

## ERICH FROMM Y LA CRÍTICA DE LA MORAL

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS

### 1. El freudomarxismo de Fromm y la moral

La intención moral de Fromm (1900-1980) es una constante en toda su obra. Desde sus primeros artículos hasta sus últimos escritos va desplegando una orientación ética cuyo eje lo constituyen las exigencias de emancipación y autorrealización humanas. Ella tiene sus raíces en la tradición del judaísmo de la que provenía Fromm y, en especial, en el mesianismo profético al que siempre se sintió vinculado, incluso cuando, tras distanciarse del credo judío –lo que ocurrió hacia 1929–, inició la tarea de recuperar de forma secularizada su bagaje ético universalista. Dicha orientación, además, es la que le llevó a indagar en la tradición humanista de Occidente, a buscar los indicios de humanismo en otras tradiciones, así como a asumir las respectivas herencias de Marx y de Freud desde las coincidencias éticas con ellos. A partir de ahí desarrollaría su pensamiento crítico-utópico, procurándole una sólida base antropológica, hasta alcanzar concreción política en sus ideas acerca de un socialismo democrático radicalmente humanista. Si bien dicha orientación ética va a impregnar siempre el pensamiento de Fromm, en algunos momentos de su trayectoria se explicitará con rotundidad, presentándose entonces bajo el perfil propio de su «ética humanista». Obras como *Ética y psicoanálisis* y *El arte de amar*, o su último libro *¿Tener o ser?*, son referencias inexcusables a ese respecto<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *Ética y psicoanálisis*, México 1957; *El arte de amar*, Barcelona, 1980; *¿Tener o ser?*, Madrid 1979. Pueden consultarse otros muchos escritos de Fromm en los que aborda su planteamiento acerca de una «ética humanista» o entra en el terreno de sus aplicaciones, sea en referencia a las relaciones interpersonales o a los problemas políticos. Son también relevantes los textos recogidos en los volúmenes que componen su *obra póstuma*, de los cuales destacamos: *Del tener al ser (Obra póstuma 1)*, Barcelona 1991 y *Ética y política (Obra póstuma 3)* Barcelona 1993.

Aprovechamos para indicar que, en adelante, cuando se citen textos de Fromm, tras la referencia de la edición en español que se utilice, se añadirá entre paréntesis el volumen y páginas correspondientes al pasaje citado en las *obras completas* de Fromm, editadas en alemán bajo la dirección de R. Funk con el título *Gesamtausgabe* (10 vols.), Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart, 1980-1981.

Si el *planteamiento ético* de Fromm arranca de esa fructífera intersección en la que se ubica toda su obra, entre tradición judía y tradición humanista, por una parte, y entre pensamiento de Marx y teoría de Freud, por otra, el desarrollo del mismo está precedido por la *crítica de la moral* que en este trabajo va a ser objeto de estudio. Ella fue llevada a cabo por Fromm fundamentalmente en los años de su primera etapa de producción intelectual, realizándola desde la *síntesis freudomarxista* en la que puso todo su empeño. Fromm, insertando las aportaciones del psicoanálisis en el marco del materialismo histórico, para abordar de manera consistente el análisis de los fenómenos ideológicos que ocurrían en un contexto sociopolítico muy tenso, que en la década de los treinta derivaba en Alemania hacia la brutalidad del totalitarismo nazi, diseñó toda una estrategia teórica para acceder a una comprensión en profundidad de la irracionalidad que constataba en su entorno. Lo que sucedía no se podía entender desde presupuestos economicistas, como tampoco desde las ingenuas claves de un idealismo individualista, sino que era necesario articular una teoría sociopsicológica desde la que poder dar cuenta de cómo la irracionalidad social que se precipitaba políticamente en el fascismo y la irracionalidad individual de quienes de un modo u otro acababan apoyándolo se alimentaban mutuamente. La categoría de «estructura libidinal de la sociedad»<sup>2</sup>, como mediación entre infraestructura económica y supraestructura ideológica –luego reemplazada por la de «carácter social» como matriz caracterológica común a los individuos de un grupo social, los cuales comparten ciertos rasgos psíquicos desde su adaptación a un modo de vida compartido, económicamente condicionado<sup>3</sup>–, es la piedra angular no sólo para sostener las explicaciones de cómo funcionan socialmente las ideologías, sino para acometer la crítica de las mismas. Apoyándose en esa cimentación teórica Fromm emprendió, entre otras cosas, la crítica de la religión y de la moral, preocupado además en los años treinta por rastrear las causas de que la religión y la moral en las sociedades capitalistas, y singularmente en la Alemania que él conocía, hubieran evolucionado hasta quedar impotentes ante la barbarie. En su tarea crítica, Fromm conjugaba las aportaciones de Marx y Freud, pero sin que la síntesis de ambos bosquejada por su parte le llevara a reiterar sin más sus respectivos análisis. Desde el principio, la posición crítica de Fromm se situó creativamente más allá de ellos, tratando de enriquecer la perspectiva de Marx con la de Freud y de corregir a Freud con lo aportado por Marx. Concretamente, marcaba distancias respecto a ellos en lo que era un enfoque no reduccionista tanto de la moral como de la religión, lo cual en sus primeros escritos se manifestaba más decididamente en el caso de la moral: la *crítica de la*

---

<sup>2</sup> Cf. E. FROMM, *Método y función de una psicología social analítica. Notas sobre psicoanálisis y materialismo histórico*, en: *La crisis del psicoanálisis*, Buenos Aires, 1979, 198 ss. (I, 56 ss.).

<sup>3</sup> Cf. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Barcelona 1980, 303 ss. (I, 379 ss.); y también, especialmente, su capítulo «La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx», en FROMM (ed.), *Humanismo socialista*, Barcelona 1980, 254-265 (V, 401-411).

*moral* es planteada como paso necesario hacia el replanteamiento de cuál había de ser la *moral necesaria*. Luego, el Fromm posterior, el que inicia su etapa de madurez a partir de 1941 con *El miedo a la libertad*, acentuará más todavía ese vector: supuesta la crítica de la moral que tanto le ocupó en sus escritos primeros se volcará después en la moral necesaria, la que entenderá como *ética humanista*.

El enfoque crítico del «Fromm joven» respecto a la moral era bastante similar en principio al que adoptaba frente a la religión. En los escritos de su «etapa de Frankfurt» –aludiendo no sólo a su permanencia en su ciudad natal, sino también a lo que en la década de los treinta fue su fuerte vinculación con el Instituto de Investigación Social que dirigía Horkheimer, matriz de lo que después se ha conocido como *Escuela de Frankfurt*–, Fromm asumía globalmente las críticas marxianas y freudianas tanto respecto a la religión como respecto a la moral, pero tras ellas su propio análisis crítico se decantaba hacia una posición no del todo coincidente con ninguna de los dos. Así, de forma análoga a como consideraba la religión como «ilusión colectiva», mas sosteniendo que en determinados tipos de religión había un *excedente* no falsamente ilusorio –el contenido ético-utópico del mesianismo profético, en el caso de la tradición judeocristiana<sup>4</sup>, respecto a la moral la crítica de Fromm tomaba también una dirección *no reduccionista*: ni la conciencia moral se podía reducir a *super-yo*, aunque éste estuviera en su origen; ni las normas éticas eran reducibles a instrumento de dominio o factor de estabilización social. Y al igual que respecto a la religión había que discriminar entre sus diferentes tipos, lo mismo exigía la crítica a la moral. No obstante, la crítica en base al discernimiento entre diferentes tipos de moral comportaba una diferencia que indicaba cuál era la línea divisoria entre el ámbito de la religión y el de la moral. Por un lado, la religión tenía que ser *superada*, dado su carácter ilusorio; incluso en el mejor de los casos, el de la «religión mesiánica», tenía que ser *negada* como religión para *conservar* su contenido valioso, *precisamente de índole ético-utópica* –Fromm, por entonces, no hablaba todavía de «religión humanista». Por otro, no cabía hacer lo mismo con la moral: inerradicable dimensión humana, no podía ser abolida. Suscribiendo la *necesidad de la moral*, el problema iba a radicar para Fromm en cuál había de ser la *moral necesaria*, ésa que respondiera adecuadamente a dicha necesidad. Respecto a la moral, más aún que respecto a la religión, su posición también iba a ser claramente antirrelativista<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre la posición respecto a la religión del Fromm de la «etapa de Frankfurt» nos remitimos a J. A. PÉREZ TAPIAS, *Crítica de la religión y mesianismo profético en Erich Fromm*: Proyección 44 (1997)179-198, artículo del cual éste constituye su complemento.

<sup>5</sup> Un punto de vista contrario y, a nuestro juicio, erróneo es el manifestado por L. De Marchi al hablar de la «conversión» de Fromm, desde un supuesto relativismo ético en los años treinta al atribuido naturalismo ético de su etapa siguiente (cf. *Wilhelm Reich. Biografía de una idea*, Barcelona, 1974, 8). Fromm nunca fue relativista, ni respecto a la religión, ni en el terreno de la ética.

## 2. Explicación genética de la moral desde la teoría freudiana

Si para la crítica de las ideologías es fundamental conocer su origen, la teoría freudiana aporta claves necesarias para desvelar la génesis de las normas y principios morales y de la conciencia moral que los sustenta. La crítica frommiana del carácter ideológico de la moral partía de la asunción de la *explicación genética* de Freud, basada en la teoría del *super-yo* y del complejo de Edipo. De la resolución de su situación edípica, conflicto psíquico fundamental, depende la configuración de la estructura psíquica del individuo. De ésta forma parte, como instancia dinámica, el *super-yo*, formado por el «ideal del yo» y por las normas y prohibiciones que, en correlación con ese ideal, el *yo* ha de seguir y respetar. La conformación de este *super-yo*, con el que Freud identificaba la conciencia moral, tiene lugar a partir de la relación ambivalente padre-hijo, a través de la internalización progresiva de esa misma relación por parte del segundo en el transcurso de la resolución del conflicto edípico. Por ello, Freud calificaba coherentemente al *super-yo* de «heredero del complejo de Edipo».

En la relación paterno-filial, el hijo abraza sentimientos ambivalentes respecto a la figura paterna o, dicho desde el otro lado, el padre desempeña respecto a él un doble papel: es *antagonista*, y como tal odiado por el hijo, que desea eliminarle para acaparar la relación erótica con la madre; y también es *modelo*, admirado por el hijo, el cual quiere actuar como él para ocupar su lugar. Mas dada la situación de desvalimiento y desventaja del hijo respecto al padre, aquél se ve necesitado de su amor, que tiene que ganarse actuando como éste quiere, sometiéndose a su autoridad. Es así como en la situación edípica se presentan todos los ingredientes para la formación del *super-yo*: el niño ha de reprimir sus impulsos ante la superioridad del padre, a lo que se añade que el deseo de ganarse su afecto es otro motivo para obedecer sus mandatos y plegarse a sus exigencias; como además quiere ser como él, hace suyas las normas y prohibiciones, internalizándolas en la misma medida en que introyecta la figura paterna como «ideal del yo», constituyendo tal introyección «una poderosa fuente para la formación de la conciencia»<sup>6</sup>.

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

---

<sup>6</sup> E. FROMM, *La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social*, en: *La Crisis del psicoanálisis*, 154 (I,102). Estas palabras de Fromm dejan entrever que se distanciaba de Freud al hablar de la introyección del padre como «una poderosa fuente para la formación de la conciencia», y no como la única. Fromm no identificaba totalmente conciencia y *super-yo*.

«En la persona se desarrolla una visión en la cual el cumplimiento del deber se convierte en la preocupación central de la vida, pues sólo eso puede proporcionar una garantía mínima en el sentido de ser amado. Pero ni siquiera el cumplimiento máximo de las exigencias de la conciencia impedirá que nazcan sentimientos de culpa, pues el comportamiento de la persona mostrará siempre deficiencias respecto a los ideales que se le ha fijado»<sup>7</sup>.

Los sentimientos de culpa, a través de los cuales la hostilidad hacia el padre se vuelve contra el propio individuo –incrementando el sometimiento a la autoridad–, se hacen inerradicables desde que se ven provocados, no ya por el quebrantamiento de las prohibiciones, sino por su misma existencia. Como en la formación del *super-yo* es crucial la represión de las pulsiones libidinales –en los años treinta Fromm suscribía el peso decisivo de la moral sexual en la moralidad–, y dado que éstas siguen presentes en cada individuo impulsándole a la búsqueda de un placer pecaminoso, «las prohibiciones morales se convierten siempre en una fuente de producción de sentimientos de culpa, que a menudo son inconscientes, o se trasladan a asuntos diferentes»<sup>8</sup>.

Siendo el *super-yo* una instancia de la estructura psíquica del individuo, Freud no dejaba de señalar la *dimensión social* que le es inherente. De suyo el contenido del *super-yo* no es el padre real, sino el *super-yo* paterno; es decir, no se internaliza tanto la conducta real del padre, cuanto sus normas y prohibiciones. Pero la figura paterna transmite las normas y prohibiciones socialmente establecidas, de manera que el *super-yo* del hijo sigue como modelo al *super-yo* de los padres, que ellos heredaron a su vez de los suyos. En consecuencia, el *super-yo* resulta configurado durante generaciones por las tradiciones morales de la cultura sedimentadas en las instituciones. Esto era lo que subrayaba Fromm concentrándose sobre todo en la familia como «agente psicológico de la sociedad»<sup>9</sup>. Ella representa un contenido social determinado, mediándolo, antes que por la transmisión expresa de ciertas concepciones, por la misma «producción» de la estructura psíquica socialmente deseable y conveniente. Y, a la vista de la función social de la familia, Fromm no sólo afirmaba que «el *super-yo* es la autoridad internalizada», sino también, dialécticamente, que «la autoridad es el *super-yo* personificado»<sup>10</sup>. La comprensión del *carácter dialéctico* de la relación entre *super-yo* y autoridad era percibida por Fromm como condición indispensable para ahondar en el carácter socialmente represivo de la moral dominante. Pero ya ahí tropezamos con sus divergencias con respecto a Freud.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 156 (I,103).

<sup>8</sup> *Ibid.*, 151-152 (I,100).

<sup>9</sup> A lo largo de toda su vida Fromm mantendrá su apego a esta fórmula que acuñó ya en sus artículos de juventud. A título de ejemplo puede constatarse su presencia en *El miedo a la libertad*, obra con la que arranca su período de madurez.

<sup>10</sup> Cf. E. FROMM, *Autoridad y familia. Parte sociopsicológica* en: H. P. GENTE (comp.), *Marxismo, psicoanálisis y sexpol*, vol.1, Buenos Aires 1972, 194-195 (I,148).

La explicación genética freudiana reducía *todas* las normas y principios morales a normas y principios impuestos por la autoridad paterna e internalizados por el individuo, de manera que, junto con el «ideal del yo» correspondiente, constituyen su *super-yo*. La conciencia moral no era para Freud *nada más que ese super-yo* resultante de la represión de las pulsiones libidinales del *ello*. En tanto que esa represión es socioculturalmente necesaria, el contenido del *super-yo* recoge las normas y principios socialmente reconocidos como morales –necesarios para el funcionamiento de la sociedad–, configurados y transmitidos a lo largo de una historia de la cultura que es inconcebible sin la represión de las pulsiones libidinales de los individuos. Ante esta explicación (y crítica) freudiana de la moral, se puede decir que la postura de Fromm se definía por aceptarla en cuanto *genética*, pero no en cuanto *reduccionista*. Desde su punto de vista, la genética de Freud no lo explicaba todo. Necesariamente había de distanciarse del tratamiento freudiano de la moral al criticar su absolutización del complejo de Edipo y su concepción sociológica abstracta<sup>11</sup>. Ya entonces el distanciamiento del «Fromm joven» respecto a Freud se cifraba a en dos puntos principales: Freud se quedaba corto en lo relativo a la dimensión social del *super-yo* (reduccionismo psicologista de lo sociológico); Freud se excedía en la identificación de conciencia moral y *super-yo* (reduccionismo psicologista de la moral).

El primer punto evidenciaba cómo la psicología social de Fromm, desde una perspectiva histórico-materialista, replanteaba ciertos puntos de la teoría psicoanalítica. Además, la crítica al reduccionismo psicologista de Freud ponía al descubierto su lastre ideológico y su vinculación con la moral burguesa. Sobre ésta acabaría concentrándose la crítica de Fromm a la moral, sosteniendo que la crítica freudiana vale sobre todo respecto de esa moral burguesa, y no por igual respecto de toda moral. Esto conduce al segundo punto, que Fromm no podía sino sostener desde su intencionalidad ético-utópica, a la vez que asumía a Marx en clave *humanista*, anticipando desarrollos posteriores.

### 3. Función sociopsicológica de la moral. Límites e insuficiencias de la crítica freudiana

Ciertamente, para Freud el *super-yo* tenía un contenido socio-cultural; sin embargo, el reconocimiento de esa dimensión social del *super-yo* era en su opinión unilateral. La misma concepción freudiana del *super-yo* como «heredero del complejo de Edipo» requería ser matizada:

«Esta concepción es problemática debido a una falla en la estimación de la relación entre estructura familiar y estructura de la sociedad en general. Freud dice que, con el transcurso del tiempo, los representantes de la sociedad se añaden a la figura del

---

<sup>11</sup> Esos motivos de crítica a Freud los reiterará Fromm en toda su obra posterior, una vez que deje atrás la ortodoxia freudiana. Es interesante ver al respecto uno de sus últimos libros: *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Madrid 1980.

padre; eso es exacto en cierto sentido exterior y cronológico; pero esa comprobación requiere ser complementada por la inversa: la de que el padre se une a las autoridades que dominan la sociedad. Porque la autoridad que tiene el padre en la familia no es una autoridad casual que más tarde será "complementada" por las autoridades sociales, sino que ella misma está basada, en última instancia, en la estructura autoritaria de la sociedad en general. Es verdad que el padre de familia es (en orden cronológico) el primer vehículo de autoridad social para el niño; pero (si se tiene en cuenta su contenido) su autoridad no es un prototipo, sino un reflejo»<sup>12</sup>.

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

«La relación *super-yo*-autoridad es dialéctica. El *super-yo* es una internalización de la autoridad, la autoridad es transfigurada por proyección de las características del *super-yo* sobre ellas y esa imagen transfigurada se vuelve a internalizar. La autoridad y el *super-yo* son inseparables. El *super-yo* es el poder exterior internalizado, y el poder exterior resulta tan efectivo porque ha sido investido con las cualidades del *super-yo*. De modo que el *super-yo* no es, de ninguna manera, una instancia forjada en los primeros años de vida y que, a partir de entonces, se mantiene activa en el hombre, cualquiera sea la índole de la sociedad en la cual éste vive. El *super-yo* tendería, más bien, a desaparecer o a cambiar totalmente su carácter y sus contenidos, si las autoridades decisivas en la sociedad no prolongaran o -mejor dicho- no renovaran constantemente el proceso de la formación del *super-yo* iniciado en la infancia. El hecho de que esas autoridades sean investidas con las cualidades morales del *super-yo*, tampoco significa que la existencia del *super-yo*, gestado en el pasado, y su proyección sobre las autoridades basten para que dichas autoridades resulten efectivas, aun cuando no cuenten con la fuerza física. De la misma manera en que el niño internaliza el poder emanado del padre, por medio de la formación del *super-yo*, el mantenimiento y renovación del *super-yo* en el adulto se basa en la continua internalización del poder exterior objetivo; porque aunque el *super-yo* convierta el miedo a un peligro exterior en un miedo interno, el factor dinámico esencial para su formación y conservación sigue siendo la fuerza exterior y el temor a ella. El miedo no podría ser internalizado y el poder físico no podría ser transfigurado en poder moral si ambos no subsistiesen»<sup>13</sup>.

Al no recoger suficientemente el carácter dialéctico de la relación *super-yo*-autoridad, la teoría freudiana, por su psicologismo y abstraccionismo sociológico, se mostraba deficiente en cuanto a la función sociopsicológica de la moral, lo

<sup>12</sup> *Autoridad y familia*, 196 (I,149).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 193 (I,147).

cual se veía agravado por la orientación a su vez biologista del psicologismo freudiano. Así, la consideración del complejo de Edipo –puesto en el origen del *super-yo*– como correlato psíquico de un hecho biológico, y por ende universal, impedía a Freud ahondar en el contenido del *super-yo* como para percibir ahí las diferencias según la extracción social de los individuos. Fromm, en cambio, destacaba que la represión originante del *super-yo* no es de la misma índole para todos los individuos de una misma sociedad (ni, por supuesto, para todas las sociedades comparándolas globalmente). Además de la *represión común* que da lugar a la *estructura psíquica* de la sociedad, hay una *represión específica* que afecta de modo particular a los miembros de cada clase social y que matiza a la anterior en un sentido u otro. Esas diferencias en la represión en una sociedad de clases –que acarrearán diferencias en el *super-yo* según la clase social a la que se pertenezca– explican la «doble moral» en su seno: no es lo mismo lo permitido y lo prohibido a los miembros de las clases dominadas que a los de las clases dominantes, siendo función del aparato cultural encubrir esa situación armonizando *ideológicamente* las contradicciones<sup>14</sup>.

Fromm, por tanto, no veía la función sociopsicológica de la moral limitada a mantener a raya los impulsos instintivos para hacer posible el desarrollo cultural. En ello se quedaba Freud, cuyo biologismo le conducía a radicalizar el antagonismo naturaleza-cultura en detrimento de los antagonismos sociales. Fromm, por el contrario, a la vista de la sociedad de clases –cuyo desarrollo no sólo ha supuesto el dominio creciente de la naturaleza (interna y externa), sino también el dominio de unas clases sobre otras–, subrayaba la *función sociopsicológica de la moral* de contribuir decisivamente al *mantenimiento y reforzamiento de la estabilidad social*, siendo fundamental a tal efecto la consolidación –a través de la «estructura psíquica de la sociedad»– de las relaciones emocionales de los dominados con quienes imponen y representan las normas y principios morales: las autoridades de la clase dominante<sup>15</sup>. Fromm insistía por entonces en que para dicha función sociopsicológica, la *moral sexual*, centro de gravedad de la moralidad imperante, representa un puntal decisivo, por cuanto la represión de la libido obstaculiza el desarrollo de la genitalidad, intensificándose entonces los impulsos pregenitales o los rasgos de carácter concomitantes a éstos, lo que impide el fortalecimiento del *yo*<sup>16</sup>. Un *yo* debilitado y heterónimo es terreno abonado para la proliferación, bajo la presión implacable del *super-yo*, de los sentimientos de culpa; su importancia social es enorme –máxime si se ven reforzados por la sanción religiosa de la moral–, pues inducen a la justificación del sufrimiento como castigo, en vez de atribuirlo a las condiciones de un sistema social injusto, y «a la larga producen intimidación

---

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, 208 (I,159).

<sup>15</sup> Cf. E. FROMM, *Método y función...*, 196 (I,55).

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 197.n.30 (I,56,n.19); *La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social*, en: *La crisis del psicoanálisis*, 220 (I,70), así como *Autoridad y familia*, 213-214 (I,162-163).

emocional, limitan las capacidades intelectuales de la gente –en especial sus capacidades críticas–, a la vez que desarrollan la adhesión emocional a los representantes de la moral social»<sup>17</sup>.

Las deficiencias de Freud respecto a la moral no venían dadas solamente porque prescindiera del carácter clasista de la sociedad; su miopía sociohistórica le llevaba a tomar la moral burguesa como *la* moral sin más: identificación injustificada, sostenida desde la universalización etnocentrista –ella misma burguesa– de la moral dominante en la sociedad patriarcal del capitalismo decimonónico. Fromm encontraba ahí la misma generalización excesiva que con respecto a la estructura familiar que Freud conoció y a la situación edípica que se daba en ella. Las raíces de estas identificaciones abusivas las veía Fromm en la adhesión del mismo Freud a una moral que no cuestionaba radicalmente debido a la mediatización que le suponía su propia ideología burguesa<sup>18</sup>.

Esa fijación de Freud a la moral burguesa hacía patente la ambigüedad en la que se movía. Por una parte, afirmaba la *necesidad de la moral*, dada la represión necesaria para la vida en sociedad y el desarrollo de la cultura; como tal necesidad no prejuzgaba de qué moral se tratara –ésta resultaría simplemente del juego de fuerzas entre la represión social y los impulsos libidinales–, Freud mantenía también respecto a la moral una posición relativista. No obstante, por otra parte, la praxis psicoanalítica estaba impregnada de un *sentido ético* al implicar una valoración positiva de lo racional frente a lo irracional, de la genitalidad frente a lo pregenital..., pretendiendo el logro de unas metas terapéuticas conformes con una escala valorativa definida –lo cual chocaba con el relativismo ético sostenido a nivel teórico–. Así, el mismo Freud no era consecuente con su relativismo, pero había más: a nivel teórico, su explicación genética implicaba una fuerte crítica de la moral al mostrar cómo las pulsiones libidinales están tras aquello en lo que otros sólo habían visto motivos «ideales»; y a nivel práctico, la consecución de los objetivos terapéuticos exigía, según Freud, una actitud tolerante por parte del analista, esto es, de «neutralidad valorativa», para doblegar las resistencias del paciente al descubrimiento de lo inconsciente y vencer el carácter tabú de las prescripciones morales. Sin embargo, el punto de vista de Fromm era que la vinculación inconsciente de Freud a las concepciones burguesas neutralizaba su pretendido relativismo e hipotecaba tanto sus planteamientos teóricos como prácticos. Si la traducción concreta del relativismo teórico acaba siendo la aceptación de lo dado, es decir, de la moral burguesa, ¿desde qué fundamento se podía impugnar y oponerle otra? Era necesaria una moral; la moral burguesa era la que había; luego ella era la moral necesaria: tal venía a ser el razonamiento falaz

---

<sup>17</sup> *La teoría del derecho materno...*, 152 (I, 100).

<sup>18</sup> Nos remitimos de manera especial a E. FROMM, *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie: Zeitschrift für Sozialforschung* 4 (1935) 365-397 (I, 115 ss.), su texto más crítico hacia Freud en su «etapa de Frankfurt».

de Freud. Si además reducía las normas morales a contenidos del *super-yo*, derivado del complejo de Edipo como algo apoyado biológicamente, ofrecía una nueva racionalización psicológica de una moral pensada de modo absoluto como la única. Freud, por tanto, no era un crítico *radical* de la *moral burguesa*, ni siquiera, en opinión de Fromm, de la moral sexual, sino un reformador que limitaba la crítica a sus excesos rigoristas. Con otras palabras: Freud criticaba el *exceso de represión*, pero no su índole; por más que ponía en la represión sexual la causa más importante de las patologías neuróticas, su posición respecto a la sexualidad no lograba despegarse de la inherente a la moral burguesa. La misma concepción de la evolución de la humanidad en los términos de o desarrollo cultural o satisfacción sexual –a mayor progreso cultural, mayor represión de la sexualidad– era eco de la ideología burguesa. Como asimismo ésta se traslucía al señalar Freud como fin del psicoanálisis el restablecimiento de la capacidad para el trabajo y el placer (el placer que permitiera el trabajo), supeditando la capacidad para el placer a la procreación, como correspondía al desarrollo cultural alcanzado<sup>19</sup>.

Tras la tolerancia liberal de Freud se ocultaba la aceptación fáctica de los valores de la burguesía y, de hecho –insistía Fromm–, condenaba su transgresión. Conductas contrarias a las normas burguesas tendían a ser consideradas por Freud como «neuróticas», calificando a quienes impugnaban el sistema vigente de individuos que no habían superado el odio edípico al padre. El relativismo consciente de Freud se veía desbancado por la fuerza de su aceptación inconsciente de los prejuicios sociales, a lo que contribuía desde su propia teoría la insuficiencia de su perspectiva sociológica, abocada a la «naturalización», por vía psicologista-biologista, de lo cultural, que le llevaba a perder de vista el carácter social de los tabúes, condicionados por la estructura específica de la sociedad y por la necesidad de interiorizar el poder externo ejercido sobre la mayoría dominada.

Si Fromm aplicaba a Freud criterios de crítica de las ideologías<sup>20</sup> para hacer ver que, tras la tolerancia manifiesta, su teoría y su práctica se hallaban lastradas por el respeto a los tabúes de la burguesía, no era para tomar la vía fácil de una crítica psicologista a su teoría. Fromm, que se sentía freudiano, tenía claro el valor de la teoría freudiana, pero también percibía sus limitaciones, que en lo relativo a la problemática de la moral le parecían especialmente notorias. La crítica de Freud a la moral se quedaba a medio camino. Por su adhesión fáctica a la moral burguesa, su crítica no era válida en su pretensión de serlo de toda moral, pero sí era aceptable justamente como *descripción* de cómo se genera y funciona la moral burguesa. Por ello no se trataba de ir contra Freud, sino *más allá de Freud*, dirigiendo la crítica hacia lo que en él quedaba escamoteado: la moral burguesa como tal, sin generalizarla hasta confundir con ella toda moral. Para ello, Fromm,

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 370-382 y 392-393 (I, 119-127 y 135-136).

<sup>20</sup> Fromm pensaba que en el caso de Freud, como en el de cualquier otro, tanto su personalidad como su teoría no se podían entender al margen de su lugar social (cf. *ibid.*, 394-395 (I, 137)).

desde el materialismo histórico como marco de su enfoque sociopsicológico, partía de un presupuesto ausente en Freud: su clara posición antirrelativista, consonante con la intención ético-utópica de su pensamiento ya en su etapa inicial.

#### 4. *Crítica de la moral burguesa. Ambigüedad de la tolerancia y encubrimiento de la indiferencia*

La crítica de Fromm a la posición de Freud respecto a la moral era inseparable de su crítica a la moral dominante, revelando lo infundado de la pretendida dignidad de sus normas. La tarea de la crítica era concebida como desvelamiento del carácter tabú de las prescripciones de la moral burguesa, haciendo patente su condición de reglas inculcadas, bajo amenazas de diferente tipo, por exigencias del mantenimiento de una estructura social con determinadas relaciones de clase. Se trataba de hacer evidente el «carácter fetichista» de una moral cuyo idealismo entrañaba la absolutización de ciertos valores a la vez que ocultaba su génesis sociohistórica. En la moral burguesa pervivía la «ilusión» de la moral absoluta, a la que sucumbían los individuos de la sociedad capitalista al sacrificar ante ella sus propias exigencias de autorrealización, su anhelo de felicidad. Para Fromm, los valores de la moral burguesa representaban "ídolos" a los que se sometía el hombre<sup>21</sup>.

La crítica ideológica tenía que penetrar tras las apariencias, que en la moral burguesa venían dadas por la «tolerancia liberal» de que hacía gala. La *idea de tolerancia* de la burguesía jugaba un papel fundamental en la cobertura ideológica de los tabúes sociales que la moral vigente elevaba a la dignidad de normas. Ciertamente, la exigencia de tolerancia tuvo un sentido emancipador en la lucha contra el dogmatismo religioso y el absolutismo político protagonizada por la burguesía ascendente. Así lo subrayaba Fromm, mas para resaltar que con su consolidación como clase dominante cambió el significado de la tolerancia, que de ser bandera contra el sometimiento y por la libertad, pasó a ser la expresión de un *laissez faire* intelectual y moral. La tolerancia se convirtió así en «relativismo de los valores», apuntando a la supresión de toda valoración, puesto que cualquiera ya sería «intolerante» al pretender sistemas de valores superiores a otros<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, 395 (I,137). Fromm ya introducía aquí el tema de la idolatría, de neta raigambre judía, que desempeñaría un papel crucial en su obra posterior, sobre todo de cara a su noción de «alienación». La moral burguesa era para él una moral alienada, heterónoma, a pesar de las declaraciones explícitas de sus representantes.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, 372 (I,120). Fromm distinguía esta tolerancia relativista, que criticaba, de la actitud que lleva a no erigirse en juez último de las personas y sus comportamientos. Por lo demás, con su crítica hacia una tolerancia tan ambivalente Fromm se adelantaba a enfoques críticos posteriores –como el de H. Marcuse en su conocido artículo *La tolerancia represiva* (véase versión castellana en *Convivium* 27 (1968))– y anticipaba las discusiones en torno a la tolerancia y sus límites, cuestión que exige el esclarecimiento previo de sus diversos sentidos (cf. al respecto: J. A. PÉREZ TAPIAS, *Claves humanistas para una educación democrática*, Madrid 1996, 163-167).

El presupuesto sociológico de la tolerancia relativista venía dado por las relaciones de los hombres como vendedores y compradores en el mercado; los individuos debían reconocerse como igualmente valiosos, en abstracto, independientemente de sus opiniones y convicciones subjetivas y su modo de vida particular. Los valores quedaban encerrados en el ámbito infranqueable de la privacidad. Ello prestaba a la tolerancia burguesa su apariencia de ilimitada, pero en realidad tenía sus límites claros, aunque no explicitados, allí donde se vieran amenazados los fundamentos del orden existente. No hacía falta que fueran amenazas directas; para que se manifestaran los límites de la tolerancia liberal bastaba la infracción de ciertos tabúes pertenecientes al «cemento» de la sociedad e imprescindibles para su estabilidad. No obstante, Fromm matizaba que cuando el dominio de la burguesía es relativamente estable, el rigor respecto a lo considerado tabú disminuye, mas para aflorar cuando sus intereses se ven amenazados. La tolerancia liberal propicia y demanda reformas, siempre que dejen a salvo las bases del sistema; por lo mismo, reivindica la libertad de pensamiento y expresión, pero se retrae cuando se trata de la acción. Por ello, Fromm subrayaba el carácter contradictorio de la tolerancia tal como se había desarrollado en el siglo XIX: conscientemente dominaba el relativismo respecto a los valores en general, pero inconscientemente permanecía la actitud de severa condena de todo lo que fuera quebrantamiento de lo considerado como tabú<sup>23</sup>.

El reverso de esa tolerancia, relativista y limitada, era el sometimiento al poder y la indiferencia hacia el otro, correlativas a la *ética del deber* propia de la moral burguesa. El cumplimiento del deber –en especial del deber en la profesión– como la forma más elevada de autogobierno ético era la herencia moral de la ética protestante<sup>24</sup>. A este respecto, Fromm retomaba, desde su punto de vista socio-psicológico y en perspectiva materialista, los planteamientos de Weber acerca de la relación entre *ethos* protestante y «espíritu del capitalismo». La *ética del deber*, resultante de la intensificación calvinista de los planteamientos luteranos, asumida por la burguesía y extendida más allá de ella dada su hegemonía social, había sido un elemento ideológico decisivo en el desarrollo del capitalismo. Esa ética era la que respondía a la estructura psíquica colectiva gestada por la adaptación a las condiciones del modo de producción capitalista, incidiendo, a través del *super-yo* de los individuos con aquélla estructura psíquica común, en el reforzamiento de la dinámica del sistema: lo que éste exigía era lo que aparecía como deber moral<sup>25</sup>.

Ciertamente, había sido mérito de la ética burguesa haber afirmado al individuo como *fin* en sí mismo –tal era su *excedente* más allá de su función ideológica–, pero su demérito radicaba en haber convertido esa afirmación en tapadera ideológi-

---

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, 373 (I,121).

<sup>24</sup> Cf. E. FROMM, *La caracterología psicoanalítica...*, 228 (I,72).

<sup>25</sup> Cf. *La teoría del derecho materno...*, 159-162 (I,105-107).

ca de una moral conducente a lo contrario: al sometimiento del individuo y a la utilización de unos hombres por otros como *medios*. Fromm veía que por más que afirmara la individualidad, la moral burguesa, al mantener el principio de que el deber es más importante que la dicha, acababa fomentando la subordinación del individuo, ya que lo entendido como deber venía fijado a través de un *super-yo* socialmente conformado, vía regia para traducir los requerimientos de la realidad social en normas morales<sup>26</sup>.

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

«La indiferencia por el destino del prójimo caracterizó las relaciones en el mundo burgués. Ello no significa que no existiera crueldad, o la hubiera en menor medida, en el período precapitalista. Ocurre que la indiferencia burguesa tiene su propio matiz y tono distintivos: no había rastros de responsabilidad individual hacia la suerte de los demás, ni una insinuación de amor al prójimo como tal, en forma incondicional (...). En la conciencia burguesa, esta falta total de compasión no parecía en modo alguno contraria a la ética. Por el contrario, se encontraba arraigada en ciertas concepciones religiosas o éticas. En lugar de la bienaventuranza garantizada a quienes eran los hijos fieles de la Iglesia, la felicidad, en el concepto burgués, constituía la recompensa por el cumplimiento del deber. Y esta idea era reforzada por la noción de que en el sistema capitalista no existían límites para los éxitos alcanzables por el individuo competente. Esta falta de compasión del carácter burgués representaba una adaptación necesaria a la estructura económica del sistema capitalista. El principio de la libre competencia y la noción concomitante de la supervivencia del más apto, exigían

---

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, 149 (I,97). Hoy sigue siendo interesante que los planteamientos éticos deontológicos se confronten con estas observaciones críticas de Fromm.

individuos no inhibidos por la compasión en sus tratos comerciales. Los que exhibían menos compasión tenían mayores posibilidades de éxito»<sup>27</sup>.

La indiferencia o falta de compasión (*Mitleidslosigkeit*) hacia el otro que sufre era inherente a una moral que si por una parte era *moral de la sumisión* a la autoridad, al orden establecido, por otra era *moral del éxito*, la moral de los vencedores que el sistema necesitaba para su funcionamiento –aun para la clase dominante, no había éxito sin sumisión–. Tratándose fundamentalmente del éxito económico, ello revelaba que la moral burguesa se hallaba presa de una racionalidad menguada, reducida a *calculabilidad* (*Rechenhaftigkeit*), que perdía de vista el problema de los fines. Esa era la racionalidad, consonante con el «espíritu de orden» que caracterológicamente era propio de la burguesía, muy alejada de ese otro «grado más elevado de esclarecimiento racional» que suponía una racionalidad íntegramente humana que había de ser crítica por ser moral, es decir, por no pasar de largo ante el sufrimiento de los otros. Desde el punto de vista de esa otra razón, se revelaba lo oculto a la consciencia del espíritu burgués: la inmoralidad de su *moral de la indiferencia* o el carácter contrario a la ética (*unethische*) de su falta de compasión.

Por último, la crítica de Fromm a la moral burguesa apuntaba a algo muy concreto: a su conexión con la ideología autoritaria. La reducción de la razón a cálculo, la primacía del deber como valor fundamental –con la sumisión como reverso–, el individualismo abstracto y la indiferencia ante el dolor ajeno, dejaban a la moral burguesa desarmada ante el poder, incapacitada para resistir la «ilusión» de «la moralidad de la autoridad» con que se reviste quien lo detenta<sup>28</sup>. Tal *encantamiento* la predisponía a la ceguera ante los abusos del poder: la moral burguesa sucumbiría ante el avance del autoritarismo. Para Fromm, si el fascismo no era ajeno a las contradicciones del desarrollo capitalista, si el «carácter autoritario» derivaba del «carácter burgués» por intensificación de ciertos rasgos, tampoco la moral burguesa era inocente en lo que respecta al autoritarismo fascista de entre-guerras.

### 5. De la necesidad de la moral a la moral necesaria. Autonomía y autorrealización frente al sometimiento heterónomo

Hemos visto cómo Fromm no compartía el relativismo a que conducía la teoría del *super-yo* de Freud, criticando además su aceptación fáctica de la moral burguesa.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 227-228 (I,73-74). Fromm insistirá sobre la indiferencia como expresión contemporánea del mal, como podemos ver desde *Ética y psicoanálisis*, 267 ss. (II, 155 ss.) hasta textos suyos recogidos en *Obra póstuma 7 (El humanismo como utopía real)*, Barcelona 1998, 30-32).

<sup>28</sup> Cf. *Autoridad y familia*, 243 (I,184). Asombra la clarividencia y penetración del análisis crítico que hace Fromm de la moral burguesa, en pleno avance del nazismo, anticipándose a análisis posteriores –como los de H. Arendt en su impresionante obra *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid 1998– que inciden en ese espíritu de sumisión, desde la indiferencia, propio de la moralidad burguesa de tantos individuos «normales» que acabaron apoyando al régimen nazi.

No obstante, seguía coincidiendo con Freud en un punto: *la necesidad de la moral*, mas para alejarse de él en cuanto a la *moral necesaria*. Ésta tendría que ser distinta y contrapuesta a la moral burguesa, por tanto, una moral sin «ilusiones», liberada del carácter fetichista, cuya función sociopsicológica no fuera el apuntalamiento del orden existente; una moral, en fin, en la que se superaran las contradicciones de la moral burguesa entre relativismo por un lado y absolutización de ciertos valores por otro, entre deber y felicidad, entre la afirmación (abstracta) del individuo y su negación (real). Lo que Fromm propugnaba como *moral necesaria* desde su antirrelativismo era una moral que fuera *verdaderamente racional*, con lo que implica en cuanto a una *actitud básica* respecto a uno mismo y los otros opuesta a la actitud de sumisión e indiferencia<sup>29</sup>. Eso significaba una moral no hipotecada por la racionalidad burguesa –reducida a calculabilidad– y psicológicamente no apoyada en el sometimiento irracional del yo a la autoridad.

Lo primero que suponía la propuesta de Fromm era una valoración distinta de la *conciencia moral*: ésta no se reducía a *super-yo*, aunque su formación estuviera vinculada a la génesis dialéctica del *super-yo*. Para Fromm, la existencia de un *yo fuerte y autónomo* era la condición de posibilidad de una genuina conciencia moral y, a su vez, la radicación de la conciencia moral en el *yo* era la condición para una moral no represiva, puesto que solamente tal *yo* podía responder en su estructura psíquica al desarrollo de la libido genital. En la perspectiva frommiana, conciencia moral y «carácter genital» se coimplicaban mutuamente<sup>30</sup>. Y al radicar en el *yo* la conciencia moral, quedaban marcadas claramente las distancias con respecto a la posición freudiana, en la que de nuevo percibía en relación a este punto contradicciones no resueltas<sup>31</sup>. Freud oscilaba constantemente entre la infravaloración del *yo*, por una parte, y la acentuación de su «potencia», por otra, aunque predominaba en él la tendencia a concebirlo como una «función pasiva» en la que se manifestaba la influencia del mundo exterior sobre el *ello*. No obstante, y aquí asomaba la incoherencia, Freud fijaba como meta de la *praxis* psicoanalítica que el *yo* reemplazara al *ello* –objetivo sintetizado en la conocida frase «*Wo Es war, soll Ich werden*»–, venciendo la tiranía de las pulsiones y, por tanto, también el sometimiento a un *super-yo* que extrae sus energías del *ello*, siendo una formación reactiva contra sus procesos instintivos. Si en la *teoría* freudiana el lado activo del desarrollo del *yo* quedaba un poco olvidado, se debía a su vinculación unilateral con los efectos de la represión. Según Fromm, si todo se debiera exclusivamente a ella, habría sólo desarrollo del *super-yo*, pero no crecimiento del *yo*. Hablar de

<sup>29</sup> Cf. E. FROMM, *Die gesellschaftliche Bedingtheit...*, 396 (I,138).

<sup>30</sup> Los planteamientos de Fromm en este punto volvían a ser un adelanto de desarrollos ulteriores, en los que distinguirá entre «conciencia humanista» y «conciencia autoritaria», considerando esta última como identificada con el *super-yo* y viendo la primera como correlativa a lo que llamará «carácter productivo» –equivalente de «carácter genital», una vez recusada la centralidad de la teoría libidinal.

<sup>31</sup> Cf. *Autoridad y familia*, 201, n.21 (I,153, n.2).

éste implicaba reconocer que el control de las pulsiones también es posible por vías distintas de la represión, algo crucial para romper la identificación de conciencia moral y *super-yo* y abrir brecha a favor de una moral no-represiva<sup>32</sup>.

Fromm se pronunciaba por una consideración del *yo* en su «función activa» desde una concepción dialéctica (por tanto, no determinista) de la relación *ello-yo-super-yo*: *ello* y *super-yo* condicionan el desarrollo del *yo*, dependiendo la fuerza del condicionamiento del contexto sociocultural, pero nunca hasta ahogar irremisiblemente sus posibilidades de maduración. Ciertamente que no hay surgimiento del *yo* sin represión de las pulsiones y que para esa «represión al servicio del *yo*» cuentan como «aliados» suyos la autoridad y el *super-yo*; pero si todo queda ahí, el *yo* no deja de ser «esclavo de los impulsos provenientes del *ello*», un *yo* débil que «paga la ayuda de sus aliados con la pérdida de su independencia y con la renuncia a su soberanía»<sup>33</sup>. Es necesario que el *yo* vaya avanzando hacia otra forma de contención y canalización de las pulsiones escapando al pinzamiento entre el *ello* y sus «aliados». El crecimiento del *yo* depende de que la represión en base a los vínculos emocionales con la autoridad y el *super-yo* vaya siendo desplazada por una contención consciente de las pulsiones en base a la capacidad de juicio de la razón: rechazo de las pulsiones por «condenación» (*Verurteilung*) del *yo*, que, a diferencia de lo que ocurre en la represión, no excluye de la consciencia al impulso condenado –alternativa planteada por el mismo Freud–. En tal caso, el pensamiento racional, contrapuesto al pensamiento «racionalizante» que encubre y justifica la represión, conduce, según Fromm, a la comprensión de la propia situación, convirtiéndose en fuerza productiva que desplaza las fuerzas instintivas contenidas en el vínculo con el *super-yo* y las autoridades, elevando la relación antagonica entre el *yo* y el *ello* a un plano superior.

Sostener la posibilidad de crecimiento del *yo* era para Fromm coherente con el reconocimiento de su fuerza potencial como instancia psíquica que ha de dirigir el trato con la naturaleza externa tanto como con la interna. El creciente dominio activo de la naturaleza y la transformación de las condiciones naturales y sociales por parte de los hombres, poniendo en juego las capacidades de su pensamiento racional, ha supuesto un incremento progresivo de la potencia de su *yo*. Éste no sólo se desarrolla por la acción ejercida sobre él por el mundo exterior, sino también y sobre todo al actuar sobre el mundo exterior y transformarlo, lo que le sitúa en mejores condiciones para defenderse de los instintos, canalizando la energía pulsional por vías no represivas<sup>34</sup>. Así, esta capacidad para la acción

---

<sup>32</sup> Es clara la intención ética de Fromm, afectada por motivos crítico-utópicos, de dejar a salvo la posibilidad de crear una sociedad regida por las exigencias racionales del *yo* antes que por el *super-yo* y su dinámica represiva. Es este un punto en el que M. Jay pone un especial énfasis al tratar de Fromm (cf. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid 1974, 215).

<sup>33</sup> *Autoridad y familia*, 207 (I, 158).

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 203-204 y 208-213 (I, 155-156 y 159-162).

transformadora del medio, mediante una praxis racional, era para Fromm *condición positiva* para el desarrollo del *yo*; como *condición negativa* señalaba la ausencia de miedo, superados el temor irracional a la naturaleza y el miedo inherente a las relaciones antagónicas entre clases sociales, obviamente más acentuado en las inferiores. Ambas condiciones las veía Fromm ligadas a la situación socioeconómica y cultural de la sociedad, no concibiendo el crecimiento del *yo* al margen de la dialéctica de los procesos históricos en que se hallan inmersos los individuos.:

«El desarrollo del yo dentro de la sociedad es desigual, concordando con la diversidad de funciones de (cada) clase en el proceso social. La clase dominante tiene, por su papel rector, una mayor visión panorámica; por ello, durante el florecimiento de su dominio es, también, la más avanzada en su desarrollo del yo. Pero mientras más se profundizan los contrastes sociales, mientras el orden imperante es más incapaz de cumplir sus fines en un sentido racional y progresista, tanto menos conduce el papel social de la clase rectora al fortalecimiento de su yo, y tanto más irá desplazándose el proceso de crecimiento del yo hacia otros grupos sociales. El desarrollo del yo de la clase imperante en una sociedad es parcialmente objetivado en la cultura de esa sociedad, y la recepción de los elementos más valiosos de la época cultural precedente contribuye al desarrollo del yo de la nueva clase que accede al poder. En este sentido, el yo demuestra ser una parte del aparato psíquico humano que evoluciona con el desarrollo de las fuerzas productivas y de la práctica social, y que a su vez se confunde con la práctica social, como una fuerza productiva más»<sup>35</sup>.

Aunque la asincronía entre desarrollo de las fuerzas productivas y la transformación de las relaciones sociales puede repercutir en una regresión del *yo* respecto a sus capacidades –y en un reforzamiento de la autoridad irracional arraigada en el *super-yo*–, Fromm, desde la dialéctica entre estructura psíquica colectiva y de los individuos, veía la posibilidad de que éstos se distanciaran de aquélla para conseguir una estructura psíquica próxima al carácter genital, con un *yo* más logrado. Y si hay individuos que comparten en menor grado los rasgos de la matriz caracterológica común, es porque cuentan con resortes para hacer frente a la presión de las condiciones económicas y a la represión socialmente inducida, sustrayéndose al sometimiento a la autoridad del poder dominante. Esos resortes tienen que ver con factores individuales y sociales. El que haya factores socioculturales impulsores de un *yo* autónomo significa que la cultura o, si se prefiere, la superestructura ideológica, no es un todo compacto, sino que hay un «excedente cultural» que rebasa lo condicionado infraestructuralmente –como el principio del «individuo como fin» en la ideología burguesa–. A su vez, la efectividad de esos factores depende de que haya individuos en los que dicho excedente pueda fructificar.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 211-212 (I,161-162). Según Fromm, la ceguera freudiana para la dinámica de la sociedad de clases repercute en su ambigüedad respecto al yo, señalando unas veces su debilidad y otras su riqueza, pero sin resolver la contradicción apuntando a las factores socioeconómicos que influyen en ellas.

La teoría frommiana del *yo* conducía, por último, a un replanteamiento dialéctico del problema de la autoridad. De ello dependía la consistencia de su propuesta ética. Si todas las relaciones con la autoridad o todas las autoridades fueran iguales no habría posibilidad alguna de que el *yo* se abriera paso venciendo la presión del *super-yo*. En cambio, la posibilidad de un *yo fuerte y autónomo* la podía sostener Fromm desde la contraposición dialéctica entre dos tipos distintos de autoridad: *la autoridad irracional y la autoridad racional*. La primera es la que acompaña al poder que *domina*, que cuenta con medios para conservar el sometimiento de los individuos, los cuales, subordinados irracionalmente a ella y manteniendo una «identificación empobrecedora» con quien la detenta, ven anulada su propia individualidad. Por el contrario, la *autoridad racional* es la que corresponde al poder que se tiene en virtud de la propia capacidad (poder-capacidad frente al poder-dominio basado en la fuerza); es la autoridad que no busca el sometimiento del otro, sino su promoción y el desarrollo de su individualidad, manteniendo la represión al mínimo necesario para el surgimiento del *yo*. En este caso, la relación de autoridad, que implica una «identificación enriquecedora» de los individuos con ella, es «provisional», pues se trata de una autoridad dispuesta a «autodisolverse» en el momento en que no sea necesaria para la maduración del otro. Una relación de *autoridad racional* es aquella en la que en verdad se considera al otro como *fin* y no como medio. Así ocurre, por ejemplo, en la relación padre-hijo cuando al primero le mueve verdaderamente la felicidad del hijo y no su utilización para ver cumplidas sus propias expectativas. En la medida en que el padre encarna una *autoridad racional*, el *super-yo* del hijo podrá dejar paso a la formación de un *yo fuerte*, por consiguiente a la maduración de una *conciencia moral autónoma*<sup>36</sup>.

La perspectiva dialéctica de Fromm le permitía entrever la posibilidad de una *autoridad racional* en los intersticios de una sociedad irracionalmente autoritaria, de un desarrollo positivo del *yo* en medio de una sociedad represiva, o de afirmación de la individualidad en el seno de un sistema que tendía a negarlo. Su propuesta ética era inseparable de su pensar dialéctico. A éste respondía la teoría del *yo* que le proporcionaba la base psicoantropológica para un esclarecimiento no reduccionista de la conciencia moral, punto de apoyo de su posición antifreudiana respecto a una *moral necesaria* distinta de la moral burguesa. Precisamente la crítica a ésta abría el camino hacia una ética «sin ilusiones», la cual no constituía para Fromm un postizo añadido a la teoría del hombre y la sociedad desde la que formulaba la crítica, sino que la veía imbricada con la teoría misma. En línea claramente *frankfurtiana*, Fromm subrayaba que toda teoría de la realidad es

---

<sup>36</sup> Cf. *Autoridad y familia*, 191, 242 y 248 (I, 146, 183 y 187). El problema de la autoridad no sólo polarizó la atención de Fromm en los años treinta, sino que seguiría haciéndolo también después. La distinción esbozada en *Autoridad y familia* entre autoridad racional e irracional sería ampliamente desarrollada después de *El miedo a la libertad*.

valorativa, radicando la cuestión en que «la fijación de determinados valores (*Wertsetzungen*) no está necesariamente ligada a los ídolos de la moral idealista»<sup>37</sup>.

Aunque Fromm aún no contaba con una ética muy elaborada, que plenamente diera cuenta de esa *otra* moral a la que apuntaba, sí era patente, frente a la ética *burguesa* del deber, su inclinación por una *ética de la felicidad*, de resonancias aristotélicas, apoyada en la visión antropológica resultante de la articulación de psicoanálisis y materialismo histórico, la cual le permitía hablar de la felicidad como realización de las potencialidades humanas. Desde el psicoanálisis, la madurez de la genitalidad daba concreción psico-antropológica al concepto de felicidad, y desde el materialismo histórico se hacía patente su carácter sociohistórico, afrontando los problemas relativos a las condiciones que habrían de posibilitar la autorrealización de los individuos. La ética de Fromm se decantaba hacia una posición en la que tanto el relativismo como el absolutismo moral quedaran superados. Para la moral no podía pretenderse una fundamentación absoluta, ni en referencia a lo trascendente, ni remitiéndose a una inteligencia inmanente, ni apoyándose en la biología; pero sí una justificación desde la reflexión antropológica, reconociendo la dimensión moral como irreductible, por más que generada históricamente. Fromm citaba a Horkheimer para decir que la moral, expresión vital de un hombre determinado, hay que «comprenderla desde las condiciones de su surgimiento y evolución»<sup>38</sup>.

Para Fromm la moral no tenía como *fin* (*Ziel*) el cumplimiento de exigencias eternas, sino –según palabras suyas– «la realización de los anhelos humanos de felicidad en la forma histórica en que se presentan». Una ética que prescindiera de la *antropogénesis* y, por tanto, de la dimensión histórica de la moral, sería una ética abstracta, cargada de «ilusiones» y sostenedora de una moral heterónoma. Una ética autónoma sólo podía partir del reconocimiento «des-ilusionado» del carácter histórico de los fines y valores establecidos como morales. La tarea crítica era necesaria para discernir lo que representa un verdadero valor humano, y por ello ético, y lo que solamente es requerimiento del orden social imperante, convertido en tabú. En la perspectiva de Fromm, los *valores morales* aparecen en el horizonte de cada época vinculados a las posibilidades que gana el hombre en el curso de su historia. Eso no quiere decir que sean relativos, *en el sentido de arbitrarios* –como si igual que unos pudieran ser otros–, pues una vez surgidos representan exigencias objetivas y universales que señalan un deber-ser ya irrenunciable.

<sup>37</sup> Cf. *Die gesellschaftliche Bedingtheit...*, 395 (I,137).

<sup>38</sup> *Ibid.* Estas palabras de Horkheimer, citadas literalmente por Fromm, pertenecen a *Materialismus und Moral: Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933)180. Para una panorámica del pensamiento de Horkheimer y, más concretamente, de su punto de vista ético, cf. J. A. ESTRADA, *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, Universidad de Granada, 1990, 68-79.

Así, la reflexión de Fromm, mediada por la crítica, desembocaba en la propuesta de una ética universalista, enraizada en la historia, con pretensiones de validez intersubjetiva –en ese sentido, objetiva–, pero de ningún modo absoluta. Con ello se oponía al relativismo de Freud y a su aceptación de la moral burguesa; también se alejaba de las interpretaciones que, invocando el materialismo histórico, reducían la ética a epifenómeno ideológico. Para Fromm, la *moral necesaria* ya no respondía a una forma deficiente de conciencia, necesitada de «ilusiones» para soportar la situación existente; por el contrario, suponía un *plus* de conciencia (consciencia) que entrañaba una genuina *conciencia moral* desde la que asumir una praxis política y un modo de vida coherentes con esos valores que, señalando *lo que debe ser*, apuntan a *lo que aún no es*.

La crítica a la moral y la concepción ética pergeñada por Fromm remitían así a una reflexión filosófico-antropológica, en la que el análisis de la compleja realidad humana se abriera a la elucidación del poder-ser del hombre como mediación dialéctica entre su realidad fáctica y su deber-ser. A este planteamiento dialéctico, impregnado por la intencionalidad ético-utópica de su pensamiento, respondería con el tiempo su concepción de la *naturaleza humana*<sup>39</sup>, decisiva en su ulterior pensamiento de madurez para la elaboración de su propuesta de «ética humanista», que situaría como centro de un pensamiento cuyo despliegue va desde los planteamientos en torno a una religiosidad humanista hasta las concreciones políticas de dicha ética por la vía del socialismo democrático. Y siempre atando esos cabos que, a través de Marx y Freud, remiten a la tradición judía y a la misma tradición filosófica en la que madura el humanismo.

---

<sup>39</sup> En el marco de la discusión antropológica, puede encontrarse una síntesis de la concepción frommiana de «naturaleza humana» en J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid 1995, 179-184.