertenencia religiosa y fenómenos neuróticos ⁸¹. Fromm, por su marcado interés por lo religioso y por su praxis psicoanalítica, podría quizá habernos aportado algunos datos más concretos sobre estas relaciones. Sin embargo, su actitud ya la

⁸⁰ Fougeyrollas, 1971, 293-294.

⁸¹ Cf. Burger, 1964.



conocemos. Y tampoco en este caso ha de extrañarnos. Fromm no necesita de tales investigaciones porque sabe bien, que ni la fe luterana ni ninguna otra fe en Dios puede ser «genuina» y «racional». Pero, esto Fromm no lo deduce del análisis de la irracionalidad e inautenticidad immanentes al comportamiento religiosamente motivado, sino que es postulado en nombre de la irracionalidad de cualquier fe, que se base en el «sometimiento» a un «poder exterior». No le vamos a discutir a Fromm que cualquier educación o ideología autoritaria —como también la más liberal— pueda valerse y de hecho se haya valido de pasajes de Lutero y de la misma Biblia. Ya hemos indicado, y al hacerlo pensábamos en ello, que el fenómeno religioso se presta por su radicalidad y ambigüedad a toda clase de manipulaciones. Pero mucho nos tememos que no sea esto lo que más le preocupe a Fromm, el cual no sitúa, en cualquier caso, su discurso a este nivel. Más bien, lo que Fromm hace es establecer que toda ideología o religión que no defienda positivamente la absoluta y plena autonomía del hombre es irracional *ex definitione* y que la «soledad radical» será «irracional» mientras las «necesidades humanas» no sean totalmente satisfechas por y desde el hombre mismo. Fromm no nos dice, sin embargo, si esto es posible intrahistóricamente. Más aún, ¿cuál es el sentido de la historia, de la autotranscendencia humana en un mundo que no conozca esa soledad «irracional»? ¿cae Fromm en la cuenta de que sus postulados desposeen a la historia de su racionalidad immanente? No queremos entrar aquí en todas las implicaciones antropológicas y éticas de este postulado frommiano; Fromm las ha de elaborar más en otros escritos y tendremos ocasión de encontrarnos con ellas. Sin embargo, para nuestros objetivos actuales es necesario que hagamos algunas reflexiones. Fromm postula que recibir el sentido desde fuera es idéntico a sometimiento, que vivir humanamente es vivir autónomamente. Pero ¿assume este postulado la realidad humana tal como es? ¿puede vivir el hombre sin alguna clase de heteronomía a ese nivel de sentido? ¿puede vivir el hombre desde un sentido que se lo haya creado desde cero? ¿no es el hombre siempre y a todo nivel *actio* y *passio*, libertad y destino, autonomía y heteronomía? Posiblemente, Fromm nos concedería que las cosas son fácticamente tal y como nosotros decimos que son. Pero a Fromm no le importa cómo y qué sean las cosas, sino cómo y qué deberían ser. Más aún, para Fromm lo que no es como debería ser —y nada es como debería ser— es «irracional». De este modo, Fromm sitúa la racionalidad fuera de la realidad histórica y, por tanto, en definitiva, saca el ser de

dicha realidad. Armado con estos postulados, ¿puede importarle a Fromm que su imagen de la historia coincida o no con lo que llamamos realidad? ¿no es, más bien, la exigencia-misma de racionalidad la que postula que esa realidad sea corregida para que la verdad histórica adquiera rango de verdad lógica? ¿y qué decir de nuestro ya casi olvidado carácter social? Si Fromm basa su análisis histórico en este concepto, ¿puede extrañarnos que en él converjan todos estos presupuestos epistemológicos? Pero antes de seguir por este camino expongamos, ya muy brevemente, lo que Fromm nos dice sobre Calvino. Decimos brevemente porque, según Fromm, la teología de Calvino desempeñó en los países anglosajones la misma función que la de Lutero en Alemania. Fromm, no obstante, señala dos diferencias significativas entre Lutero y Calvino. La primera es la teoría calvinista de la predestinación. Según Fromm, esta doctrina no hace más que acentuar aún más la impotencia individual. La segunda diferencia es la exaltación de la vida virtuosa y del esfuerzo moral como signos de predestinación. En este punto Fromm sigue a Max Weber⁸², si bien insiste especialmente en sus consecuencias deshumanizadoras: el trabajo deja así de ser expresión de uno mismo y se convierte en una actividad compulsiva y en una evasión de angustia.

Acabado el análisis psicológico de la doctrina de Calvino, Fromm pasa a la época actual y expone «de qué modo el desarrollo ulterior de la sociedad capitalista incidió sobre la personalidad en aquella misma dirección que se había podido observar durante el período de la reforma»⁸³. Todo el capítulo está orientado a probar la tesis conocida: el moderno sistema industrial ha moldeado «por entero la personalidad humana» y ha acentuado «las contradicciones que hemos tratado en el capítulo anterior: desarrolló al individuo —y lo hizo más desamparado—; aumentó la libertad y creó nuevas especies de dependencia». Ya no podemos hablar, propiamente, de una aplicación del carácter social, pero algunas de las ideas que Fromm expone aquí nos ayudarán a comprender plenamente el sentido de nuestra valoración crítica de Fromm.

El problema de Fromm es que el hombre moderno ha comba-

⁸² Cf. 2 1964 [1930]. Fromm silencia en absoluto las críticas —no siempre justificadas— que desde un principio se le hicieron a Weber. Llama la atención, sobre todo, cómo silencia Fromm el papel que pudieron jugar los judíos y los teólogos católicos en el surgimiento del capitalismo, papel que, precisamente, destaca Sombart (1923) —polemizando con Weber—, a quien Fromm cita frecuentemente desde sus primeros escritos.

⁸³ Sobre lo que sigue, cf. 14 1971 [1941], 136-170.



tido contra las viejas formas de autoridad, pensando erróneamente que su eliminación era sinónimo de libertad. No ha visto que las restricciones exteriores han sido sustituidas por otras interiores que siguen obstaculizando la realización de la personalidad. Fascinados por la libertad adquirida a expensas de poderes exteriores a nosotros, nos hemos cegado a los obstáculos interiores que impiden el ejercicio de nuestra libertad. Por esto, «debemos lograr un nuevo tipo de libertad capaz de permitirnos la realización plena de nuestro propio yo individual, de tener fe en él y en la vida». Esto no significa, según Fromm, que el moderno sistema industrial —el capitalismo— no haya hecho una aportación enorme al desarrollo «activo, crítico y responsable» de la personalidad humana y de su libertad. Sin embargo, este capitalismo «también produjo una consecuencia inversa al hacer al individuo más solo y aislado, y al inspirarle un sentimiento de insignificancia e impotencia». La expresión máxima de este efecto negativo del capitalismo es que el hombre ha dejado de ser centro, fin y dueño del sistema para convertirse en esclavo y medio del capital y de las actividades materiales. La consecuencia psicológica ha sido la creación de una mentalidad social propensa a la dependencia irracional, a la sumisión a poderes extrahumanos y a la aceptación ciega de las funciones objetivas asignadas por la sociedad. Pero cuando el capitalismo ha mostrado, realmente, su verdadera faz ha sido al llegar a su fase monopolista. Con ella, los aspectos positivos de la libertad apenas se vieron fortificados, mientras que los factores debilitadores del yo aumentaron cada vez más su peso. Esto hizo que los hombres no pudiesen sobrellevar la carga impuesta por la «libertad de» y buscasen cualquier forma de escapar de dicha carga. La conclusión es clara: ¿qué es, finalmente, el nazismo sino una evasión de esa carga de la libertad de? ¿y qué es el conformismo americano sino otra forma de evasión?

Estas ideas las expone Fromm en unas páginas que, aunque salpicadas continuamente por los graves defectos que hemos venido señalando, nos ofrecen la imagen del Fromm humano y humanista, del Fromm «profeta mayor» contemporáneo, que no puede tolerar el poder mutilador que la sociedad capitalista ejerce sobre un hombre que ha sido hecho para «ser como Dios». Estas páginas, como tantas otras de Fromm, nos testimonian que su fe ciega en el hombre no ha consentido ningún tipo de compromiso con la «irracionalidad» calculada y racionalizada del poder capitalista. En este sentido, pocos como Fromm han puesto de relieve las amenazas sutiles y ocultas que se ciernen sobre un hombre que hoy más que nunca se cree dueño y señor de su propio destino.

Esta actitud ética de Fromm no merece más que admiración, al mismo tiempo que nos recuerda de continuo que el «desde donde», desde el que escribe y valora Fromm es el ideal utópico o religioso del profeta. Si todo consistiera en esto, posiblemente nuestras páginas o, al menos, nuestras valoraciones carecerían de sentido, pues hubiesen sido escritas con unas categorías inadecuadas para valorar lo que habría sido escrito en un género literario que se escapa a tales medidas. Pero el problema que Fromm nos plantea es que su «desde donde» invade la realidad con la misma sutileza con que su capitalismo invade el corazón del hombre. Fromm se identifica tanto con lo que el hombre «podría y debería ser» que no deja que el hombre sea como es. Como Aristóteles, Fromm defiende la identidad entre ser, bien y verdad. Pero Fromm no tolera los tonos grises de la historia y busca el bien en los «sueños» de esa misma historia. Con su tesoro vuelve a ella y en nombre de aquella identidad postula que la verdad del ser del hombre es aquella bondad. Pero ¿si le tolerásemos a Fromm estos saltos de juglar podríamos también identificarnos con él cuando sostiene que lo que, en definitiva, interesa es salvar al hombre? ¿Cómo se puede salvar al hombre si no es transformando su existencia real, partiendo de las tonalidades grises de la historia?

¿A qué conclusiones nos ha llevado nuestro análisis de esta primera aplicación de la teoría del carácter social? Podemos afirmar que Fromm aplica inicialmente el carácter social como un instrumento metodológico destinado a facilitar la comprensión de la interacción de los factores socioeconómicos, psicológicos e ideológicos en el fenómeno histórico del nazismo. Pero es claro que un hombre del talante ético de Fromm no podía interesarse únicamente por una comprensión científica estrictamente positiva. Ese talante ético había cuajado, entre tanto, en una serie de actitudes teóricas estrechamente emparentadas con la «teoría crítica», tal como Horkheimer la había ido desarrollando en sus artículos de los años treinta: la concepción filosófica tradicional del hombre como criterio objetivo de verdad y bien; la insuficiencia de los métodos científico-naturales en el ámbito de los hechos sociales y humanos y, por tanto, la corrección de los datos positivos desde una perspectiva filosófico-humanista; el capitalismo como explicación última de la alienación histórica del hombre. Desde esta perspectiva, Fromm nos presenta el nazismo como realización histórica de la alienación humana que el capitalismo ha introducido en la historia. Fromm lo hace con la convicción de «que el psicólogo debe ofrecer lo que es capaz de dar para contribuir sin demora a la comprensión de la crisis actual», para de este modo llegar a



la «victoria sobre las fuerzas totalitarias mismas»⁸⁴. En principio, no podemos decir otra cosa sino que estamos totalmente de acuerdo con esta actitud científico-crítica de Fromm y con su rechazo abierto del método científico-natural, al menos, *en cuanto* supone que el hombre como sujeto, y no sólo objeto, de las ciencias sociales puede valorarse y transformarse. Estamos igualmente identificados con él cuando postula que el dato positivo, como tal, es insuficiente como clave explicativa de la historia y del hombre. Pero empezamos a distanciarnos de Fromm cuando actúa como si el dato fuese también innecesario, como si la verdad y el bien hacia los que tiende el dato fuesen extrínsecos al mismo dato y como si el humanismo ético y filosófico, por ser más que el dato, estuviesen en contra de él. Así, la concepción frommiana del nazismo como expresión de la «alienación capitalista» es algo más, mucho más, que una hipótesis explicativa, que una idea conductora. En manos de Fromm, el capitalismo no es una forma concreta e histórica de producción que impone unas condiciones sociales alienantes a los hombres históricos y reales; para Fromm el capitalismo es una esencia fija e inamovible ante la cual tienen que ceder los hechos históricos y por la cual son explicados todos los males del hombre. La fe de Fromm en la maldad del capitalismo es tal que no duda en valerse del medio que sea para que la imagen de la realidad acabe por ser coherente con dicha fe. De ahí, la fijeza e inflexibilidad que hemos encontrado al analizar la aplicación del carácter social al nazismo. Y es que el carácter social no era únicamente una noción científica al servicio de la explicación del nazismo, era al mismo tiempo el instrumento ideológico que Fromm proporciona a la «esencia capitalista» para que lleve a los hombres a la entrega de su libertad. Con todo, quizá por la proximidad de los hechos históricos, este aspecto ideológico no aparezca entonces con toda claridad, de modo que la descripción frommiana del nazismo conserva bastante verosimilitud histórica, a pesar de los graves defectos.

Sin embargo, cuando Fromm se remonta a los orígenes de la historia de la libertad humana, que es al mismo tiempo la de su alienación, este aspecto ideológico del carácter social, ya sin el freno que supone la proximidad histórica de los hechos, se patentiza con toda evidencia. Con la misma fuerza que irrumpe la inquietud ética de Fromm así como su inmovible fe en el hombre y su bondad, aparecen también las debilidades epistemológicas de su sistema, debilidades que se reflejan, precisamente y tal co-

⁸⁴ Cf. *ibid.*, Prefacio.

mo era de esperar, en su noción central: el carácter social. Es cierto que Fromm «pretende» ofrecernos un estudio de la estructura caracterológica del hombre nuevo, que surge con la caída de la edad media. En este sentido, el carácter social posee, sin duda, una cierta intencionalidad histórica. Pero no es menos cierto que tal intencionalidad es meramente nominal y aparente; ni siquiera frustrada o fallida. A lo más, podríamos decir que los hechos socio-económicos, psicológicos e ideológicos, como tales hechos, convergen en el carácter social sólo de un modo inicial, algo así como si tales hechos fueran un pretexto del que Fromm se sirve para trazar su abstracta teoría del hombre, de la historia y del capitalismo. De este modo, la teoría del carácter social, aunque aparentemente científica, adquiere entonces el rango de una teoría estrictamente ideológica, carente de todo valor teórico. Parece como si el fenómeno histórico del nazismo le hubiese revelado a Fromm la verdad de la historia humana y que, así como el carácter social había sido el instrumento útil y fecundo que le había abierto la comprensión de esa verdad, también éste iba a ser ahora el instrumento del que se iba a servir para desarrollar esa misma verdad. La comprensión del nazismo y su interpretación histórico-filosófica habrían sido como la expresión y corroboración —a distintos niveles—, de algo que Fromm creía desde siempre: que los males de la humanidad no proceden del hombre, sino de algo que está fuera de él. Este algo, según Fromm, será el capitalismo. En esta nueva perspectiva, que es la que realmente le interesa a Fromm, el carácter social será precisamente el aspecto subjetivo-psicológico de este mal. ¿Evolucionará Fromm? ¿hacia dónde?

2.3.2. De la «conformidad automática» a la «alienación»

La llegada a América le proporcionó a Fromm el terreno abonado para ampliar su crítica social a las llamadas «democracias libres» de la sociedad occidental capitalista⁸⁵. Para Fromm el fascismo y las democracias libres son hijos del mismo capitalismo, el cual, fiel a sí mismo, ha fomentado también en éstas los mismos sentimientos de soledad y de angustia. La única diferencia radica en que los «demócratas» se evaden de estos sentimientos con otros mecanismos que los fascistas. Así, del mismo modo que la clase media alemana se liberó de la carga de su libertad por medio del carácter autoritario, la sociedad americana se vale de una «conformidad compulsiva, por la cual el individuo aislado se transforma en autómatas, pierde su yo, y, sin embargo, al mismo tiempo

⁸⁵ Esta ampliación tiene lugar en *ibid.*, 223-246, 282-321.



se concibe conscientemente como libre y sujeto tan sólo a su propia determinación»⁸⁶. Según Fromm, el «autómata americano» vive únicamente la ilusión de la individualidad y de la libertad porque, aunque haya conseguido liberarse de los vínculos exteriores, su espontaneidad creativa está realmente en manos de otros poderes y vínculos interiorizados, que le lanzan a adaptarse a lo que los demás esperan de él. En realidad, el autómata conformista se entrega a ellos porque es la única posibilidad que tiene de evadirse de su «soledad e impotencia». Pero, esta evasión es sólo aparente y, sobre todo, tiene un precio muy caro, pues su consecuencia es la pérdida de la identidad del propio yo. También en este caso la sensibilidad ética de Fromm captó rápidamente la dirección en que se debería buscar la causa principal de muchos males que aquejan a la sociedad moderna. Por esto, la ausencia de fundamentación objetiva y empírica rigurosamente explicitada, no es motivo para que silenciamos que las principales ideas contenidas aquí han sido corroboradas y confirmadas posteriormente por numerosas investigaciones sociológicas y psicológicas. Nos referimos, por ejemplo, a la existencia de nuevas y más sutiles formas de opresión o mantenimiento del poder en las sociedades contemporáneas, a la crisis de identidad como síndrome neurótico contemporáneo y, finalmente, a la existencia de un tipo de personalidad ya no dirigida por un superyó rígido y riguroso, sino por las expectativas de los demás.

No obstante, a pesar de la fecundidad de estas ideas frommianas, no estimamos que sea conveniente detenerse en el análisis crítico del carácter autómata, puesto que nos conduciría a unas conclusiones similares a las que nos ha conducido el análisis del carácter autoritario. Por otra parte, la conformidad automática es solamente un punto de partida, desarrollado posteriormente por medio de la orientación o carácter «mercantilista»⁸⁷ y que desemboca, final y definitivamente, en el carácter social de la «sociedad del siglo xx». Es aquí donde nos queremos detener a fin de seguir hallando la luz que ilumine el sentido del carácter social.

Fromm escribe su *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* en 1955. La obra es de auténticas pretensiones y de impacto garantizado. Su finalidad es investigar si la sociedad americana del siglo actual es sana, es decir, si produce unos individuos sanos. De este modo sabremos también si las sociedades capitalistas contemporáneas, en general, los producen, pues la estructura actual de

la sociedad americana es la causa ejemplar de todas las restantes sociedades capitalistas. El esquema metodológico de la obra es sencillo y simple. Tras una gran apertura teórica, que analizaremos a su tiempo, Fromm establece la imagen del «hombre sano», de la «salud mental», y sienta que el hombre, como tal, es impulsado por su propia dinámica interior a realizarse según dicha imagen. Esto significa para Fromm que la realización de la salud mental depende, finalmente, de la sociedad, puesto que el hombre si encuentra las condiciones sociales pertinentes no tiene otra cosa que hacer que dejarse llevar por su propio dinamismo. Todo se reduce, pues, a ver qué tipo de carácter social produce la sociedad americana actual y, luego, compararlo con el del hombre sano, que no es otro que el carácter «productivo». Si ambos coinciden la sociedad es sana, de lo contrario enferma.

¿Cuál es el concepto frommiano del hombre sano, de la salud mental? Su definición ha sido transcrita repetidas veces:

La salud mental se caracteriza por la capacidad de amar y de crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con el clan y el suelo, por un sentimiento basado en el sentimiento de sí mismo como sujeto y agente de las propias capacidades, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, por el desarrollo de la objetividad y de la razón⁸⁸.

Son muchos los que han tomado ya postura ante esta definición y siempre en la misma dirección: apenas dice nada porque Fromm se vale de unos conceptos abstractos cuyo contenido depende de las diversas culturas, más aún, porque esos mismos conceptos son en sí mismos fruto de una determinada cultura. Sin embargo, el hecho es que Fromm tiene ante sus ojos algo bien concreto y determinado cuando formula su definición, aunque esa concreción no sea una concreción fáctica e histórica. De esto, en realidad, Fromm es tan consciente como nosotros. El mismo nos dice que esta concepción «coincide en lo esencial con las normas postuladas por los grandes maestros espirituales de la especie humana», que no son otros que «Akh-en-Aton, Moisés, Confucio, Lao-tsé, Buda, Isaías, Sócrates, Jesús»⁸⁹. El hombre sano de Fromm es, pues, el hombre, que identificado, reconciliado y en paz con Dios, está completa y plenamente identificado, reconciliado y en paz consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Naturalmente, Fromm

⁸⁶ *Ibid.*, 283.

⁸⁷ Cf. 18 1969 [1947], 81-97.

⁸⁸ 24 1971 [1955], 63.

⁸⁹ *Ibid.*, 63-64.



suprimirá la dimensión vertical, pero horizontal y antropológicamente la imagen será la misma: el hombre sano, el «productivo», es el que realiza plenamente todas sus posibilidades, el hombre con una autorrealización sin fisuras, el que «satisface productivamente todas sus necesidades». En definitiva, el hombre sano es el «hombre nuevo», el «hombre escatológico». Lo que Fromm, al parecer, no se plantea es la posibilidad intrahistórica de ese hombre, cosa que, ciertamente, sí plantearon de un modo u otro sus maestros y las tradiciones que surgieron a partir de ellos. La respuesta de éstos es clara, al menos en un punto: ese hombre es irrealizable, desde el hombre histórico y a partir de él solo; sin la «hipótesis» Dios ese hombre es irrealizable en la historia. Más aún, las tradiciones religiosas occidentales —a las que nos ceñimos— que de alguna manera cuentan con la irrupción de la escatología en la historia, con la posibilidad real del hombre nuevo en el hombre viejo, siempre lo hacen desde Dios y en la fe. Por otra parte, dichas tradiciones se las ven y se las desean para conjugar esta convicción religiosa con la dura evidencia de que el hombre histórico, aun si llega a ser «nuevo», siempre sigue siendo «viejo». Sin duda, que Fromm, al formular unas metas tan absolutas y elevadas, no merece más que respeto, más cuando a nuestro alrededor se encuentra tanto conformismo y cómodo relativismo. Sin duda, también, que el inconformismo y elevación moral implícitos en su concepción de la salud mental cuentan entre los motivos fundamentales del entusiasmo que las obras de Fromm despiertan entre aquellos que, como él, huelen que algo está podrido en nuestra sociedad. Pero no es menos cierto —y esto es lo que más nos interesa aquí— que Fromm no va a tener que recurrir a la ayuda de complicadas técnicas de investigación, ni que realizar grandes esfuerzos para poder probar que la sociedad contemporánea exige y crea un carácter social que no es, precisamente, el productivo.

Uno de los méritos de Fromm es el enfoque histórico que da a sus estudios de los problemas contemporáneos. Se trata de una herencia de la tradición historicista alemana común a toda la escuela de Frankfurt y que en Fromm adquiere un relieve especial, sobre todo, por la falta de perspectiva histórica de la tradición psicoanalítica, en la que Fromm se inserta de alguna manera. Así, pues, antes de investigar el carácter social de nuestra sociedad actual, Fromm se detiene en analizar brevemente el capitalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX⁹⁰. En este sentido, *Psicoanálisis de la*

⁹⁰ Cf. *ibid.*, 75-90.

sociedad contemporánea es una continuación de *El miedo a la libertad*, pues el hueco que esta obra dejó entre los tiempos de la reforma y el siglo XX es ocupado ahora por el análisis, algo somero, de los siglos XVII, XVIII y XIX. No obstante, esta continuidad no hay que supervalorarla, ya que, por otra parte, Fromm sitúa los inicios del capitalismo en el siglo XVII en contra de lo que escribió en el año 1941; además, Fromm prescinde ahora del análisis crítico de las ideologías y del de las diversas clases sociales. Es claro que estos cambios corresponden a las modificaciones que pudimos constatar en su teoría del carácter social.

Seremos muy breves al exponer el estudio que hace Fromm de estos primeros siglos del capitalismo, pues, en realidad, no se trata más que de una simple introducción histórica, de un «breve examen» de los rasgos del capitalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX «que difieren del desenvolvimiento de la sociedad y del hombre en el siglo XX». Fromm además de breve es benévolo con los dos primeros siglos. Para él, lo fundamental es que entonces la industria y la técnica eran aún muy rudimentarias y que las ideas humanistas tradicionales seguían siendo un freno potente contra la explotación humana. Pero «en el siglo XIX cambia la actitud tradicionalista del siglo XVIII, primero lentamente, después con gran rapidez». La imagen de Fromm es de una gran fuerza y concentración, y aunque transpira cierto resentimiento anticapitalista, también está imbuida de un tierno sentimiento humanista. Los trazos más destacados son los ya conocidos de la crítica marxista: explotación del trabajador, señorío esclavizante de la ley del mercado, acumulación privada de ganancias como finalidad única del sistema de producción. La principal aportación de Fromm radica en la coloración psicológica que imprime a estos trazos. Para ello se vale principalmente de su noción «orientación acumulativa»⁹¹. Esta vendría a ser la constelación central del carácter social del siglo pasado, a cuyo alrededor habrían cristalizado otros rasgos caracterológicos: «en resumen, podemos, pues, decir que el carácter social del siglo XIX fue esencialmente competidor, acumulativo, explotador, autoritario, agresivo e individualista». Sin embargo, estas características no las encontramos ya en el hombre de nuestro siglo. En gran parte, porque los movimientos reformadores socialistas, y también liberales, han conseguido transformar las estructuras sociales aboliendo la explotación económica y ciertas formas de autoridad irracional. Pero a pesar de estos progresos, ¿el hombre del siglo XX está sano, es realmente feliz?

⁹¹ Cf. 18 1969 [1947], 79-81.



Fromm aborda a continuación los cambios sociales y económicos que han sobrevenido en el capitalismo del siglo xx, que es lo mismo —siempre según Fromm— que decir en la sociedad del siglo xx⁹². Estos cambios pueden resumirse así: gran progreso de la técnica y de la producción industrial, concentración del capital y de la dirección de las grandes empresas, separación de la propiedad y de la dirección, aumento de empleados y burócratas junto con nuevos métodos de trabajo en las fábricas y oficinas, mejoras económicas y políticas de la clase obrera, surgimiento de una clase media nueva y, finalmente, importancia creciente del consumo en masa. Fromm se basa fundamentalmente en una obra clásica americana, *The modern corporation and private property*, escrita por A. A. Berle y G. C. Means en 1940, y puede decirse que a su descripción no le falta nada. Quizá Fromm olvide, únicamente, la creciente intervención estatal a partir de las inflaciones y crisis económicas de los inicios de este siglo. Con la llegada de estos cambios, Fromm supone que ha surgido una sociedad radicalmente nueva y que, por tanto, puede ya preguntarse «¿qué clase de hombres necesita, pues, nuestra sociedad? ¿cuál es el carácter social adecuado al capitalismo del siglo xx?»⁹³. El mismo se da la respuesta:

Necesita hombres que cooperen sin rozamientos en grandes grupos, que deseen consumir cada vez más... Necesita hombres que se sientan libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, a ningún principio, a ninguna conciencia; pero que quieran ser mandados, hacer lo que se espera de ellos y adaptarse sin fricciones al mecanismo social.

La descripción del carácter social es detallada y extensa⁹⁴. En ella no faltan ninguno de los aspectos señalados por los críticos de la sociedad de masas: la ausencia de relaciones interpersonales de Tönnies, la racionalización de Max Weber, la materialización de Lukács, la anomia de Durkheim, la heteronomía de Riesman, la crisis de identidad de Merton, Wheelis y otros, etc. No obstante, la noción de alienación⁹⁴ confiere un sentido unitario a la descripción frommiana.

⁹² Para los cambios socioeconómicos en el siglo xx, cf. 24⁹¹⁹⁷¹ [1955], 90-96.

⁹³ Cf. *ibid.*, 96-175.

⁹⁴ A lo largo de todos sus escritos, Fromm al hablar de «alienación» se refiere a *Entfremdung* (Marx). Las versiones sudamericanas de Fromm traducen por «enajenación». Nos apartaremos de ellas y traduciremos por

Antes de dar la que podríamos llamar definición frommiana de alienación, haremos una síntesis descriptiva de los múltiples aspectos y facetas que confluyen en esta noción. Creemos que éste es el único camino adecuado si queremos comprender su significado amplio y difuso. Fromm comienza por una aproximación al concepto en términos de experiencia subjetiva. El alienado es el que «no se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizá hasta adora». Se trata, pues, de una persona sin contacto auténtico consigo mismo y con los demás. Mejor, es una persona cuyos contactos son meramente cósicos, que no se relaciona «productivamente consigo mismo y con el mundo exterior».

Tras esta aproximación inicial, Fromm menciona el sentido psiquiátrico del concepto y pasa en seguida a decir que en el siglo pasado Hegel y Marx usaron el término con referencia, no a un estado de locura, sino a «una forma menos pronunciada de autoenajenación, que permite a la persona actuar razonablemente en cuestiones prácticas, pero que constituye uno de los defectos más graves socialmente moldeados». E inmediatamente concluye que «en el sistema de Marx llámase alienación al estado del hombre en que», tal como está escrito en *El capital*, «sus propios actos se convierten para él en una fuerza extraña situada sobre él y contra él, en vez de ser gobernada por él». Sin duda, que los que quieran ver en Fromm un intérprete de Marx se encontrarán defraudados con esta simple cita. Pero el hecho es que como

«alienación». En el año 1941, Y. Hypolitte, en el tomo II (p. 49, n. 85) de su traducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, hizo caer en la cuenta de que las *Entäusserung* y *Entfremdung* hegelianas eran traducidas por el mismo término, «alienación». Sin embargo, Hegel utiliza ambos términos con sentidos distintos, aunque próximos. La *Entfremdung* es sólo un tipo de *Entäusserung*: aquella en la que el *Geist* no se reconoce en su «exteriorización». Precisamente este matiz negativo fue el puente para el sentido peyorativo (algo propio de lo que se es desposeído) que tiene en Marx y en la tradición que le sigue. La distinción de Hypolitte prosperó, pero no el modo de hacerla. El propuso traducir *Entäusserung* por «alienación» y *Entfremdung* por «extrañamiento». No todos le han seguido en esto, ya que el uso había acuñado ya, a través de la tradición marxista, «alienación» para *Entfremdung*. Los que traducen *Entfremdung* por «alienación», llaman «exteriorización» a la *Entäusserung*. Lo que no se debe hacer es traducir aquella por «enajenación». En todo caso, es la «*Entäusserung*», en sus sentidos «jurídico» y «clínico», la que admitiría esta traducción. Fromm en sus escritos alemanes habla de *Entfremdung* y en sus escritos ingleses habla de *alienation*.



tal intérprete Fromm da poco más de sí. En lo que concierne a este contexto, esta simple referencia común a Hegel y Marx nos dice, entre otras cosas, que Fromm está lejos de intentar o pretender cualquier tarea de exégesis de la *Entfremdung* en las obras de Hegel o Marx. A Fromm no le preocupa en absoluto, por ejemplo, si Marx aplica alguna vez el concepto en el sentido metafísico de Hegel o si su alienación es siempre una elaboración socioeconómica de la alienación hegeliana; como tampoco le preocupa qué relación precisa pueda existir entre conceptos tales como *Enttäusserung*, *Entfremdung* y *Fetichismus*; ni si Marx se sirve de la *Entfremdung* en niveles distintos de sentido, tales como el de objetivación, sistema de cambio, sistema de producción, etc. Toda esta problemática le es ajena a Fromm, que acude a Marx únicamente en la medida que comparte con él una preocupación humanista y, en este caso concreto, en la medida en que en sus escritos se encuentran pasajes, que, al margen de sus diferencias de matices, hacen referencia a un «algo» de origen socioeconómico que impide la realización productiva del hombre. Por esto, Fromm acude por igual a *El capital*, que a *La ideología alemana*, que a los *Manuscritos*, cosa que hace sin ningún reparo y sin mayores afanes exegéticos, ya que lo único que realmente le preocupa no es la totalidad de cada obra o sus contextos generales, sino la «cita», y la cita que haga mención, de alguna manera al obstáculo que la sociedad representa para la realización plena del hombre⁹⁵. En el desarrollo del carácter alienado Fromm volverá a Marx, pero notemos que siempre se trata de un simple acudir a él o bien para servirse de alguna cita ilustrativa o bien para tomar algún mero esquema descriptivo. Este será el caso cuando siga descriptivamente el esquema del trabajo alienado de los *Manuscritos*: alienación del producto del trabajo, de la actividad del trabajo, de sí mismo, de los demás.

Tras la brevísima mención a Hegel y Marx, Fromm opta por el terreno en el que mejor se desenvuelve, en el religioso y, en

⁹⁵ Es evidente, con todo, que Fromm se identifica incomparablemente más con el Marx «joven», más metafísico y humanista. Pero a Fromm no le interesa Marx por sí mismo, ni tampoco se identifica o deja de identificarse con él por motivos estrictamente científicos. Fromm «coge», literalmente, los conceptos «humanistas» de Marx (esencia humana, alienación, etc.) y sólo en la medida en que son «humanistas», sin preocuparse en absoluto del destino que hayan podido tener en la misma obra de Marx. Esta actitud, es justo reconocerlo, le llevará a poner de relieve algunos aspectos de *El capital*, por ejemplo, que otros han omitido, pero Fromm no se esforzará, sin embargo, en comprenderlos y valorarlos desde Marx mismo. Nos remitimos a la tercera y cuarta parte de nuestro estudio.

concreto, en el del antiguo testamento. Tampoco en este caso se siente movido por afanes exegéticos y hace una interpretación de la «idolatría» en términos «humanistas», interpretación que si bien sirve para enriquecer su contenido psicológico, no responde en absoluto al sentido teológico originario, puesto que la idolatría veterotestamentaria presupone siempre a «Yahvé», de modo que si las «cosas» llegan a ser ídolos es porque no son vistas desde la primacía de Yahvé sobre los hombres y sobre las mismas cosas. El hecho es que Fromm afirma que el concepto de alienación se remonta hasta la idolatría de los profetas del antiguo testamento, pues éstos cuando acusaban a los paganos de idolatría no lo hacían porque adorasen a varios dioses sino porque vertían sus fuerzas vitales en construir ídolos, es decir, «cosas», para después adorarlas, en lugar de considerarlas como resultado del propio esfuerzo productivo.

Por el contrario, el principio del monoteísmo es que el hombre es infinito, que no hay en él cualidad parcial que pueda ser exagerada, hacerse única, en el todo. En la concepción monoteísta, Dios es incognoscible e indefinible; Dios no es una «cosa». Si el hombre fue creado a imagen de Dios, fue creado como portador de cualidades infinitas...

Sin embargo, las mismas religiones monoteístas han retrocedido también a la idolatría. Es el caso del calvinismo y del protestantismo. En realidad, pocas cosas o ámbitos de la vida no han venido a parar hoy a la «idolatría», según Fromm, que en esto como en tantas otras cosas se nos muestra como un maestro en hacer idéntico lo que es análogo. Así, el mismo amor con frecuencia no es más que adoración idólatra sólo que de una persona. Lo mismo ocurre con el jefe político o con el estado o en la sujeción de las personas a sus pasiones irracionales (poder, dinero, etc.). «En este sentido, la persona neurótica es una persona alienada... (Y) la persona psicótica es la persona *absolutamente alienada*». En conclusión, que, igual que al definir la salud mental, Fromm identifica aquí los niveles psicológico, ético y religioso. Pero veamos cuál es la conclusión definitiva de Fromm:

Lo común a todos esos fenómenos .. es el proceso de alienación. El hecho es que el hombre no se siente a sí mismo como portador activo de sus propias capacidades y riquezas, sino como una «cosa» empobrecida que depende de poderes exteriores a él y en los que ha proyectado su sustancia vital.



Un concepto tan vago y tan diluido tiene muchos flancos que atacar. Pero cuando se tiene como punto de mira la aplicación de una teoría pretendidamente científica, lo primero que se le ocurre a uno es que con un concepto así no se puede operar científicamente. No tanto porque sea «subjetivo», ya que en definitiva todo dependería de la introducción de unos controles precisos y verificables, sino por la vaguedad y ambigüedad de cada uno de sus términos. Sin embargo, aquí ocurre algo similar que con la definición de la salud mental. Entonces, lo que a todos se nos antojaba abstracto, resultaba ser algo bien concreto, el hombre productivo. Ahora ocurre lo mismo, sólo que se trata del hombre no productivo. Para comprobarlo no es necesario que recurramos al contexto, del que se seguiría fácilmente; nos lo va a decir expresamente el mismo Fromm unas páginas después: «por cuanto Dios es incognoscible a indefinible, y por cuanto el hombre está hecho a semejanza de Dios, el *hombre* es indefinible, lo que significa que no puede considerársele nunca como una 'cosa'. La lucha entre el monoteísmo y la idolatría es exactamente la lucha entre el modo de vida productivo y el alienado»⁹⁶. Quizá haya un solo punto que deberíamos haber considerado más explícitamente para poder haber visto con toda evidencia la correlación negativa perfecta entre hombre productivo y alienado. Lo mencionaremos sin más porque desarrollarlo nos conduciría a la exposición de la antropología total de Fromm, en la que nos centraremos posteriormente. Se trata de que para Fromm el hombre llega a ser hombre productivo cuando se le permite el pleno desarrollo de su espontaneidad. Tal es la confianza de Fromm en la bondad espontánea del hombre, que la función de la sociedad no debe ser otra que quitar los obstáculos —y obstáculo es todo— que puedan oponerse al desarrollo pleno de dicha espontaneidad. Supuesto este aspecto, que Fromm acentúa más al describir la alienación, la contraposición entre productividad y alienación es total y perfecta. De aquí se siguen varias cosas. En primer lugar, que la definición de alienación es «subjetiva» sólo en apariencia. Porque una vez definida «objetivamente» la salud mental, se presupone que el hombre se «sentirá» portador activo y productivo sólo si es «objetivamente» el hombre productivo. Si alguien dijera —y Fromm sabe y menciona que alguien lo dice— sentirse feliz sin *ser* productivo, Fromm le dirá inmediatamente que se cree feliz, pero que en el «inconsciente» es infeliz. Ni que decir tiene que con tales criterios objetivos carece de sentido empre-

⁹⁶ 24 91971 [1955], 149-150.

der cualquier encuesta o prueba psicológica para conocer el grado de felicidad o alienación del hombre americano. En segundo lugar se sigue que la identificación de niveles psicológico, metafísico, ético, religioso, etc. —tan criticada por sus detractores— que Fromm establece y que aparece continuamente en el desarrollo de la alienación en la sociedad actual, es perfectamente explicable desde sus premisas y plenamente coherente con ellas. La razón es que cuando el hombre es considerado *sub specie aeternitatis* todos estos niveles son uno. El hombre «escatológico», es decir, el hombre que llega a su plenitud total fuera de la historia, es un hombre en cuya plenitud todos los niveles antropológicos distinguibles intrahistóricamente quedan abolidos, superados y asumidos. Al mismo tiempo, desde esa perspectiva de plenitud extrahistórica, cualquier tipo de alienación, psicológica, sociológica, ética, etc., queda reducida a ser simple expresión de la carencia de aquella plenitud. Por esto, Fromm puede unificar todas las alienaciones posibles en su noción de alienación, porque, en definitiva, su perspectiva es extrahistórica, mejor, porque ve al hombre desde una perspectiva de plenitud extrahistórica. De ahí, también, que para Fromm no haya más que dos tipos de hombres, el productivo y el alienado⁹⁷. ¿Es que desde la perspectiva religiosa hay más hombres que el «salvo» y el «pecador»? En tercer lugar, podemos decir que Fromm, al partir de tales presupuestos, no puede contribuir en absoluto a la delimitación científica del concepto alienación. En un momento, en el que alienación ya comenzaba a no decir apenas nada porque se aplicaba a casi todo, Fromm, en lugar de someterla a un tratamiento preciso y determinado, le adjudica unas dimensiones en las que cabe absolutamente todo.

A la luz de estas reflexiones, ¿tiene sentido que intentemos adentrarnos en el desarrollo frommiano con la esperanza de hallar en él unos criterios de elaboración empírica que no encontráramos ni en la exposición de su teoría ni en su primera aplicación?

Nos podríamos detener, ciertamente, en el análisis frommiano

⁹⁷ Recordemos que Reich acabó igualmente por no considerar más que dos clases de caracteres, el genital y el neurótico. También él creyó en la bondad absoluta del hombre y en la maldad absoluta de la sociedad. La diferencia con Fromm radica en que Reich colocó la bondad en la genitalidad (ni siquiera en la sexualidad) y Fromm en la «naturaleza humana». Desde esta perspectiva, no nos puede extrañar que Fromm acabe también por ver en el «carácter» una coraza que impide la realización del hombre pleno.



del hombre alienado. Otros lo han hecho. Nunca iban a encontrar un terreno más fértil para la «cizaña científica», para la falta de pruebas empíricas y fundamentación científica, para las trivialidades anecdóticas y periodísticas, para la predisposición ética, etc. Y como era de esperar, los que han emprendido la tarea se han encontrado con una pingüe cosecha.

(Porque) hasta el lector apresurado encontrará en ella innumerables puntos ciegos, zonas de ignorancia, énfasis injustificado de trivialidades, ejemplos de posturas amplias fundadas en pruebas de endeble solidez, y cosas similares... Todo ello podría hacerse con facilidad, pero poca razón habría en hacerlo. Todo se reduciría a decir que Fromm pinta con brocha gruesa, y eso, a fin de cuentas, no es una conclusión a la que habría que llegar, sino una impresión que se recibe desde un principio⁹⁸.

Para nosotros, no obstante, la razón de que no nos detengamos en ese análisis no radica tanto en la «impresión que se recibe desde un principio», sino en los presupuestos de los que parte Fromm. Si tales presupuestos se aceptan, ya no hay motivo alguno para que Fromm sea criticado en nombre del rigor científico. Es en los presupuestos donde hay que presentar la batalla y ganarla demostrando que con ellos no sólo no se puede llegar a ninguna conclusión científica, sino que carece de sentido pretenderlo.

Hay momentos, sin embargo, en los que el lector crítico debe dejar de lado su «intolerante superyó» y recordar que existen otros valores además del rigor científico y de la coherencia lógica. Este sería, quizá, uno de esos momentos. Y es que a pesar de trivialidades tales como el ejemplo de la «Coca-Cola» y de la «Kodak», de errores antropológicos tales como el postulado de la pura creatividad espontánea y de la conciencia humanista desencarnada y sin rastro alguno de superyó, de inexactitudes históricas como el de un «paraíso pasado» donde los hombres se identificaban con su trabajo y vivían consecuentes con sus creencias religiosas, a pesar de todo esto, pero también a través de ello, el lector de Fromm, al menos el que tampoco acepte el rumbo actual de las cosas, se encuentra identificado y formulado en sus páginas. Al crítico social riguroso se le hará insoportable el estilo apocalíptico de Fromm por muy «marxistizado» y «psicoanalizado» que esté. Pero ese mismo crítico social, igual que el ingenuo y no científico, tendrá que aceptar que Fromm ha calado

⁹⁸ Schaar, 1966, 170-171.

muy hondo en el descontrol psicológico del ansia de consumir, en el anonimato de la autoridad y del poder, en la insignificancia del individuo ante las fuerzas sociales, en la manipulación del ocio, en la insuficiencia y trivialidad de las satisfacciones que ofrece la sociedad actual, en la incapacidad para soportar la no frustración de unos deseos que tampoco se puede decir que sean auténticos, etc.

Creemos que es otro el punto donde el crítico social riguroso disientirá irreconciliablemente con Fromm. Y no le faltará razón. Porque si por algo hay que poner de relieve la alienación, es porque hay que superarla. Y para superarla hay que ir a las causas. La causa, según Fromm, ya la conocemos: el capitalismo. Hasta ahora hemos insistido en el carácter abstracto y ajeno a la historia del capitalismo frommiano. Es hora de que analicemos ya más detenidamente cuál es la concreta abstracción de ese capitalismo, porque indudablemente esa concreción existe. En nuestras primeras páginas decíamos que sin el substrato de los hechos la lucha entre el psicoanálisis y el marxismo se decidiría a favor de la ideología que fuese más fuerte. Entonces la más fuerte era la marxista y ésta fue la que venció. Pero su victoria fue bien pírrica. Los datos acaban por tomarse la revancha cuando no se les tiene en cuenta y esto es también lo que le pasó al «marxismo» de Fromm. El marxismo y, consecuentemente, el capitalismo de Fromm estaban tan vacíos de contenidos concretos como su libido y, por eso, igual que cualquier otra ideología, se prestaban a ser manipulados y manejados por otras más fuertes. Bastaría con que éstas surgiesen. Y, sin duda, surgieron con su llegada a la «antimarxista» América.

El «capitalismo» como todos los conceptos manoseados es un concepto cargado de ambigüedades. Así, el capitalismo es, en primer lugar, una doctrina económica, que implica a su vez, se explicite o no, una cierta filosofía y una cierta ética. En este sentido vendría a ser lo que se suele llamar el «capitalismo liberal». A grandes rasgos, esta doctrina se puede centrar en la acentuación de una libertad individual sin trabas de ninguna clase, lo cual, aunque abstractamente no parezca tener más que consecuencias tan positivas como la promoción de la creatividad, de la iniciativa y de la responsabilidad individuales, en realidad supone el desorden social, la esclavitud de unos por otros, la primacía de la ganancia y de los valores económicos sobre la promoción de las verdaderas necesidades humanas. Precisamente, es esta ambigüedad la que Fromm ha calado con gran profundidad. Desde que A. Smith y D. Ricardo formularon inicialmente las doctrinas li-



berales, éstas han sufrido evidentes cambios y transformaciones. El sentido de todas estas reelaboraciones ha sido, pretendidamente, un sentido humanizador, pero es indudable que a pesar de su humanización este capitalismo sigue concediendo la primacía a los valores señalados. Si volvemos a Fromm, nos encontramos con que parece referirse a este sentido cuando acusa al capitalismo por sus efectos deshumanizantes. Si uno opta contra el capitalismo, por las razones que sean, parece consecuente y hasta necesario que le ataque a este nivel. Pero, ¿es suficiente con atacar únicamente al «espíritu del capitalismo»?

Fromm olvida, al parecer, otro sentido del concepto, que no es menos importante que el anterior, ya que no es otra cosa que la forma concreta en que ese espíritu se configura histórica y socialmente. Nos referimos a las instituciones y estructuras sociales de las que se vale el capitalismo para alcanzar sus valores y propósitos; en concreto, nos referimos a la propiedad privada de los bienes de producción y a la división social o separación entre el trabajador y los medios de producción. No es cuestión de discutir aquí si la propiedad privada es «substancial» o «accidentalmente» capitalista. De hecho, el capitalismo liberal ha tomado forma histórica en esas estructuras jurídico-sociales y ahora nos basta con esto. Naturalmente, no le podemos exigir a Fromm que ataque estas instituciones con su praxis revolucionaria o política. Hasta cierto punto tampoco podemos exigirle que se dedique a desvelar teóricamente las contradicciones internas de las mismas, aunque, ciertamente, al no hacerlo no tengamos más remedio que recordarle que esta postura no es compatible con ningún tipo de marxismo. Pero lo que sí creemos que encierra una grave incoherencia, ya no desde una perspectiva marxista, sino desde cualquier opción anticapitalista, es que se *oculte*, al menos de hecho, este nivel institucional o estructural del capitalismo. ¿Qué otra cosa hace Fromm cuando a la hora de analizar la alienación capitalista y profundizar en sus causas más profundas omite cualquier referencia a las contradicciones inherentes a la forma histórica de aquellas instituciones, centrándose, por el contrario, sólo en aspectos que conciernen no directamente al capitalismo como tal sino a los procesos de industrialización, tecnificación, racionalización, urbanización, etc.?

Resulta, pues, que cuando Fromm trata de profundizar alguna vez en la realidad histórica del capitalismo, se refugia en un tercer sentido del concepto, que es precisamente el que más alejado se encuentra de la crítica marxista como tal. Se trata de un sentido que podríamos llamar «tecnológico» y que hace re-

ferencia al surgimiento histórico del capitalismo liberal. Este surgió históricamente con la aparición de la máquina y la gran industria, y se ha desarrollado posteriormente al mismo tiempo que evolucionan todas las técnicas modernas de producción y aprovechamiento de las nuevas fuentes de energía. De ahí, que con frecuencia se llame capitalismo a todo lo que concierne a las nuevas técnicas de industrialización, producción y organización del trabajo, técnicas que, evidentemente, no están necesariamente vinculadas al capitalismo liberal ni a sus estructuras sociales, como lo demuestra el hecho de que hoy se den en otro tipo de organizaciones sociales. Esto nos lleva a lo que podríamos llamar una segunda variante de este tercer sentido, a la identificación de capitalismo y modernidad, precisamente en cuanto la modernidad supone todos esos aspectos en los que tanto insiste Fromm y que más que «capitalistas» son consecuencia de todo el conjunto de progresos que han creado dicha modernidad. Tales aspectos serían: el carácter «gigantesco» de la empresa actual, la división *técnica —no social—* del trabajo, la burocratización, el dinero como realidad abstracta, etc., aspectos que, por lo demás, son los únicos a los que Fromm atribuye la «alienación moderna».

¿A dónde nos conduce nuestro análisis? A lo que ya podíamos esperar dado el modo como Fromm procede habitualmente. Ahora podemos afirmar sin temor a equivocarnos que cuando Fromm habla de capitalismo lo está haciendo de la sociedad moderna en general, pero atribuyéndole a ésta los males del capitalismo liberal, como si fuera *únicamente* la institucionalización histórica del «espíritu» capitalista. Esta es la concreta abstracción del capitalismo, la «sociedad moderna». Como podemos ver una concreción bien abstracta. Esto significa que el carácter social en esta su segunda y definitiva aplicación no es otra cosa que el aspecto subjetivo del obstáculo que supone la «sociedad moderna» para el dinamismo de la «naturaleza humana», obstáculo que impide la realización «productiva» de dicho dinamismo, es decir, que lo aliena. En resumen, que el carácter social carece también en este caso de todo valor científico y empírico, quedando rebajado a jugar el papel de un simple instrumento ideológico, sin más control que el de un «hombre productivo» que nadie conoce y de una «sociedad» que, como tal, a todos se nos escapa.

¿Cuáles son las conclusiones finales de nuestro largo caminar? Si nos remontamos a los inicios de Fromm nos encontramos con una «estructura libidinal», noción impurificada con una fuerte carga ideológica, pero que ofrece unas perspectivas de gran fecundidad científica. Con su llegada a América, Fromm entra en



contacto con una serie de hombres de ciencia que trabajan con una serie de nociones y presupuestos teóricos y metodológicos similares a los suyos. En contacto y diálogo con estos científicos elabora su teoría del carácter social. Esta teoría, tal como Fromm la elabora, insiste en algunos aspectos olvidados por aquéllos y que, sin embargo, pueden resultar extraordinariamente importantes a la hora de describir y explicar las relaciones entre individuo y sociedad o personalidad y cultura. De ahí, la resonancia inicial y la acogida del carácter social en el ambiente científico americano. Se puede decir, también, que esos aspectos especialmente subrayados por Fromm —la dinámica psíquica del individuo y la función social del carácter social— son fruto de una gran sensibilidad ética y humanista. No obstante, esto no tiene en absoluto la validez científica de las hipótesis frommianas, ya que la sensibilidad ético-humanista como cualquier otra «sensibilidad» puede ser fuente y origen de hipótesis fecundas. El problema radica en que Fromm no nos ofrece con su teoría más que una elaboración muy formal y abstracta, con serias lagunas, que acusan un grave distanciamiento de la realidad empírica. De ahí se sigue que la teoría del carácter social se erige en la obra de Fromm como un importante conjunto de hipótesis científicas, cuya validez ha sido demostrada por otros, pero que Fromm se empeña en mantener en esa soberana lejanía de la realidad. Fromm tiene un conato de aplicación empírica de su teoría; se trata de su análisis del nazismo, pero ya entonces se introducen unos elementos espúreos que impiden una elaboración auténticamente empírica. La fuerza de estos elementos se hace totalmente incontrolable cuando Fromm se remonta a su análisis de la época de la reforma. Entonces el carácter social se convierte en un claro instrumento conceptual ideológico. De este modo, la noción de carácter social adquiere una ambigüedad que será constante a lo largo de todas las obras de Fromm. Por una parte, una noción en algún sentido científica y que, como tal, es aplicada en estudios sociológicos y antropológicos. Por otra, una noción ideológica totalmente extraña a los auténticos planteamientos científicos. Fromm no tratará de resolver esta ambigüedad, sino que, por el contrario, la fomentará. En este sentido, el carácter social participa de una ambigüedad, que, como veremos, caracteriza la actitud de Fromm hacia la ciencia. En todo caso, hará que el carácter social imprima una aparente connotación científica a desarrollos teóricos carentes de todo valor científico y que, en algunos casos, adquieren, incluso, un cierto grado de irracionalidad. Esto aparece ya en 1941 y desde entonces no dejará de ser una de las características de Fromm.

Este, ciertamente, evoluciona desde 1941 hasta 1955. Pero, ¿en qué sentido? Como acabamos de ver, desde luego, no hacia la ciencia y la racionalidad, sino en el sentido opuesto. Por esto, el carácter social, lejos de sufrir una elaboración científica, se asienta ya definitivamente en su *status* ideológico, aunque, por supuesto, sin perder esa pretendida connotación científica.

Con esto llegamos al final de nuestra exposición y valoración crítica del carácter social en la obra de Fromm. Pero, precisamente, esta valoración es la que nos plantea, a su término, una serie de aporías epistemológicas y antropológicas, cuyo sentido hemos comenzado a vislumbrar, aunque de ninguna manera lo hayamos acabado de comprender. De ahí, que tales aporías nos abran el camino a una reflexión ulterior sobre sus propios presupuestos, presupuestos que no son otra cosa que la epistemología y antropología, en que se basa la obra de Fromm y, en concreto, su teoría del carácter social.