

CAPITALISMO Y AUTORITARISMO: ¿UN MISMO ORIGEN?

Carlos Alarcón Cabrera
Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política
Defensor Universitario
Universidad Pablo de Olavide

Fecha de recepción: 20 de septiembre
Fecha de admisión: 20 de octubre

RESUMEN: La antítesis entre Marx y Weber es crucial para analizar las relaciones entre los fenómenos sociales. En *El miedo a la libertad*, con una posición intermedia y combinada con tesis psicoanalíticas, Fromm estudió como el surgimiento del protestantismo religioso no sólo influyó en la aparición del capitalismo, sino también en un sentimiento generalizado de sumisión que allanó el camino en la época contemporánea al autoritarismo, y en particular al nazismo. En este artículo se trata de revisar estas relaciones de causalidad casi ochenta años después de que Fromm escribiera su libro

ABSTRACT: The antithesis between Marx and Weber is crucial to analyze the interactions of social phenomena. In *The Fear to Freedom*, since an intermediate position, combined with psychoanalytic theses, Fromm studied the rise of religious Protestantism influencing the emergence of capitalism, but also in a generalized feeling of submission that, in contemporary times, paved the way for authoritarianism, and particularly for nazism. In this paper is a review these causality relations almost eighty years after Fromm wrote his book

PALABRAS CLAVE: Protestantismo religioso, sumisión, nazismo, libertad

KEYWORDS: religious Protestantism, Submission, Nazism, Freedom

SUMARIO: 1. Marx, Weber y el miedo a la libertad; 2. Las emociones y el comportamiento social; 3. Dewey: emociones y sentimiento moral; 4. La religión del liberalismo económico; 5. Protestantismo y autoritarismo; 6. Bibliografía

1. MARX, WEBER Y EL MIEDO A LA LIBERTAD

A pesar de haberse escrito hace más de setenta años, *El miedo a la libertad* continúa siendo útil para comprender bastantes claves explicativas de por qué los avances humanos en la consecución de mayores cotas de libertad son tan desiguales e incluso paradójicos. Tanto en este libro como en la mayoría de sus obras, los referentes principales de Fromm son Marx y Freud. Así lo consideró el propio Fromm y así se le ha contextualizado posteriormente. Sin embargo, *El miedo a la libertad* demuestra que también Fromm quiso *matar*, al menos parcialmente, a sus dos padres intelectuales, a la vista de su empeño en desmontar el economicismo marxista y el pansexualismo freudiano.

La interpretación marxista de la economía como *estructura* que determina las *superestructuras* culturales, morales, políticas y religiosas, y en particular del desmantelamiento de las relaciones de producción feudales como factor fundamental para explicar el surgimiento del protestantismo religioso, es puesta en cuestión por Fromm, mucho más cerca de Weber, antagonista de Marx al invertir la relación de causalidad marxista, y considerar la aparición del protestantismo como causa fundamental del nacimiento del capitalismo.

Sin negar la relación entre la mayor prosperidad que se comienza a alcanzar en determinadas regiones europeas durante la Baja edad media, y el surgimiento del movimiento protestante, Weber se centra en probar cómo las teorías de Lutero, Calvino y Baxter sirven para construir el *hombre capitalista*, y por esta vía para vertebrar todo el sistema económico del capitalismo. Aunque, propiamente, la regla general que enuncia Weber según la cual cada religión mediatiza la aparición de un determinado *ethos* económico no pretende combatir el economicismo marxista, sino complementarlo subrayando cómo la influencia entre *estructura* y *superestructura* es recíproca¹.

Como presentación de sus tesis, Weber analiza etimológicamente el término alemán *Beruf*, mostrando las connotaciones religiosas de su nacimiento, y destacando cómo ilustrativamente las lenguas de los países católicos no tienen un término con el mismo significado de “posición profesional en la vida”. En su sentido actual el término nació con la traducción luterana de la Biblia. Pero Lutero utilizó *Beruf* para referirse a dos conceptos distintos: a la idea de profesión en el sentido de *trabajo asignado*, y a la idea de llamamiento divino a la salvación eterna, de labor que Dios impone a los hombres. El primer concepto reflejaba una presuposición que no existía en la Edad media: la conducta humana debía basarse en el cumplimiento de la tarea profesional como primer deber moral. Este principio derivaba del carácter *sagrado* del trabajo, y propició el origen del concepto ético-religioso de *profesión*, entendida así como el cumplimiento en el mundo de las obligaciones que impone a cada individuo la posición respectiva que ocupa en la vida².

A partir del concepto de *profesión*, Lutero resaltó que la vida monástica no justificaba al hombre ante Dios porque encubría la desatención del cumplimiento de las obligaciones que impone la presencia humana en el mundo. Frente a este frívolo y egoísta tipo de vida, el trabajo profesional acercaba al hombre a Dios porque constituía la manifestación más evidente de amor al prójimo. A través de la providencia, Dios nos ordena trabajar en nuestra profesión, y cualquier evasiva es rechazable por mucha justificación social, económica o política que posea. Es así como la sumisión a Dios implica someterse asimismo al poder, y concentrarse exclusivamente en el esfuerzo profesional³. Weber resalta que el concepto de *profesión* de Lutero es cada vez más *tradicionalista* a medida que sus conflictos con la oposición campesina es mayor. El individuo tiene que resignarse con la profesión que

¹ M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción castellana de Luis Legaz Lacambra. Península, Barcelona, 1969, p. 18.

² M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 81 ss.

³ M. LUTERO, *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*. En: Lutero, Martín, *Escritos políticos*. Traducción castellana de Joaquín Abellán. Tecnos, Madrid, 2008, pp. 25 ss.

le ha destinado la providencia, y asumirla como misión que Dios le ha prescrito⁴. Y el providencialismo luterano se exagera en Calvino con su rendición ciega ante la predestinación. El ser humano es en Calvino un mero títere en manos de Dios y debe limitarse a dejarse guiar por él. Así superará su angustia ante la insignificancia con la que aparece en el mundo, incapaz de otra forma de unirse a alguna entidad externa. Ningún logro humano se debe al acierto en la toma libre de decisiones; no se debe a su capacidad, a su valía o a su inteligencia, sino a la voluntad y el deseo de Dios. Toda la realidad histórica constituye un medio para honrar la omnipotencia divina en sí misma, y ello arrastra cualquier posibilidad de libertad humana. Ni siquiera la mayor o menor desviación respecto a los preceptos religiosos determinará la consecuencia decisiva y última de la salvación o la condena eterna, porque en esta elección también interviene exclusivamente Dios, y de hecho es la mejor prueba del carácter ilimitado y absoluto de la libertad divina, que es la otra cara de la moneda de la sumisión humana.

Weber subrayó las consecuencias psicológicas del rigor e inflexibilidad del Dios calvinista: una angustiada sensación de soledad, impotencia y abandono en el ser humano, quien tampoco podría apoyarse ya en las instituciones eclesiásticas. Esta sensación se entrelaza sin embargo con el deseo divino de que el individuo *ame al prójimo* participando en la vida social, para lo cual debe dedicarse a su profesión de una forma impersonal, pero directa, objetiva y unilateral, como si fuera “un servicio para dar estructura racional al cosmos que nos rodea”⁵. Las elucubraciones teodiceas y filosóficas sobran porque representan la dilapidación de energías que son necesarias para concentrarse exclusiva y frenéticamente en la maximización del rendimiento productivo como única muestra predictiva de salvación futura, que a su vez contribuye a superar la duda y la angustia existencial. La acción humana sólo es verdaderamente útil cuando está planificada, sistematizada y dirigida a favorecer la gloria de Dios, y ello se consigue mediante la actividad laboral incesante y frenética. El ascetismo huidizo, pasivo y puramente teórico del monje medieval resulta por consiguiente completamente insuficiente porque no está apegado al mundo terrenal, y debe sustituirse por el trabajo profesional. Es la *santidad terrenal*, inaccesible para quien tenga una vida contemplativa, la que marca la frontera abismal entre la salvación y la condena. Los *elegidos* han de mostrar además para Calvino un odio y desprecio natural hacia quienes se apartan de esta santidad terrenal desocupándose de sus deberes laborales en tanto que obligaciones sociales, con lo que se convierten en *enemigos de Dios*⁶.

La noción de profesión fue para Weber desarrollada sobre todo por Baxter, quien concretó y clarificó la interpretación calvinista de la *riqueza material* al distinguir insistentemente la tendencia al disfrute ocioso de los bienes, de la actividad cotidiana virtuosa que tiene como consecuencia natural la acumulación patrimonial. La voluntad revelada de Dios obligaba al hombre a *obrar*, evitando las conductas pecaminosas de odio y goce. Sólo aprovechando productivamente todo el tiempo del que disponía aseguraba cada hombre su estado de gracia y glorificaba a Dios, fin último de la acción humana y medida de su moralidad. Pero aunque el éxito económico fuera sólo un medio, constituía también un síntoma externo representativo de cada destino individual porque ofrecía indicios de la intensidad y cantidad de tiempo ocupado en la exaltación de Dios. El trabajo no físico o manual sólo es virtuoso si no queda anclado en la pura especulación filosófica o en la contemplación intelectual, y se somete a pruebas de dureza y disciplina que demuestren que no se dilapida ni un segundo. Sólo entonces hay seguridad de que el hombre se autoesclaviza y mortifica

⁴ M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 91 ss.

⁵ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*. Traducción castellana de Cipriano de Valera. Reedición de Luis de Usó y Río. Visor, Madrid, 2003, pp. 145 ss.; Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., p. 132.

⁶ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., pp. 537 ss.; Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 148 ss.

como en el trabajo corporal, en el que su cercanía a Dios es más palpable a través de los frutos tangibles de su *obrar*⁷.

La división del trabajo y la jerarquización profesional no son principalmente entonces presupuestos de la unión social y del bien común, sino sobre todo la aplicación de las pautas que establece Dios. Weber reconoce que esta tesis aparece ya en Santo Tomás, pero subraya cómo se asienta en Lutero, para quien era fundamental que el hombre no rebasara los límites y el papel que Dios le había asignado, y se extrema en Baxter, al destacar éste cómo la especialización laboral perfecciona al trabajador provocando un rendimiento mucho mayor, y en consecuencia un mayor bien general de la colectividad. La asignación profesional a la que se refería Lutero se dinamiza para centrarse en la importancia de encontrar la ocupación que más explote la propia capacidad individual, y de seguir en ella un *método* que garantice resultados óptimos materializables en la maximización de los beneficios. El puritanismo y el metodismo se centraron en las citas del Antiguo Testamento que alababan la rectitud, la disciplina, la honradez y la austeridad, y rechazaban el disfrute y la felicidad superficial, así como la insumisión a la autoridad. Como resaltó Weber, la sociedad puritana inglesa del siglo XVII en la que vivió Baxter alertaba ante el riesgo de que la naciente burguesía se aficionara excesivamente al descanso (es decir, a la dedicación de alguna parte del tiempo a actividades no laborales ni religiosas como el deporte⁸, el arte o el teatro) y relativizara la autoridad del poder político, del mismo modo que la sociedad capitalista industrial decimonónica fue modelando al trabajador fomentando en él su concentración en la actividad profesional productiva y su distanciamiento respecto al sindicalismo, al socialismo, al anarquismo o a cualquier otro movimiento crítico con la *autoridad* del sistema: “Basta tener los ojos abiertos para encontrar, incluso en la actualidad, representantes de esta mentalidad. El hombre que está dominado por la idea de la propiedad como obligación o función cuyo cumplimiento se le encomienda, a la que se supedita como administrador y, más aún, como *máquina adquisitiva*, tiene su vida bajo el peso de esta fría presión que ahoga en él todo posible goce vital. Y cuanto mayor es la riqueza, tanto más fuerte es el sentimiento de responsabilidad por su conservación incólume *ad gloriam Dei* y el deseo de aumentarla por medio del trabajo incesante. A no dudarlo, la génesis de este estilo vital tiene alguna de sus raíces (como tantos otros elementos del moderno espíritu capitalista) en la Edad media. (...) En esta dirección se mueve la separación entre el taller y la oficina, el *negocio*, en general, y la vivienda privada, la firma comercial y el nombre, el capital del negocio y el patrimonio particular, y la tendencia a convertir el *negocio* en un *corpus mysticum* (al menos el patrimonio social)”⁹.

Psicológicamente, el *ascetismo laico del protestantismo* rompió así con los límites tradicionales que la religión había impuesto al afán de lucro, que pasó de estar prácticamente prohibido a considerarse un mandamiento divino. Lo condenable era que tal afán de lucro se *irracionalizara* derivando hacia un uso de la riqueza que no favoreciera los fines sociales, que no fuera útil socialmente. Pero el trabajo incesante, sistemático y hasta obsesivo conseguía la máxima valoración moral porque regeneraba y autentificaba la fe, constituyendo de esa forma la mejor muestra del espíritu del capitalismo¹⁰. Weber trató de aclarar que no pretendía invertir completamente la relación de causalidad marxista entre la evolución económica de la sociedad moderna y las nuevas formas de religiosidad, sino matizarla y complementarla sobre la base de que las ideas religiosas no podían inferirse sin más de la estructura económica imperante, sino que poseían una autonomía y una capacidad de influencia importante: “Para aquellos cuya conciencia causal no se tranquiliza

⁷ R. BAXTER, *El pastor reformado*. Traducción castellana de Omar Ibáñez Negrete y Thomas R. Montgomery. Clie, Barcelona, 2010, pp. 21-22; Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 212 ss.

⁸ Las críticas puritanas se focalizaron en el *Book of Sports* que Jaime I ordenó redactar en 1617 con la lista de deportes y otras actividades de recreo que estaban permitidas los domingos, entre las que se incluía el tiro con arco, el baile, la decoración o el consumo limitado de cerveza. Con la llegada al poder de los puritanos en 1643, el *Book of Sports* fue quemado públicamente.

⁹R. BAXTER, *El pastor reformado*, cit., pp. 25 ss.; Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., p. 241 y nota 78.

¹⁰ M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., pp. 242-243.

sin una interpretación económica (o *materialista*, como todavía se dice, por desgracia), haremos la siguiente observación: que yo considero altamente importante la influencia de la evolución económica sobre el destino de la formación de idearios religiosos, y después trataré de demostrar de qué modo se han formado en nuestro caso los respectivos procesos y relaciones de adaptación. Pero siempre queda el hecho de que las ideas religiosas no pueden deducirse pura y simplemente de realidades económicas y, quiérase o no, constituyen por su parte los factores plásticos más decisivos de la formación del *carácter nacional* y poseen plena autonomía y poder coactivo propio¹¹. Las doctrinas protestantes no sólo incentivaron la acumulación patrimonial, sino que sobre todo construyeron un nuevo carácter basado en la racionalidad económica. Este nuevo hombre económico del capitalismo nació gracias al espíritu protestante, pero al consolidarse durante el siglo XIX fue paulatinamente desprendiéndose de la religiosidad inicial, que terminó reconduciéndose en el siglo XX hacia la *religión* laica del capitalismo¹².

Fromm compartió y desarrolló las tesis de Weber, centrándose en los efectos psicológicos que la concepción protestante del mundo tuvo durante la edad moderna, de tal modo que preparó a los hombres y a las sociedades para encajar en las nuevas estructuras económicas que emergieron en el siglo XIX. La revisión frommiana del economicismo marxista siguió la misma línea que la que elaborara Weber: aunque el Renacimiento dio lugar a la formación de unas nuevas *superestructuras* que reflejaron la ruptura del individuo con los vínculos medievales, y a la vez consolidaron las posibilidades humanas de alcanzar más libertad, fue el protestantismo el que propició la aparición de las condiciones que provocaron el nacimiento del capitalismo moderno. Con esta tesis Fromm no negaba, como tampoco lo había hecho Weber, la influencia que a su vez había tenido la caída del sistema económico feudal en el surgimiento de la Reforma. Pero sí incidió en la gran relevancia que las nuevas doctrinas religiosas tenían de cara al seguimiento social de una actitud ante la vida tendente al conformismo y a la sumisión, que fue apta para configurar el carácter estándar del individuo capitalista. El luteranismo y el calvinismo fueron bien acogidos entre el campesinado, pero sobre todo captaron a las clases medias y bajas de las ciudades de Europa central y septentrional, que a partir del siglo XV empezaron a padecer las consecuencias del monopolio comercial de las grandes compañías, cuyo dominio era lesivo para los pequeños comerciantes, y en general para la población urbana, en cuya capacidad real de consumo también repercutía negativamente. La fuerza del capital penetró asimismo en las industrias, distanciando a los trabajadores asalariados de los centros de decisión empresarial, y empeoró a su vez las condiciones de vida de los campesinos, teóricamente más libres pero en la práctica más presionados fiscal y personalmente.

En este contexto depresivo y desalentador, las nuevas fórmulas religiosas canalizaron el descontento social general. La situación psicológica en la que el incipiente capitalismo había colocado al individuo fue la propicia para que la filosofía de la Reforma constituyera el contrapunto de la nueva realidad social. Lutero y Calvino abrieron los ojos de millones de europeos que vieron que había un lugar en donde depositar la peligrosa libertad que acababan de conseguir. Ese lugar se encontraba simbólicamente en la *voluntad de Dios*, y

¹¹ M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., nota 83.

¹² “El estuche ha quedado vacío de espíritu, quien sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la *ilustración*, y la idea del *deber profesional* ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica. En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agónicas, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte. Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos” (M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., p. 259)

por extensión en la de las autoridades políticas absolutistas y en la de las impersonales fuerzas económicas. Los hombres buscaban soluciones para los problemas materiales y existenciales que derivaban del nuevo sistema económico y social, y las respuestas que recibieron sirvieron paradójicamente para reforzar el sistema y modificar a la vez sus propias estructuras psicológicas para adaptarse a él.

La dedicación obsesiva a la actividad laboral que impulsó el protestantismo no evitó realmente la sensación de inseguridad, angustia e impotencia ante la nueva realidad social, sino que por el contrario supuso la respuesta natural a la presión psicológica que el individuo padecía. De hecho, esta actitud compulsiva hacia el trabajo no condicionaba la salvación, sino que sólo predecía un acontecimiento futuro ya decidido. Más que un mero instrumento económico para la satisfacción de las necesidades, el trabajo era un fin en sí mismo que daba sentido y explicación a la vida humana, con lo que se convirtió en la pieza esencial para armar la estructura capitalista.

2. LAS EMOCIONES Y EL COMPORTAMIENTO SOCIAL

Las diferencias entre Freud y Fromm son también bastante menores de lo que el propio Fromm pretendió presentar, pareciendo así intentar lograr un distanciamiento que expresara su rebeldía ante uno de sus principales referentes teóricos. Existen convergencias básicas en muchos enfoques entre Freud y Fromm, que en este último alcanzan mayor grado de desarrollo y profundización en el campo de la psicología social. El punto de partida de Fromm es la noción freudiana básica de *inconsciente* como elemento fundamental de la conducta humana. Freud consideraba su teoría del inconsciente un tercer eslabón que reforzaba la necesaria *humildad* humana. Galileo y Copérnico habían hecho ver al hombre que no era el centro del universo, que no lo dominaba. Darwin le había abierto los ojos ante el hecho de que tampoco era el centro de la naturaleza. Y con su *teoría del inconsciente* Freud mostraba que ni siquiera era completamente dueño de sí mismo¹³. Una trilogía que quizás pudiera completarse con Marx, quien había desmontado la supuesta centralidad del burgués en la sociedad, y que podría haber culminado con la vinculación wittgensteiniana de la realidad a su expresión lingüística. El hombre no sólo no es dueño del universo, de la naturaleza, de la sociedad, de sí mismo, sino que sus construcciones teóricas sólo son reales si poseen una manifestación lingüística. De hecho, Wittgenstein se refería a Freud para explicar que los problemas filosóficos no podían resolverse, sino disolverse, diluirse, expresándolos lingüísticamente, del mismo modo que el psicoanálisis no resolvía, sino que disolvía los problemas psicológicos a través de su verbalización, la cual empujaba al inconsciente haciéndolo emerger hasta la consciencia.

Freud definió el *inconsciente* como instancia psíquica determinada por una serie de pautas relacionadas con los impactos externos más o menos represivos que el individuo ha recibido en las diversas fases de la infancia, los cuales pueden dificultar la superación de los conflictos derivados de la atracción sexual primigenia que presentan los padres para sus hijos. La perpetuación del vínculo edípico sobre el que alertó Freud es para Fromm crucial para explicar las dificultades humanas para ser *internamente* libre, pero estas dificultades están también directamente determinadas para Fromm por el entorno espacio-temporal, algo que choca con la extrapolación universal que Freud suponía de sus teorías.

Freud vivió la mayoría de su vida en la capital de un imperio decadente y moribundo, y posiblemente su inconsciente también estaba mediatizado por este entorno tan particular, que pudo limitar sus planteamientos y perspectivas. Frente a la *estaticidad* de las tesis de Freud, que presuponen en cierto modo desconfianza hacia la libertad humana, Fromm trató

¹³ En relación con la *vanidad herida* de la humanidad, como consecuencia de estos tres duros ataques contra su *narcisismo* (el ataque cosmológico, el ataque biológico, el ataque psicológico), véanse las reflexiones de Skinner sobre la pérdida de *fe* en la capacidad humana para *actuar* sobre el mundo (B. F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*. Traducción castellana de Juan José Coy. Fontanella, Barcelona, 1980, pp. 260 ss.).

de *dinamizar* el análisis del desarrollo evolutivo en la medida en que se percibe inserto en procesos sociales que a su vez resultan de la participación humana activa. Este dinamismo conduce a concebir las diferencias entre las personas relativas a aspectos fundamentales como la capacidad para amar o para destruir, para disfrutar de la libertad o de la sumisión de los demás y de sí mismo, en tanto que diferencias provocadas por los procesos sociales, por el conjunto de relaciones sociales que enmarcan el discurrir vital.

Los procesos sociales no proceden del exterior del hombre, sino que son creados por él. Hay así una relación recíproca entre la conducta individual y la conducta social que rebasa la estricta conexión causal que estableció Freud, según la cual el elemento humano individual se configura como mero elemento pasivo. Una muestra de la dificultad de Freud para aceptar esta interacción mutua la proporcionan para Fromm sus estudios sobre las consecuencias de la *fijación* en las etapas pregenitales. Freud supo llamar la atención sobre el riesgo de no superar la fase oral o la fase anal debido a la excitación excesiva o a la represión. Esta incapacidad de experimentar un placer no desbordante al alimentarse o al defecar provocaba que las dos zonas erógenas correspondientes pudieran conservar su naturaleza libidinal durante la vida adulta, sustituyendo parcial o totalmente en ese cometido a la zona genital. Esta usurpación de funciones producía sublimaciones y racionalizaciones que afectaban al desarrollo vital en todos sus ámbitos, mostrando la inmadurez del individuo y haciendo de él un adulto neurótico. Por ejemplo, de la fijación en la fase anal derivaba la aparición de caracteres “ciudadanos, económicos y tenaces”, afirmaba Freud, que se manifestaban mediante la escrupulosidad en el cumplimiento de deberes y obligaciones y en el mantenimiento del orden, así como también en una compulsión hacia el trabajo y el ahorro.

Pero la relación de causalidad entre la experiencia psicológica frustrante o sobreexcitante y el comportamiento social no posee una única dirección. También a la inversa la naturaleza de las relaciones que establece el niño con su entorno puede determinar su frustración o su excitación excesiva, que provocará posteriormente su incapacidad para estructurar su vida sobre la base del aprovechamiento de las posibilidades que proporciona la libertad. La fijación del individuo en una etapa no superada de su evolución no se debe para Fromm a la persistencia de la atracción sexual originaria, sino a cómo ésta coarta su libertad al provocarle una sensación de angustia que le acompañará toda la vida. El deseo sexual reprimido se transforma en un conjunto de tendencias autorepresivas internas que inhiben los impulsos humanos hacia la libertad, reconvirtiéndolos hacia la dependencia compulsiva de algún elemento externo como la pareja amorosa, Dios, la madre, el padre, los hijos, el económica o políticamente poderoso, la patria, etc. Si por el contrario el individuo consigue llegar a la vida adulta tras un recorrido equilibrado de sus fases evolutivas, sí está ya preparado para estructurarse vitalmente apoyándose en el amor, la libertad y la creatividad, sin necesidad de recurrir a mecanismos de evasión para mantener su estabilidad emocional¹⁴.

El concepto freudiano del *ello* sirvió también para resaltar la ingenuidad de tener una fe ilimitada en la razón, y en su condición de motor del progreso y de la libertad. Freud mostró cómo el inconsciente, con todas sus derivaciones oníricas, motrices y somáticas, no es ajeno al seguimiento de una serie de reglas que prueban la relación de causalidad entre la influencia ambiental en la infancia, y la formación y estructuración del carácter. En concreto, alertó ante el riesgo de una excesiva represión de los primeros instintos infantiles, que abría el camino a la neurosis tras la sublimación cultural y civilizatoria. Fromm denominó *adaptación dinámica hacia la neurosis* a la que tiene lugar cuando un niño sumiso sigue las órdenes represivas del padre poderoso, inflexible y dominador. La domesticación del niño le acarrea una importante transformación interna consistente en la aparición de hostilidad y odio hacia el padre, que en el caso de ser consciente debe reprimir por el miedo a expresarla. El odio reprimido estructura el carácter del niño, pudiendo

¹⁴ S. FREUD, *El carácter y el erotismo anal*. En: *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*. Traducción castellana de Luis López-Ballesteros y de Torres. Alianza, Madrid, 1967, pp. 49 ss.

desencadenar una ansiedad creciente a la que también acompaña una tendencia a la sumisión cada vez mayor.

3. DEWEY: EMOCIONES Y SENTIMIENTO MORAL

En *El miedo a la libertad*, Fromm analizó con una lucidez notable las raíces del fascismo y del nazismo desde un punto de vista no exclusivamente político, social o económico, sino preferentemente psicológico y sociológico. Partiendo del punto de inflexión histórico del *nacimiento de la libertad*, localizado en el tránsito desde la inmobilista Edad media hasta el Renacimiento y la edad moderna, se centró en estudiar cómo el surgimiento del protestantismo religioso modeló al hombre preparándolo no sólo para la sociedad capitalista, como bien había ya subrayado Weber, sino sobre todo para la renuncia a la libertad recién conquistada. Este hecho supuso un ejemplo más de *autoritarismo*, una tendencia humana que no sólo tenía una vertiente política, sino que representaba sobre todo para Fromm el impulso de muchos hombres hacia la sumisión y la dominación como formas de evasión que combatían la *angustia* de ser libres, la sensación de insignificancia e impotencia ante la amenazante realidad externa.

Esta tendencia a la sumisión y a la dominación, muchas veces maquillada con racionalizaciones amorosas en las relaciones personales, o con apelaciones al paternalismo político en las relaciones entre el poder y el súbdito, podía tener su origen en las experiencias infantiles de conexión paulatina con el mundo exterior a partir de la vinculación primaria con la madre, cuando se sufría una represión excesiva en los momentos más relevantes de las fases de desarrollo de la infancia, lo cual marcaba casi inevitablemente al niño para toda su vida y se traducía en un carácter autoritario y *sadomasoquista*, en un comportamiento compulsivamente dirigido a entrar en relaciones de dominación y de sumisión, las cuales no eran incompatibles entre sí y explicaban tanto las dificultades para estructurar relaciones personales no nocivas, como en un ámbito social la frecuente propensión a dañar, e inversamente a someterse y humillarse, a dejarse *conducir* por un líder (por un *fuhrer*, por un *conducator*) reflejando en definitiva la necesidad ansiosa de seguridad y el *miedo a la libertad*.

Detrás del totalitarismo y de las dictaduras se encuentran personas totalitarias y dictatoriales, subraya Fromm: hombres y mujeres que necesitan ordenar y dominar, que no toleran conductas alejadas de sus deseos, que buscan impedir la libertad ajena. Al ejercer su poder influyen además en quienes se someten a ellos empujándolos a la repetición e imitación de la conducta totalitaria sobre nuevos objetos de dominio, y así sucesivamente. Por eso la solución a la falta de libertad no se encuentra sólo en el cambio del sistema político y jurídico, sino sobre todo en las transformaciones individuales, transformaciones que sólo a través de cambios educativos y de cambios en las mentalidades se pueden lograr. En esta línea de reflexión Fromm se remonta a Dewey, quien había sido muy crítico con la excesiva racionalización y generalización de las respuestas para los problemas relacionados con la falta de democracia y libertad, y había resaltado la importancia de la *educación para la libertad*.

El idealismo pragmático de Dewey partía del concepto de *emoción* de William James, quien a su vez se basaba en la noción de *sentimiento moral* de Stuart Mill. El sentimiento moral surgía para Mill cuando comparamos acciones propias o ajenas con nuestros estándares de corrección o incorrección, que suelen encubrir nuestro deseo de que el comportamiento ajeno se adecue a nuestros intereses. Por ejemplo, la justicia como sentimiento moral era un claro caso de confusión entre los sentimientos subjetivos y la realidad, ya que representaba para Mill “la moralización de un sentimiento natural de *resentimiento*”¹⁵. Dewey mantenía que los juicios de valor no tenían un origen racional, sino impulsivo. Consistían en la expresión

¹⁵ J. S. MILL, *Utilitarianism*. En: Mill, John Stuart, *Essays on Ethics, Religion and Society*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969, pp. 240 ss. ; James, *Psychology*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1985, pp. 259 ss.

o materialización de impulsos, cuyos contenidos se plasmaban en ideales, objetivando así *a posteriori* lo que *a priori* es subjetivo. Definía su teoría como *idealismo pragmático* porque se oponía al idealismo abstracto, según el cual los impulsos, y la acción en general, se dirigen hacia los ideales, pero se agotan con la presencia de éstos¹⁶.

La ética pragmatista de Dewey arrancaba de la idea de que todo juicio moral es en sí mismo un acto moral, un acto moral lingüístico que representa una actitud no sólo teórica, sino también práctica. No se sitúa fuera de aquello a lo que se refiere, sino que constituye una parte de su desarrollo, hasta el punto de que la conducta moral es diferente después de la enunciación del juicio moral, y precisamente a causa de tal enunciación¹⁷. Cuando se enjuicia una conducta en relación con las condiciones objetivas de la acción, se hace *ética social*, afirma Dewey, pero lo más relevante desde el punto de vista de la teoría ética no es el análisis de la conducta en relación con las condiciones de la acción, sino en relación con el agente, razón por la cual Dewey tratará de construir una ética no social, sino *psicológica*. Esta ética psicológica gira alrededor del concepto de *impulso*, porque Dewey sostiene que toda conducta es en un primer momento impulsiva en el sentido de que no tiende conscientemente a un fin. Cada impulso estimula la aparición de nuevos impulsos externos y de nuevas experiencias que representan reacciones ante el impulso primario, que queda así modificado. Este tipo de reacción, a la que Dewey denomina *mediación del impulso*, es para él la base psicológica de la conducta moral¹⁸.

Dewey fue especialmente crítico con los presupuestos filosóficos kantianos, achacando a Kant no percibir la fragilidad e incoherencias de su racionalismo ético, así como la importante función que cumplen los impulsos. Cuando Kant transformaba el sentimiento negativo de humillación ante la ley moral en sentimiento positivo de respeto y reverencia ante ella, estaba simplemente para Dewey atribuyendo algún tipo de capacidad moral positiva a los impulsos. “Aceptar que el sentimiento sea originado por la razón no evita la dificultad, sino que más bien la agrava. Si la ley moral puede transformarse en sí misma en sentimiento; si la razón puede llegar a ser un impulso, entonces el sentimiento y el impulso no pueden ser tan depravados como Kant los definía”¹⁹.

La mediación ante el impulso provoca que éste pase a tener un significado y quede *idealizado*, pero ello no debe, a juicio de Dewey, empujarnos a caer en la falacia ética consistente en separar el impulso de las experiencias inducidas, como si éstas fueran simples consecuencias externas que se siguen de un acto, porque las consecuencias de un acto moral son también en sí mismas actos morales y nunca meros actos físicos, y la conciencia moral coincide con la conciencia de cada acto: “es el acto materializado en su pleno significado”²⁰. Igualmente, los conflictos entre valores morales dependen de las mediaciones de los impulsos, ya que éstas cumplen dos funciones psicológicas contradictorias: idealizan los impulsos dándole valores y significados, y a la vez los controlan y dirigen. A partir de esta oposición Dewey define conceptos éticos como *bondad*, *rectitud*, *satisfacción*, *normatividad* u *obligación*, éste último referido al resultado de la modificación de impulsos primarios ante experiencias de respuesta²¹.

Aplicando su idealismo pragmático al ámbito de la política en el contexto del surgimiento de los fascismos, Dewey subrayó que la principal amenaza para la democracia residía en nuestras actitudes, más allá de condicionantes económicos y sociales y de análisis racionales. De nada servía la crítica puramente intelectual si no venía acompañada de un comportamiento coherente de quien la sustentaba. La ideología enmascaraba la tendencia emocional que había tras ella, con frecuencia demasiado cercana a la que se criticaba.

¹⁶ J. DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus*. Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971, pp. 262 ss.

¹⁷ J. DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus*, cit., p. 223 ss.

¹⁸ J. DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus*, cit., p. 234 ss.

¹⁹ J. DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus*, cit., pp. 326-327.

²⁰ J. DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus*, cit., pp. 293-294.

²¹ J. DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus*, cit., pp. 238-239.

4. LA RELIGIÓN DEL LIBERALISMO ECONÓMICO

Enlazando a Marx con Freud, Fromm destacó que la sociedad capitalista es una consecuencia lógica de la evolución humana. El hombre es espontáneamente individualista, y sólo racionalmente cooperativista en tanto que necesita a los demás como consumidores y productores con los que traficar mercancías mediante la compra, la venta, la permuta... Desde su nacimiento el ser humano posee impulsos biológicos para cuya satisfacción ha de relacionarse instrumentalmente con los demás, impulsos que se mercantilizan inevitablemente en el capitalismo. A *las necesidades naturales* de autodefensa, alimentación y sexo se unen las *necesidades sociales* de dominio y sumisión, que para Fromm se desarrollan según sea el entorno social, y que en el capitalismo son por lo general mayores que en el feudalismo, pero en todo caso dependen del impacto externo que cada ser humano ha ido recibiendo a lo largo de su vida, en especial durante la infancia. El ser humano aprende que debe trabajar, que debe producir para satisfacer necesidades de los demás, y de esta forma conseguir indirectamente satisfacer sus propias necesidades naturales. Ese trabajo que constituye su aportación social está contextualizado en un determinado sistema económico, en función del cual cada hombre organiza su vida y compone su estructura psicológica, normalmente mediatizada por la institución familiar en tanto que puente entre el individuo y la sociedad. Surge también una necesidad a medio camino entre lo natural y lo institucional, como es la de la relación con la naturaleza y el resto de individuos. Es precisamente la concienciación de ser una entidad separada, frágil, limitada y mortal la que provoca en el hombre la tendencia a evitar el aislamiento, que le induce demasiado frecuentemente a recurrir a mecanismos que representan una involución al basarse en diversas formas de sumisión²².

Desde luego, en los primeros años de vida el ser humano, a diferencia de casi todos los animales, no es capaz de satisfacer por sí mismo sus necesidades biológicas básicas. Requiere vínculos, primero con la madre y después con su familia, la comunidad, las instituciones educativas, su gremio, su pueblo, la Iglesia, el feudo, el Estado, etc. Cuando completa su crecimiento físico y psíquico, el ser humano podrá valerse ya por sí mismo para satisfacer sus necesidades y podrá *sentirse* independiente. Este proceso tiene como efectos colaterales la imposición de deberes y prohibiciones que enfrentan al niño con la madre, con el padre y con el resto de los vínculos, y que van modelando su carácter.

En su primera infancia el niño es egocéntrico, lo que provoca que ni la madre ni el padre sean asumidos como entidades distintas de él. A medida que el niño puede ir distanciándose de los padres al alcanzar las condiciones físicas y mentales que le van permitiendo adquirir independencia, cobra paulatinamente una mayor autonomía, pero también una mayor sensación de soledad, que a su vez da paso a la ansiedad e impotencia ante un mundo desbordante y repleto de peligros. Es entonces cuando surge la tentación de renunciar a la libertad e incluso a la individualidad, poniendo en manos de otros el destino propio. Pero este proceso no desemboca en el restablecimiento de los vínculos primarios con los padres o sus sustitutos, sino en la creación de unos vínculos secundarios que nunca podrán ser como los anteriores, y que se basan en actitudes de dominio y sumisión.

La edad media se caracterizaba por una ausencia de libertad que abarcaba casi todos los ámbitos de la vida humana, desde el referente a la movilidad social o geográfica hasta lo concerniente a las costumbres, a la forma de vestir, de relacionarse con los demás, de trabajar, etc. Esta ausencia de libertad quedaba compensada por la seguridad que aportaba pertenecer a una determinada clase social y a un determinado gremio, y quedar amparado por las autoridades políticas y religiosas. La situación cambió completamente desde que en el Renacimiento surgió la burguesía como nueva clase, y la estratificación social inmovilista empezó a tambalearse. Comenzó a haber libertad, pero en la práctica fue sólo utilizada por

²² E. FROMM, *El miedo a la libertad*. Traducción castellana de Gino Germani. Paidós, Barcelona, 1947, pp. 47 ss.

quienes supieron adaptarse a la incipiente dinámica capitalista, dejando a la mayoría de los ciudadanos huérfanos de las tranquilizadoras instituciones medievales, sustituidas por un Estado despótico, centralista y alejado de los intereses reales de la población²³. De algún modo esa orfandad dio lugar a una sensación inconsciente de *abandono colectivo* que explica la renuncia de muchos seres humanos contemporáneos a la libertad, su regresión simbólica a la infancia y sus inquietudes por establecer vínculos sustitutivos de los que *primariamente* le habían posibilitado sobrevivir y crecer.

Como puso de relieve Fromm, la libertad e independencia teórica y formal que consiguen los hombres frente al poder en la sociedad capitalista trae también consigo un mayor aislamiento y una sensación psicológica de impotencia e insignificancia frente a la realidad externa. El hombre es ya libre ante las autoridades políticas, sociales y religiosas, está en una situación de *libertad de* los vínculos que le tenían sometido, pero no ha conseguido una libertad que le capacite para alcanzar un mayor bienestar y una mayor felicidad y realización personal, una *libertad para* un desarrollo espontáneo, positivo y productivo de su individualidad. Como también subrayó Marx, en el capitalismo los hombres se convirtieron más que nunca en objetos que podían ser usados instrumentalmente por los demás para lograr sus fines, lo cual distorsionó asimismo la relación del individuo consigo mismo desde el punto de vista de su seguridad, confianza y autoestima, de su propia integridad. En la sociedad capitalista el hombre parecía haber superado ya completamente la fase de sumisión al poder político y religioso, pero pasó a ser esclavo del capital. Esta creciente fuerza económica alcanzó tal poder que provocó mucha más inseguridad. La presión del mercado y la competencia contribuyeron a crear un sentimiento de aislamiento y angustia ante la situación económica, una situación dependiente de factores impredecibles, imprevisibles, y por ello amenazadores para el futuro personal. El ciudadano del siglo XIX se liberó en parte de las cadenas del absolutismo político y de la intolerancia religiosa, pero esta liberación le llevó paradójicamente a sentirse angustiado por la ausencia de referencias seguras y a buscar nuevas cadenas derivadas del libre mercado y del capital. Ser libre pasó a equivaler a estar desprotegido, acechado continuamente por el peligro procedente de quienes se saben mover mejor que él en la sociedad capitalista.

En el contexto de la *religión* del liberalismo económico y del capitalismo, los hombres son formalmente *más libres* a la hora de expresar sus ideas y creencias, de constituir movimientos políticos, de tener posibilidades de movimiento entre las ciudades y los países, pero no han alcanzado una mayor libertad real porque las cadenas procedentes de poderes externos han sido reemplazadas por otras internas que en la práctica le presionan aún más hacia la sumisión, hacia la sumisión ante fuerzas que ahora son más económicas y psicológicas que políticas o religiosas. La rebeldía frente a este nuevo y contradictorio tipo de sumisión es más difícil porque la autoridad es realmente *uno mismo*. El sistema empuja al individuo a endiosar al capital, y al trabajo y al esfuerzo como modo de llegar a él, con lo que termina esclavizado a nuevas formas de dominación. La frustración que genera la impotencia ante estos vínculos opresivos internos irá fomentando en los individuos desilusión y desencanto ante la nueva situación que se traducirá en agresividad, y que le hará tender a propiciar la aparición de nuevos poderes *absolutos*, como bien se puso de manifiesto durante buena parte del siglo XX. Con el liberalismo económico y político el hombre pasa aparentemente a poder centrarse en sí mismo. Conquista una serie de libertades y tiene la capacidad teórica para planificar las principales vertientes de su vida. Pero esa capacidad no la tiene realmente el *hombre concreto*, como destaca Fromm, sino el hombre en tanto que es obrero, en tanto que es comerciante o en tanto que es empresario, en tanto que es empleador que *emplea* a los hombres como instrumentos. Carece así de la posibilidad de desplegar sus potencialidades, limitándose a ser un mero engranaje más dentro de la maquinaria económica del capitalismo, centrada en lograr el máximo beneficio y la mayor acumulación de capital. El altruismo y ascetismo religiosos se reconfiguran como altruismo, austeridad y ascetismo económicos. La vida del empleador debe girar alrededor del esfuerzo y trabajo frenético para la obtención de beneficios y su continua inversión en capital, mientras que el empleado se debe limitar a cumplir sumisamente el papel que se le

²³ E. FROMM, *El miedo a la libertad*, cit., pp. 61 ss.

asigne dentro del proceso productivo, debiendo asumir forzosamente los efectos de las leyes cíclicas del mercado. Aunque disfrazada de envidia y resentimiento, también en el trabajador por cuenta ajena se crea una idealización del modo de vida del capitalismo, según el cual él también podrá quizás jugar algún día el papel de *capitalista*.

5. PROTESTANTISMO Y AUTORITARISMO

Contagiada por su vecino francés, Alemania también vivió jornadas revolucionarias en 1848, las primeras con cierto éxito político desde el punto de vista de la consecución de libertades individuales y derechos sociales. Hasta entonces se había resistido en gran medida al contagio liberal, de tal modo que las ideas ilustradas sólo habían penetrado a un nivel muy teórico y formal, sobre todo a través de la filosofía de Kant. Aunque descontentos con la situación, los alemanes parecían desconfiar de fórmulas políticas que tuvieran su origen en la voluntad popular, prefiriendo muy mayoritariamente que las reformas se planificaran y tutelaran desde el propio poder. Fromm estudió bien hasta qué punto influyeron en estos temores las doctrinas de Lutero y Calvino, destacando la importancia del surgimiento del protestantismo religioso para explicar las cautelas del pueblo alemán ante ideologías que lo pudieran colocar como protagonista de la acción política. La concepción que tenía Lutero del *ser humano* allanó el camino hacia el desarrollo del capitalismo, con sus importantes consecuencias sociológicas y psicológicas. La libertad que reivindicó Lutero para el hombre frente a las autoridades religiosas no le liberaba realmente, ya que le aislaba y desamparaba, le hacía dudar y sentir el peso angustioso de la soledad. El único recurso que poseía el hombre para escapar de esta situación no era ya su comportamiento externo de acuerdo con las pautas religiosas, comportamiento que resultaba de decisiones en las que dominaba el *peligroso* libre albedrío, sino la renuncia a su propia fuerza individual y la sumisión directa ante Dios. Sólo así obtendría su *amor*, recuperando de esta manera una referencia de poder y recobrando la seguridad perdida, aun a costa de humillarse, de anularse. A través de esta argumentación Lutero arrebató al hombre su libertad y su dignidad, y lo dejó sin confianza alguna en sí mismo. Lo preparó para adaptarse a un nuevo entorno en el que dejaría de ser dueño de sí mismo y se convertiría en un instrumento para el logro de fines externos, de fines que dejaron de ser puramente religiosos en tanto que la consecución de la salvación no dependía ya de actos humanos libres y voluntarios, sino del sentimiento interno de *amor a Dios*; en su lugar surgieron los fines económicos propios del capitalismo, que ni siquiera comenzaron trayendo más libertad política, sino por el contrario una consolidación del autoritarismo²⁴.

La sumisión que el hombre debía mostrar ante Dios suponía también sumisión ante el poder político, ya que éste no podía para Lutero existir si no era por la voluntad de Dios: “¿Qué otra cosa quiere decir que la autoridad es *servidora de Dios*, sino que es de tal naturaleza que puede servirse con ella a Dios?”. La infalibilidad divina se reflejaba en su poder para obligar a los hombres a obedecer a la autoridad política, del mismo modo que entrañaba asimismo el deber de dedicarse disciplinadamente al trabajo o a la formación de una familia: “Debes, por tanto, estimar la espada y el poder igual que el estado matrimonial, el trabajo en el campo o cualquier otro oficio que Dios haya instituido. Así como un hombre puede servir a Dios en el estado matrimonial, en el trabajo en el campo o en la artesanía y debería servir al otro si éste lo necesitara, también puede servir a Dios con el poder y debe hacerlo cuando la necesidad del prójimo así lo exija. Ellos son servidores y artesanos de Dios que castigan el mal y protegen el bien”²⁵.

Cualquier actitud política contestataria era rechazada por Lutero porque representaba la *suplantación* humana de Dios. Sólo a él le correspondería condenar la injusticia o la corrupción. En su *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*, Lutero justificó su oposición a las reivindicaciones campesinas: “Decís que la autoridad es demasiado mala e intolerable, porque no nos permite predicar el Evangelio, nos oprime con demasiadas cargas sobre nuestros bienes temporales y nos echa a perder en

²⁴ E. FROMM, *El miedo a la libertad*, cit., pp. 84 ss.

²⁵ M. LUTERO, *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, cit., pp. 25 y 39.

cuerpo y alma. Yo respondo que el que la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada²⁶. El *Derecho cristiano* no consistía en resistirse a la injusticia, sino en obedecer y *sufrir*: “El derecho cristiano consiste en no resistir a la injusticia, en no desenvainar la espada, en no defenderse, en no vengarse, en ofrecer el cuerpo y los bienes para que los robe el que quiera. Nosotros tenemos bastante con nuestro *señor* que no nos abandonará, como nos ha prometido. Sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos²⁷. La proclamación del fin de la servidumbre, recogida en el tercer artículo de la *Declaración campesina*, es especialmente combatida por Lutero: “El tercer artículo establece que no debe existir la servidumbre, puesto que Cristo nos ha liberado. ¿Qué es esto? Esto significa convertir la libertad cristiana en algo totalmente carnal. ¿No tuvieron siervos Abraham y los demás patriarcas y profetas? Leed lo que dice San Pablo sobre los criados, que en aquel tiempo eran todos siervos. Por esto, este artículo se opone directamente al Evangelio y es un robo: uno le arrebató a su señor un cuerpo, que se había convertido en suyo. Un siervo puede muy bien ser cristiano y gozar de la libertad cristiana, igual que un prisionero o un enfermo son cristianos sin ser libres. Este artículo intenta igualar a todos los seres humanos y hacer del reino espiritual de Cristo un reino secular, externo, lo cual es imposible. El reino del mundo no puede subsistir si no existe desigualdad en las personas, en el sentido de que unos son libres, otros prisioneros, unos señores y otros súbditos²⁸”.

En Calvino era aún más radical la apelación a la sumisión irracional a Dios como única respuesta ante la impotencia e insignificancia humana. Ninguna acción humana podía salvar al hombre porque su destino estaba previamente establecido por Dios, cuya voluntad le permitía decidir indiscriminadamente favorecer a unos y condenar a otros. Esta arbitrariedad divina era una muestra de su poder absoluto, omnipotente e ilimitado, y dejaba al ser humano inevitablemente desprotegido y con el único recurso de la autohumillación en tanto que aceptación de su condición de ser despreciable y desigual respecto al selecto grupo de escogidos por Dios. “Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para la condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a la vida o a la muerte²⁹”.

La *sabiduría humana* se basaba para Calvino en el conocimiento de uno mismo, pero este conocimiento exigía a su vez el *conocimiento de Dios*, “en el cual el hombre vive y se mueve, porque no hay quien dude que los dones, en los que toda nuestra dignidad consiste, no sean en manera alguna nuestros”. Por culpa del pecado original, sólo somos y existimos en la medida en que estamos apoyados en Dios: “esta miserable caída, en que por la transgresión del hombre caímos, nos obliga a levantar los ojos arriba, no sólo para que, ayunos y hambrientos, pidamos de allí lo que nos haga falta, sino también para que, despertados por el miedo, aprendamos humildad. (...) Así, por el sentimiento de nuestra ignorancia, vanidad, pobreza, enfermedad, y finalmente perversidad y corrupción propia, reconocemos que en ninguna otra parte, sino en Dios, hay verdadera sabiduría, firme virtud, perfecta abundancia de todos los bienes y pureza de justicia³⁰”.

Calvino recalca la pequeñez e insignificancia humana en el contexto de la naturaleza como fuente de la angustia que acompaña la existencia humana: “nuestro cuerpo es un receptáculo de mil especies de enfermedades, e incluso llevando él mismo en sí las causas

²⁶ M. LUTERO, *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*. En: Lutero, Martín, *Escritos políticos*. Traducción castellana de Joaquín Abellán. Tecnos, Madrid, 2008, p. 75.

²⁷ M. LUTERO, *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*. En: Lutero, Martín, *Escritos políticos*, p. 79.

²⁸ M. LUTERO, *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*. En: Lutero, Martín, *Escritos políticos*, pp. 89-90

²⁹ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., pp. 728-729.

³⁰ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., p. 3.

de las mismas, doquiera que vaya el hombre no podrá prescindir de su compañía, y llevará en cierta manera su vida mezclada con la muerte”. Todo lo que tenemos a nuestro alrededor es sospechoso y amenazante, “y no parece sino que está intentando darnos muerte. (...) Entre tales angustias, ¿no ha de sentirse el hombre miserable?; pues aun en vida, apenas vive, porque anda como si llevase de continuo un cuchillo a la garganta”. Sólo la fe en la providencia divina nos libra del miedo, la angustia y la vaciedad, y nos proporciona valor y seguridad. Conseguimos esta liberación gracias exclusivamente a Dios, quien “somete, dirige y gobierna toda la realidad”³¹.

Calvino partía del hecho incontestable de que los hombres debemos nuestra desgraciada condición al pecado original. De él surge un odio hacia nosotros mismos que nos conduce a la autohumillación, pero que a la vez nos hace encontrarnos con Dios: “La verdad de Dios prescribe que pongamos la mano en el pecho y examinemos nuestra conciencia; exige un conocimiento tal, que destruya en nosotros toda confianza de poder hacer algo, y privándonos de todo motivo y ocasión de *gloriarnos*, nos enseña a someternos y humillarnos”³². Debemos aprender de la desobediencia de Adán para consagrar nuestras vidas a la sumisión a Dios: “el prohibir Dios al hombre que tocara el árbol de la ciencia del bien y del mal fue una prueba de su obediencia, para que así mostrase que de buena voluntad se sometía al mandato de Dios”³³.

La predestinación sella al ser humano desde su nacimiento, mostrando su maldad y corrupción intrínseca: “por esta razón los mismos niños vienen ya del seno materno envueltos en esta condena, a la que están sometidos, no por el pecado ajeno, sino por el suyo propio. Porque, si bien no han producido aún los frutos de su maldad, sin embargo tienen ya en sí la simiente; y lo que es más, toda su naturaleza no es más que germen de pecado, por lo cual no puede por menos que ser odiosa y abominable a Dios”³⁴. Después de someter a Adán, la *tiranía del pecado* domina todas las almas y les arrebató la libertad. “No somos nuestros, sino del Señor”, afirma Calvino, por lo que nuestros actos no proceden de nuestra razón ni de vuestra voluntad. Al no ser de nosotros mismos, sino de Dios, toda nuestra vida se debe dirigir hacia él como único y legítimo fin. Esta obligada autonegación conlleva que nos entreguemos, con nuestros cuerpos, nuestras almas y todo lo que poseemos, a la voluntad de Dios, para que él “domine y someta los afectos de nuestro corazón”³⁵.

Como Lutero, también Calvino exigió al cristiano una actitud de sacrificio permanente, cuyo signo externo era el símbolo de la cruz. “Todos aquellos a quienes el Señor ha adoptado y recibido en el número de sus hijos, deben prepararse a una vida dura, trabajosa, y llena de toda clase de males”³⁶. Jesucristo vivió “en una perpetua cruz y aflicción”, sometiéndose para demostrar su obediencia al *Padre* en aras de la salvación de los hombres, quienes debemos corresponderle con una sumisión aún más absoluta. También Dios nos afligía para comprobar nuestra capacidad de humillación y para disciplinarnos en la obediencia: “Afirmino también que con la cruz son enseñados a obedecer; porque de este modo aprenden a vivir, no conforme a su capricho, sino de acuerdo con la voluntad de Dios. (...) Es menester seguir a Dios; queriendo decir que el hombre de veras se somete al yugo de Dios, cuando se deja castigar, y voluntariamente presenta la espalda a los azotes”³⁷.

En definitiva, la concepción de la *libertad* de Calvino la identificaba con la sumisión y obediencia a Dios, y por extensión a las leyes humanas. Trasladadas al ámbito político las ideas de Calvino se traducían en impotencia y pasividad ante los abusos del poder, y resistencia ante cualquier cambio que pudiera provenir del ejercicio de la libertad por parte del pueblo. Ahora bien, no sin aparente contradicción Calvino resaltaba la trascendencia del cumplimiento estricto de los deberes laborales para combatir los sentimientos de ansiedad e

³¹ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., pp. 145 y 146.

³² J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., pp. 161 y 162.

³³ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., p. 163.

³⁴ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., p. 168.

³⁵ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., p. 534.

³⁶ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., p. 537.

³⁷ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, cit., p. 540.

impotencia derivados de las dudas sobre la futura salvación. Como subrayó Fromm, en este estado no se podía aspirar a la felicidad, a la creatividad o a la riqueza espiritual, sino que sólo era posible la dedicación obsesiva y frenética a la acción. La actividad intensa e incluso compulsiva e irracional que exigía Calvino preparó al hombre para sumergirse en el espíritu del capitalismo. Desde muy pronto el calvinismo insistió en que la acción humana no debía dirigirse sólo hacia lo moral, sino sobre todo hacia lo económicamente exitoso. El trabajo dejó de asumirse como medio para tener una vida más agradable, y se convirtió en un fin en sí mismo que estaba por encima de los hombres instrumentales concretos que lo realizaban, y que empezó a cuantificarse mediante la acumulación de capital. Como el luteranismo, el calvinismo también hacía hincapié en la necesidad de llevar una vida disciplinada, laboriosa y austera, lo que desde luego puso las bases para la modelación del hombre capitalista haciendo sobre todo de él un ser sumiso y dócil, que no debía cuestionar lo decidido por el poder político. Las libertades individuales sólo podrían servir para desviarse de los intereses generales, por lo que había que impedir la exportación de ideologías revolucionarias.

La penetración de las ideas de Lutero y Calvino sirvió para adiestrar a muchos europeos para la sumisión política al régimen absolutista y para la adaptación al sistema económico capitalista que había sustituido a las estructuras feudales anteriores. Invirtiendo la perspectiva economicista de Marx, Weber explicó la relación de causalidad entre estas nuevas teorías religiosas y la formación del *carácter* capitalista. Y Fromm conjugó a ambos autores centrándose en los rasgos psicológicos de la clase media y baja alemana, y en cómo dichos rasgos no sólo prepararon a los alemanes para jugar mejor que nadie al *juego del capitalismo*, sino también para desprenderse de su libertad y anularse ante la aparición de un líder político que resultaba fascinante por su retórica mesiánica aglutinadora y antirevolucionaria.

6. BIBLIOGRAFÍA

- C. ALARCÓN, *Creer en Hitler. El triunfo de la sumisión sobre la libertad*. Aconcagua, Sevilla, 2016.
- R. BAXTER, *El pastor reformado* (1656). Traducción castellana de Omar Ibáñez Negrete y Thomas R. Montgomery. Clie, Barcelona, 2010.
- J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana* (1536). Traducción castellana de Cipriano de Valera (1597). Reedición de Luis de Usoz y Río (1858). Visor, Madrid, 2003.
- J. DEWEY, *The Study of Ethics: A Syllabus* (1894). Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971.
- J. DEWEY, *Ethics* (1908). Southern Illinois University Press, Carbondale, 1978.
- S. FREUD, *El carácter y el erotismo anal* (1908). En: *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*. Traducción castellana de Luis López-Ballesteros y de Torres. Alianza, Madrid, 1967, pp. 49-54.
- S. FREUD, *El yo y el ello* (1923). Traducción castellana de L. López-Ballesteros, R. Rey y G. Dessal. En: Freud, Sigmund, *Textos fundamentales*. Alianza, Madrid, 1988, pp. 547-598.
- S. FREUD, *El problema económico del masoquismo* (1924). En: *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*. Traducción castellana de Luis López-Ballesteros y de Torres. Alianza, Madrid, 1967, pp. 195-207.
- S. FREUD, *El malestar en la cultura* (1930). Traducción castellana de R. Rey. Alianza, Madrid, 1999.
- S. FREUD, *La división de la personalidad psíquica* (1932). Traducción castellana de L. López-Ballesteros, R. Rey y G. Dessal. En: Freud, Sigmund, *Textos fundamentales*. Alianza, Madrid, 1988, pp. 599-625.
- E. FROMM, *El miedo a la libertad*. Traducción castellana de Gino Germani. Paidós, Barcelona, 1947.
- E. FROMM, *Anatomía de la destructividad humana*. Traducción castellana de Félix Blanco. Siglo XXI, Madrid, 1975.
- E. FROMM, *¿Tener o ser?*. Traducción castellana de Carlos Valdés. Fondo de cultura económica, México D. F., 1978.

- J. K. GALBRAITH., *La anatomía del poder*. Traducción castellana de J. Ferrer Aleu. Plaza & Janés, Barcelona, 1984.
- R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*. Traducción castellana de Joaquín Jordá. Anagrama, Barcelona, 1983.
- J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Traducción castellana de Ramón García Cotarelo. Península, Barcelona, 1985.
- G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la Historia Universal* (1820). Traducción castellana de José Gaos. Anaconda, Buenos Aires, 1946.
- G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho* (1821). Traducción castellana de Eduardo Vázquez. Biblioteca nueva, Madrid, 2000.
- W. JAMES, *Psychology* (1892). University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1985.
- I. KANT, *¿Qué es ilustración?* (1784). Traducción castellana de A. Maestre y J. Romagosa. Tecnos, Madrid, 1989.
- I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Traducción castellana de Manuel García Morente. Espasa-Calpe, 1980.
- L. KOHLBERG, *The Philosophy of Moral Development*. Harper & Row, San Francisco, 1981.
- J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia* (1690). Traducción castellana de Marta Gálvez Parra. Tecnos, Madrid, 2005.
- M. LUTERO, *Sobre la autoridad secular. Hasta dónde se le debe obediencia* (1523). En: Lutero, Martín, *Escritos políticos*. Traducción castellana de Joaquín Abellán. Tecnos, Madrid, 2008, pp. 21-65.
- M. LUTERO, *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia* (1525). En: Lutero, Martín, *Escritos políticos*. Traducción castellana de Joaquín Abellán. Tecnos, Madrid, 2008, pp. 67-94.
- H. MARCUSE, *Eros y civilización*. Traducción castellana de J. García Ponce. Ariel, Barcelona, 1995.
- K. MARX, *Manuscritos de economía y filosofía* (1844). Traducción castellana de Francisco Rubio Llorente. Alianza, Madrid, 2001.
- K. MARX, *Crítica del programa de Gotha* (1875). Ricardo Aguilera, Madrid, 1971.
- J. S. MILL, *Utilitarianism* (1861). En: Mill, John Stuart, *Essays on Ethics, Religion and Society*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969, pp. 203-260.
- F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano* (1878). Traducción castellana de Carlos Bergara. Edaf, Madrid, 1980.
- W. REICH, *Análisis del carácter*. Traducción castellana de Luis Fabricant. Paidós, Barcelona, 1981.
- J. J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755). Traducción castellana de Melitón Bustamante Ortiz. Península, Barcelona, 1976.
- B. F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*. Traducción castellana de Juan José Coy. Fontanella, Barcelona, 1980.
- A. SMITH, *Teoría de los sentimientos morales* (1759). Traducción castellana de E. O'Gorman. Fondo de cultura económica, México, 1978.
- M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905). Traducción castellana de Luis Legaz Lacambra. Península, Barcelona, 1969.