



**TECNOLÓGICO
DE MONTERREY**

ALGUNAS REFLEXIONES A PARTIR DE ERICH FROMM PARA UN
HUMANISMO EN NUESTRO TIEMPO

TESIS QUE PRESENTA
FRANCISCO ILLESCAS NÁJERA



**TECNOLÓGICO
DE MONTERREY**

PARA OBTENER EL GRADO DE

Biblioteca
Campus Ciudad de México

**DOCTOR EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS
CON ESPECIALIDAD EN ÉTICA**

DIRECTORA DE TESIS: DORA ELVIRA GARCÍA GONZÁLEZ

NOVIEMBRE 2008

CAMPUS CIUDAD DE MÉXICO

RESUMEN

Este trabajo tiene una pretensión principal, esta es, revisar el valor y vigencia de la obra de Erich Fromm para reflexionar sobre un humanismo de nuestro tiempo. Para ello se revisan las nociones de naturaleza humana, felicidad, libertad y carácter social, tal y como son desarrolladas en la obra de Erich Fromm, la lectura que el autor hace de sus fundamentos y una revisión crítica a la luz de la visión del mundo contemporáneo. Nociones como las de naturaleza humana y carácter constituyen ejes conceptuales en la obra de Erich Fromm que sirven de fundamento para el desarrollo de una propuesta, la base de una ciencia aplicada al arte del bien vivir, una ética humanista.

El punto del que se parte no es otro que el análisis de la vida económica y social del hombre contemporáneo y de la influencia de ese modo de vida sobre sus pensamientos y sentimientos. De esta manera, esta perspectiva ayuda a ver el mundo actual así como en describir ciertos fenómenos productores de la vida consumista de hoy. Otro aspecto a resaltar en esta tesis está referido al carácter activo del concepto de naturaleza humana que presenta Fromm.

Se precisa que lo que los seres humanos son, depende de sus condiciones materiales de vida, pero estas condiciones están referidas a las vicisitudes de la propia actividad humana sensorial, al sistema de necesidades de autoconservación y a las modalidades de su satisfacción, es decir, a su modo de vida.

Se enfatiza que el ser humano es el resultado del efecto y causa de sus condiciones de vida, hay entonces un carácter autocreador del hombre. Asimismo, se pretende discutir y esclarecer hasta donde resultan rescatables las ideas de Fromm y partir de ahí para señalar horizontes y llamar la atención sobre la necesidad de pensar, de reflexionar y, en particular, de su vigencia ética en los tiempos contemporáneos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	viii
1.- Justificación histórica del trabajo.....	x
2.- La importancia del problema y la elección de Fromm.....	xvi
3.- El alcance y estructura del trabajo: ¿Fromm en el siglo XXI?.....	xxi
CAPÍTULO 1: SOBRE LA SITUACIÓN DEL HOMBRE ACTUAL.....	1
1.1.- Preludio.....	1
1.2.- La Modernidad.....	2
1.3.- La Modernidad en nuestro tiempo.....	10
1.4.- La condición del hombre actual en Erich Fromm.....	19
1.5.- Algunas consideraciones sobre la pertinencia de la propuesta frommiana en el mundo contemporáneo de inicios del siglo XXI	27
CAPÍTULO 2: LA NATURALEZA HUMANA EN ERICH FROMM.....	35
2.1.- Introducción.....	35
2.2.- La situación humana.....	40
2.3.- El carácter del hombre.....	66
2.4.- Tipos de carácter.....	73
2.5.- Resultados.....	92
CAPÍTULO 3. LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD A PARTIR DE FROMM.....	97
3.1.- Introducción.....	97
3.2.- La concepción finalista del hombre en Erich Fromm... ..	101
3.3.- El placer y la felicidad.....	117
3.4.- El amor y la felicidad.....	126
3.5.- La formación y el bien común.....	142
3.6.- Algunas conclusiones en torno a la felicidad.....	150
CAPÍTULO 4: LA LIBERTAD, PROPIEDAD DEL SER HUMANO.....	156
4.1.- Introducción.....	156
4.2.- Relevancia para la Ética Humanista.....	162
4.3.- Relación con el concepto frommiano del hombre.....	170

4.4.- Vinculaciones entre libertad, elección, responsabilidad y voluntad.....	180
4.5.- La idea de libertad a partir de Fromm.....	187
4.6.- Breves conclusiones.....	199
CAPÍTULO 5: LA ÉTICA DE ERICH FROMM. ALGUNAS CONFRONTACIONES	
CRÍTICAS.....	204
5.1.- Introducción.....	204
5.2.- La ética humanista de Erich Fromm.....	207
5.3.- La propuesta ética de Erich Fromm en relación con otras corrientes de pensamiento.....	232
5.4.- Sobre la percepción de Jürgen Habermas y su concordancia con Erich Fromm.....	256
CONCLUSIONES.....	263
1.- Vigencia de Erich Fromm en el mundo contemporáneo.....	267
2.- El camino del hombre.....	275
3.- A manera de prospección.....	282
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	289

INTRODUCCIÓN

Desde hace años una preocupación me ha venido acompañando con respecto a los rumbos por los que se dirige la sociedad del bienestar en Occidente, la cual viene marcando la pauta para el resto del mundo de tal manera que su influencia abre camino y presenta su argumentación de una forma unívoca. Es una sociedad que en algunos aspectos, en cierta medida, se encuentra enferma y de la cual surge un hombre¹ que lleva por bandera un materialismo en que se privilegian aspectos como el hedonismo, el consumismo, la permisividad y la relatividad. Un individuo así tiende a ser un hombre sin sustancia, sin contenido, entregado a la posesión de dinero, al poder, al éxito y al gozo ilimitado y sin restricciones.

Frente a esta visión de querer tener casi todo lo material que se pueda lograr, aunque no se tenga referentes en otros aspectos de la vida, frente a esta cultura del instante, frente a la ausencia de compromisos que no incluyen la búsqueda racional de la felicidad ni del desarrollo del ser humano como tal, se encuentra la reflexión del pensamiento humanista. Es necesario superar la actividad sin sentido de una compulsiva existencia a través de la coherencia y del compromiso con los demás. El objetivo es conseguir un ser humano que desee saber que es lo bueno y que es lo malo, que se apoye en el progreso técnico-científico, pero que no se entregue sin reflexión a la cultura de la vida fácil, en la cual cualquier motivación tiene como fin el bienestar, un determinado nivel de vida o simplemente placer inmediato.

Al respecto, algunas reflexiones sobre la Antropología Filosófica contemporánea han señalado que: “el estudio filosófico del hombre no puede ser abstracto –saber de

¹ Para los objetivos del presente trabajo de investigación entiéndase la palabra hombre como género sin distinción particular entre varón y mujer. Me baso en la definición de hombre de la 23ª edición del Diccionario de la Lengua Española que señala en la primera acepción de la palabra hombre: “del latín homo. inis: l. m. Ser animado racional. varón o mujer”. (El subrayado es mío). REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid. Editorial de la Asociación de Academias de la Lengua Española. 23ª edición. en CD-ROM. 2005.

esencias-, tiene que ser concreto. No se ha de preguntar *qué es ser hombre*, sino más bien, *qué significa ser hombre, cómo ser hombre, qué tareas hay que realizar para llegar a serlo*². Esto implica que para ser hombre, para realizarse como tal, hay que ser protagonistas, no espectadores y significa que nuestro hacer ha de involucrarse necesariamente con nuestro pensar. Ambas realidades humanas han de estar en estrecha relación, de modo que alcancemos nuestra plenificación, tarea fundamental en la existencia humana.

A partir de estas preocupaciones en torno a lo que significa ser hombre y las tareas propias para su logro, hemos de apreciar la superposición necesaria con la realización ética que se está suponiendo. Así, el significado y los alcances de lo que es el ser humano exige una reflexión en torno al cómo alcanzar lo que ha de ser, es decir lograr la plena humanización. El tema pertenece a la entraña misma del ser humano, esto es, nos corresponde a todos, pues más allá de lo negociable, de lo optable, todos somos irremediamente históricos, condicionados a la vez que posibilitados por nuestra propia situación humana. Y, aunque un tema de tal envergadura es presentable más que resoluble, vale la pena el esfuerzo particularmente en nuestro entorno contemporáneo donde hay que resaltar la importancia por recuperar, replantear críticamente o complejizar, la cuestión del rumbo tomado por la civilización industrial que hoy día se ha proyectado prácticamente a una escala planetaria.

Es así como, al reflexionar sobre mi experiencia en diversos ámbitos, observo que algunas de las tendencias actuales provocan diferentes preocupaciones legítimas que ponen al centro de la problemática el examen del propio ser humano. Juzgo necesario partir de un pensamiento que permita acercarse nuevamente a lo humano de un modo auténtico y posibilitar la ayuda en la búsqueda de redireccionar el marco de referencia del quehacer

² José Rubén Sanabria.. *Filosofía del hombre*. Editorial Porrúa. S. A., México, D. F.. 1987. p. 338.

humano hacia su fin último, su realización plena como hombre. Desde esta preocupación, me di a la tarea de buscar un pensador desde el cual pudiera adentrarme en el problema hasta llegar al meollo de la cuestión.

La obra de Erich Fromm, que expresa consistentemente una profunda preocupación por el ser humano concreto, por recuperar la unidad y el sentido de la existencia, ofrece una “llave antropológica”, por así decirlo, que abre una posibilidad de relectura nueva del fenómeno actual. Es por ello que elegí a este autor para realizar este trabajo de investigación. Y así como el significado y los alcances de lo que es el ser humano exige una deliberación en torno al cómo alcanzar lo que se ha de ser, entonces, a partir de esta preocupación, se pretende articular la reflexión del presente estudio que nos ocupa desde un punto de partida constituido por la crisis de la moral hoy en día y por el pensamiento de Erich Fromm, referente teórico desde el cual pretendemos cavilar. Es una invitación, a través de temáticas antropológicas, a atender, comprender, reflexionar, deliberar, sobre lo que somos los humanos y podemos ser, sobre como somos y para qué somos así.

1.- Justificación histórica del trabajo

El primero de los ejes arriba mencionados tiene que ver con la situación del hombre contemporáneo, tema del primer capítulo pero que aquí se va a delinear, de manera somera, para presentar el problema sobre nuestra realidad actual y en donde se revisará un breve análisis del panorama histórico sociocultural que dio vigencia a nuestro mundo.

El panorama de hoy día es interesante: tanto en la política, como en la economía, pasando por la ciencia y su consecuente aplicación técnica, e involucrando incluso áreas como el arte, se ha producido un cambio sensible, que es lo que pretendo revisar. Dos de las notas peculiares desde mi punto de vista son el hedonismo y la permisividad, que se

enhebran en un materialismo que va llevando a que las aspiraciones humanas se vayan traduciendo en productos materiales.

Al presentar el hedonismo y la permisividad como pilares y referentes en la vida del hombre actual, implicamos que este ser humano contemporáneo tiende a evadirse de sí mismo al sumergirse en un torbellino de sensaciones cada vez más sofisticadas al contemplar la vida simplemente como un goce ilimitado. Así por ejemplo, mientras que buscar disfrutar la vida en diferentes vertientes es sano pues satisface una de las dimensiones de nuestra naturaleza, como se verá en capítulos posteriores, por el otro lado, buscar el máximo de diversión sin restricciones apunta a la muerte de los ideales propios del hombre.

Hay que aclarar que alrededor de esta orientación, hay toda una configuración mental que comprende y orienta todo un complejo cuadro de saberes, actitudes, valores, motivaciones y comportamientos, los cuales tienen su correspondencia estructural en instituciones y modos de organizar la producción y la administración pública. Dicha racionalización permea todos los productos culturales del espíritu contemporáneo, poniendo en ellos un sello que se vuela, también, a la aplicación, transformación y dominio de la realidad.

Las conquistas técnicas y científicas, increíbles hace tan sólo algunos años, nos han traído logros evidentes: la revolución informática, los avances de la ciencia en sus diversos aspectos, un orden social más justo, la preocupación sobre los derechos humanos, la democratización de tantos países, etc. Pero frente a todo ello hay que poner sobre la mesa aspectos de la sociedad emergente del siglo XXI que funcionan mal y que muestran una cara desagradable. Signos como el materialismo, el hedonismo, la permisividad, el relativismo, el consumismo, todos ellos reflejo de transformaciones en nuestro mundo contemporáneo, señalan, de alguna manera, la presencia de una crisis cultural, con una serie

de rupturas anunciadas ya desde hace más de un siglo. Hay, sin embargo, en otros órdenes de la realidad, un fuerte peso en el proyecto de Modernidad iniciado por la Ilustración a fines del siglo XVIII. Uno de los expositores más importantes de dicho proyecto define así la Modernidad:

El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están dominados por la idea de la emancipación de la humanidad. Esta Idea es elaborada a fines del siglo XVIII en la Filosofía de las Luces y en la Revolución Francesa. El progreso de las ciencias, de las artes y de las libertades políticas liberará a toda la humanidad de la ignorancia, de la pobreza, de la incultura, del despotismo y no sólo producirá hombres felices sino que, en especial gracias a la Escuela, generará ciudadanos ilustrados, dueños de su propio destino... Estos ideales están en declinación en la opinión general de los países llamados desarrollados. La clase política continúa discutiendo con la retórica de la emancipación. Pero no consigue cicatrizar las heridas infringidas al ideal <moderno> durante casi dos siglos de historia.³

Así, la Modernidad, con su predominio casi exclusivo de la razón y sus consecuentes esquemas (el progreso, la libertad, el bienestar, etc.) utiliza la razón instrumental como su principal instrumento para aplicaciones pragmáticas. Aquí cabe destacar como la dirección de este proceso de racionalización típico de la Modernidad, al cambio de luz orientadora y productora de sentidos fundamentales que se fue dando conforme se organizaba y cobraba fuerza la sociedad burguesa. Se trata de un proceso en que la economía –el juego del intercambio de mercancías- se convierte en el eje estructurador de las instituciones básicas en las sociedades modernas, resultando en ser el principal productor de relaciones sociales así como de significados de la vida social.

La cosmovisión aparejada a este cambio de orientación, es una visión “diferenciada en compartimentos, subsistemas con su lógica propia y una pluralidad de valores”, en donde cada esfera de la razón racionalista, en constante afán de especialización, ya el arte,

³ Jean-François Lyotard. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Editorial Gedisa, Barcelona 1998, p. 97.

ya la ética, ya la ciencia natural, adquirirán poco a poco impulsos que las irán diferenciando entre sí, cada vez más, hasta que acaban por adquirir, cada una, una dinámica propia.

Es entonces, en el siglo XVII, donde se destacan con fuerza dos grandes palancas propulsoras de la Modernidad naciente: la revolución científica y aquellas crónicas puritanas que se enlazaban muy bien con esa mentalidad ético-práctica que Max Weber ha destacado afín al espíritu capitalista. Esta última ofreció un significativo refuerzo al afán por racionalizar la vida y la actuación cotidianas que habría de desembocar en el cálculo racional de la ganancia que conforma la apuesta capitalista al futuro. Esta mentalidad propició que se fueran generando nuevos ritmos de vida socialmente moldeados de acuerdo con el imperio de las nuevas exigencias económicas y de organización social.

De esta manera, preanunciada por el racionalismo cartesiano del siglo XVII, no fue sino hasta bien entrado el siglo XVIII cuando se constituyó en forma nítida aquella constelación conceptual con que la Modernidad se dibujó –y legitimó- a sí misma. Es decir, la delimitada por los conceptos de progreso, de liberación y autonomía moral de un sujeto que, entendiéndose como habitado por la razón, o el lugar donde se transparentan todos los significados del mundo, se asumió independiente con respecto a la tutela divina.

Y así llegamos a esta época que ocupamos en el tiempo, en donde es como si la cultura occidental hubiera patentado para sí el orgullo en la razón, en su razón, como herramienta del entendimiento. Su afán por dominar técnicamente la naturaleza, se ha cumplido. Como consecuencia de una obsesiva especialización en el saber instrumental, el ser humano ha construido para sí todo un universo material, cuya realidad supera las fantasías utópicas de las narraciones de hace un siglo.

Sin embargo, ya pasado el segundo milenio, parece como si el ser humano no hubiera encontrado aún el lugar que le corresponde. En un mundo que ha llegado a nuevos rumbos por la revolución científico-tecnológica, la globalización de las comunicaciones y

los mercados, la competencia en base al progreso técnico, el hombre se siente inquieto, inseguro y desorientado en su individualismo, ya que su ansiosa y competitiva entrega al trabajo, no le redime del sentimiento profundo de vacuidad que le suscita este estilo de vida en un entorno en que se va formando un nuevo sistema de vida cultural y social, de una nueva forma de producción, la producción transnacional, de una nueva organización capitalista, el mercantilismo corporativo y de una nueva concepción Estado Nación a través de la transnacionalización jurídico-institucional.

La crisis de la civilización de la era contemporánea ha supuesto el pase a un segundo plano de las ilusiones y esperanzas que surgieron en el Renacimiento, las cuales, cristalizaron en la Ilustración bajo la idea del Progreso. El hombre contemporáneo ignora las cuestiones más decisivas de la vida: quién soy, para qué estoy aquí, cómo he de vivir. Los juicios de valor son tomados desde posiciones subjetivas de naturaleza arbitrariamente egocéntrica. Esta situación señala a una Modernidad fragmentada que ha perdido gran parte de su vivacidad y ya no es capaz de dar un significado a la vida de las personas. Por el contrario, es como si la Modernidad hubiera perdido contacto con sus raíces y llegado a consecuencias que minan sus bases y fragmentan la vida del ser humano actual.

Habermas amplía esta deducción⁴ señalando que en la Modernidad hay rasgos comunes que se conservan a través de su desarrollo en el tiempo, y que dichos rasgos, al involucrarse con nuevos componentes, se manifiestan a manera de conciencia subversiva y rebelde ante la norma tradicional. Sin embargo, señala este autor alemán que la Modernidad no es un proyecto inalcanzable, pues cualquier intento seguirá involucrando elementos propios de la Modernidad.

Otros autores como Lyotard sostienen que el proyecto de la Modernidad está agotado, y que algo nuevo, no sabemos exactamente qué, está surgiendo de los cambios, los

⁴ Cfr. Jürgen Habermas. *Modernidad versus postmodernidad*. Bogotá. Editorial Carvajal S.A., 1991. p. 18.

CAPÍTULO 1

Sobre la situación del hombre actual

1.- Preludio

Para precisar críticamente si los planteamientos de Erich Fromm no están fuera de contexto en estos inicios del siglo XXI, es necesario revisar algunos de los elementos fundamentales de la actualidad. Dada la enorme complejidad de lo que con cierta ambigüedad pudiera denominarse “nuestro tiempo”, me limitaré a señalar, siguiendo en esto a varios estudiosos del tema, algunas de las características que pudieran considerarse como algunos de sus factores más decisivos o importantes, que se pudieran considerar como sus líneas-eje, detectados desde los análisis de la Modernidad cuyo desarrollo inició la escuela de Frankfurt y que distan mucho de haberse agotado, antes bien, se han radicalizado en nuestros días.

Al respecto, y dado lo plural y ambiguo del fenómeno contemporáneo, usaremos en este capítulo en forma restringida referencias a algunos autores estudiosos del tema. No se trata de reducir la presencia de la Modernidad en nuestros días a la visión de este o aquel autor, pues dada la amplitud del movimiento entran en su análisis multitud de posturas, sino que la elección de los escritores que se vayan tocando se debe a la necesidad de delimitar esta presentación, pues no es propósito ni del capítulo, ni mucho menos del trabajo, una investigación sobre la época actual.

Referirse a los aspectos de nuestro mundo es referirse constantemente a la Modernidad, particularmente de cierta manera en una especie de crítica de diversos aspectos de la cultura contemporánea. El punto de partida debe entonces ser un breve esquema de las líneas de fuerza que caracterizan a la Modernidad, particularmente ponderar

la racionalidad de tipo científico-técnico, la cual será criticada en éste, el período actual, cuando se exacerbaban algunos de sus fenómenos en esta época contemporánea de inicios del siglo XXI.

La Modernidad actual se manifiesta para algunos en el existente relativismo y en la creencia de que nada es totalmente malo ni absolutamente bueno. A partir de la crítica de la Modernidad se identifica la ética del “todo se vale”¹, por lo que es pertinente explorar, después de revisar los inicios de la Modernidad, a este entorno actual para, posteriormente, revisar algunos referentes y obtener así algunos puntos críticos de nuestro tiempo.

2.- La Modernidad

La idea de Modernidad, por la complejidad de su concepto, conlleva imprecisión en su definición y por lo tanto es difícil trazar límites². Situar los inicios de la Modernidad en el siglo XIV para algunos autores, muy temprano para otros que la señalan como producto de la Ilustración y sitúan sus orígenes en el siglo XVI³, se debe a la definición de la que se trata⁴. Se esté o no de acuerdo con alguna propuesta, no es posible delimitar una fecha precisa y marcarla como un punto de “inicio de la Modernidad” no hay que olvidar aquí que, como marco histórico se dan una serie de procesos económicos, sociales y aún políticos de suma importancia desde el siglo XIII. Así por ejemplo: surgen los estados

¹ Como se anticipó en la introducción y se desarrollará más adelante, la permisividad y una de sus consecuencias, el relativismo, tienden a ser nota central de nuestro tiempo. El relativismo se traduce en un código ético en el que todo depende, no hay nada absoluto, nada totalmente bueno ni malo. De esta manera enfrentamos una ética de los fines o de la situación.

² Se ha llegado a situar, por ejemplo, el inicio de la modernidad en un evento de 1328, cuando cinco frailes de la orden franciscana, entre los que estaba Guillermo de Ockham, huyendo del Papa Juan XXII, se refugiaron en la corte de Luis de Baviera. Al respecto revisar: Carlos Valverde Mucientes. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid. Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, primera edición 2003. p. XIII.

³ Franklin L. Baumer. *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. New York. MacMillan Publishing Co., Inc., 1977. p. 33.

⁴ Así por ejemplo, Carlos Valverde parte de que Ockham, al postular el nominalismo, se oponía abiertamente a la autoridad plena del Papa, pues descartaba los universales por los singulares, llegando a proponer al emperador como superior al Papa, pues la causa de la fe va a pertenecer a los laicos. De esta manera, “el nominalismo fue la revolución que inició la Modernidad”. Carlos Valverde. *Op. Cit.* p. XIII.

nacionales; se posibilitan los viajes del siglo XV con la invención de la brújula; se inventa el reloj mecánico y se da pie con ello a una nueva forma de organización de la vida social, etc.

De esta manera se hacen presentes un conjunto de experiencias que van caracterizando a la Modernidad y en que se van enhebrando la aventura y el poder; el crecimiento y la transformación; la experiencia del tiempo y del espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida. Uno de los hechos determinantes para considerar a la Modernidad es la secularización, proceso que se da indiscutiblemente con toda su magnitud en la Ilustración, aunque hay que señalar que las sociedades no se han secularizado totalmente en lo tocante a la vida cotidiana y mentalidad, ni siquiera en el siglo XVI. En mi opinión, el acontecimiento totalmente clave de la Modernidad es la revolución científica del siglo XVII, cuyas consecuencias seguimos viviendo hoy y que precisaremos con más detalle en el siguiente apartado de este capítulo.

David Lyon, por su parte, distingue tres etapas históricas en la que, partiendo de la Edad Media en que todo se espera de Dios y en donde se cuestiona al nominalismo de Ockham, se pasa a la era propiamente moderna, que caracteriza el privilegio de la razón y el progreso, la cual dará arribo a la época contemporánea⁵. Como fecha representativa del inicio de la Modernidad se puede señalar la Revolución Francesa⁶, desde donde son referencia fenómenos como la incipiente revolución industrial, la era del tiempo medido mecánicamente, los principios de la razón individualista y del progreso a través del pensamiento humano, la apuesta por el futuro⁷, etc.

Aunque Habermas señala que el término moderno “expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse

⁵ Cfr. David Lyon. *Postmodernidad*. Madrid. Alianza Editorial, segunda edición, 2000.

⁶ Alexis Nouss. *La modernidad*. México. D. F. Editorial Educal S.A. de CV. 2000. p. 26.

⁷ Cfr. Franklin L. Baumer. *Op. Cit.* pp. 40-49.

a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo”⁸, es más aceptado que el término oriente inspiración y guía más al futuro y al presente rebelándose contra las funciones de regulación de la tradición y rindiendo culto a lo nuevo⁹. Es así como la Modernidad establece rasgos particulares: “en tanto época, esparce dos modelos de valores, a) la racionalidad, la libertad, la laicidad y b) el progreso, la industria, la utilidad”¹⁰. Se impulsa la razón instrumental con lo que el proyecto de Modernidad consistió en el conato de desarrollo de una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales acorde con su lógica interna¹¹. Así, es importante empezar a destacar el rasgo de la Modernidad que toma en cuenta a la racionalidad económica con la que se afina el dominio del mundo gracias a lo que la ciencia y la técnica hacen posible.

Habermas señala a Hegel como el pensador que desarrolla una concepción clara de la Modernidad con expresiones claves como: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, espíritu de la época. Así, “la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma”¹². Aquí vamos a reconocer ciertos rasgos de la Modernidad, no son todos, sino aquellos que importan para los fines de este trabajo: la razón instrumental; el porvenir como promesa; la individuación como parte de la identidad del hombre; la importancia de la libertad; y la secularización¹³.

La razón instrumental, estudiada entre otros por J. Habermas, parte del surgimiento del espíritu científico y de la búsqueda del conocimiento, que se convierten en grandes componentes iniciales de la Modernidad y que no sólo posibilitan grandes adelantos

⁸ Jürgen Habermas. *La modernidad, un proyecto incompleto*. En Hal Foster y otros. *La postmodernidad*. Publicado por Kairós. 2002. p. 20.

⁹ Franklin L. Baumer. *Op. Cit.* p. 40.

¹⁰ Ángel Castiñeira. *La experiencia de Dios en la postmodernidad*. Madrid, PPC Editorial. 1992. p. 111.

¹¹ Jürgen Habermas. *La modernidad, un proyecto incompleto*. *Op. Cit.* p. 28.

¹² Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Editorial Taurus. 1989. p. 18.

¹³ Javier Prado Galán. *La ética y la estética en la postmodernidad*. México, DF. UNAM. 2004. p. 13.

técnicos, sino que permiten la validación de un cambio cultural sustentado en el método y la razón¹⁴. Con la Revolución Industrial en los años cercanos a 1760, se puede ser un poco más concreto en cuanto al plano tecnológico, ya que aquí se percibe una clara actitud del racionalismo científico, con la cual se busca dominar la naturaleza y alcanzar un mayor logro de progreso y desarrollo, se fabrican máquinas capaces de sustituir y mejorar el trabajo de las personas, marcando una era de desarrollo y de dominio de la naturaleza.

La racionalidad moderna-capitalista de la que habla Weber, vinculada a la mentalidad científico-tecnológica, llega a caracterizar a la sociedad industrial moderna sobre cualquier otra anterior en cuanto a que, dada la alta eficiencia productiva, logra su objetivo de acumular bienes indefinidamente mediante la racionalización del trabajo profesional. En la formación de este espíritu del capitalismo weberiano, han intervenido diversos factores causales, entre el que destacaríamos en esta instancia el que se hace ciencia para lograr hacer cosas¹⁵. Esto llegará a convertirse en nuestra sociedad en la mega máquina de Erich Fromm, en donde la razón está al servicio de las actividades económicas como única o principal función del hombre¹⁶. La técnica, con su prodigiosa capacidad productiva pasará en la época contemporánea a apoderarse del hombre poniendo, instrumentando, su esfuerzo a su servicio como si tuviera una lógica propia. En la Modernidad, la racionalidad práctica parte como el razonamiento práctico con que se sabe determinar los fines adecuados y los medios adecuados, y mediante la técnica se promueve la ilusión de que los avances tecnológicos lograrán una vida más feliz, pero

¹⁴ En este orden de ideas es interesante reconocer la importancia de la invención de la imprenta en 1436, el descubrimiento de América en 1492, la Reforma luterana en 1520, la publicación del Discurso del Método por René Descartes en 1637, la Ilustración en lo cultural y la Revolución Francesa en lo político, todos hechos éstos, entre otros, que son fundamentales para la formación de una mentalidad y una actitud modernas, y que son vistas como las etapas de la difusión de los valores de la Modernidad, haciendo de lo científico y lo ilustrado un valor aceptado socialmente.

¹⁵ Cfr. Franklin L. Baumer. *Op. Cit.* pp. 365-366.

¹⁶ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, novena reimpresión, 1971. p. 99.

paradójicamente logra que “el hombre moderno esté desamparado ante las fuerzas económicas y sociales que él mismo ha creado”¹⁷.

En cuanto al porvenir como promesa es uno de los anhelos de la Modernidad. En esta concepción, el futuro es siempre mejor. Se trata de una cosmovisión de la cual se ha ido desterrando a la Divina Providencia para ir dejando al hombre a merced de sí mismo y de su poderosa acción transformadora de la naturaleza, la cual refleja la confianza del hombre en sí mismo que se traduce en una fe en el progreso, proceso a través del cual la humanidad irá mejorando sin cesar¹⁸. Debido a esta concepción, el progreso maneja el antes y el después como parámetro del avance material, tecnológico y científico, esto, por un lado da lugar a considerar a las sociedades como adelantadas o atrasadas en función del grado de dominio técnico, pero por el otro lado, marca una concepción del tiempo que permite afirmar la utopía de planificación y predictibilidad prolongada indefinidamente hacia el futuro.

Otra de las categorías de la Modernidad a resaltar es la actitud que tiende a destacar la importancia del individuo frente al grupo, es decir, el nacimiento del individualismo es uno de los rasgos importantes de la Modernidad pues “ha elevado a la persona a categoría de valor central, cada individuo tiene la obligación incondicional de respetar a la humanidad en sí mismo”¹⁹. Aunque el individualismo floreció básicamente entre los liberales ingleses, no fue exclusivo de ellos. En su obra *On liberty*, Mill reafirma la soberanía del individuo, en donde, si todo progreso en la sociedad dependía del avance de la verdad, éstas verdades son descubiertas por individuos, y, en consecuencia, la sociedad no sólo debía permitir, sino también favorecer a la naturaleza humana individual.

¹⁷ Erich Fromm. *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1970. p. 16.

¹⁸ Cfr. Diana Dorfsman. *Noción del tiempo en la óptica de los ideólogos del progreso en la primera mitad del siglo XIX en México*. México DF. Universidad Iberoamericana. A.C. 1995. pp. 123-125.

¹⁹ Gilles Lipovetsky. *El crepúsculo del deber*. Barcelona. Editorial Anagrama. 1994. p. 81.

Esta defensa del individualismo por motivos de utilidad va a llegar a modificarse gradualmente hasta el grado de que el individuo y sus derechos se van a considerar como el valor supremo frente a cualquier dominio de las formas colectivas de organización social: Estado, Iglesia, institución social, etc. Su consagración se da en el liberalismo político, que hunde sus raíces en la filosofía política de Locke, de los ilustrados y en los planteamientos económicos del libremercado inglés, ya que es aquí donde se da la defensa histórica de los derechos y de la libertad del individuo en la sociedad democrática, tal como han sido recogidos en las Declaraciones de los Derechos del Hombre y del ciudadano o de los derechos humanos²⁰.

El núcleo de la doctrina liberal fue ensanchar el ámbito de la libertad individual. Así, la libertad es un rasgo claramente apreciado en la Modernidad, el derecho de la voluntad se liga con los derechos individuales entre los cuales se llegará a incluir el derecho a la propiedad, y así el espacio se va ampliando para incluir derecho a la libertad económica, a las libertades civiles y a la participación en el proceso del gobierno²¹. Se da entonces, no sólo la emancipación del sujeto con la Ilustración, sino también la del ciudadano con la Revolución Francesa, la del proletariado y posteriormente la de la mujer²². El sujeto se emancipará en la medida en que asuma la posición de pensar, en palabras de Kant:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro... ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración.²³

²⁰ Cfr. Franklin L. Baumer. *Op. Cit.* pp. 309-311.

²¹ *Ibid.* p. 222.

²² Javier Prado. *Op. Cit.* p. 15.

²³ Emmanuël Kant. *¿Qué es la ilustración?* En: *Filosofía de la historia*. México DF. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1979. segunda edición. P. 25.

En cuanto a la secularización, el paso de lo sagrado a lo profano, se da en la Modernidad en forma paulatina hasta culminar con el anuncio de la muerte de Dios por Nietzsche, Valverde lo enuncia así: “la obra de Nietzsche representa la culminación más radicalizada de todo el proceso de secularización”²⁴. Este proceso señala un paso importante para el individuo, el sistema anterior, que daba al hombre un lugar determinado, se va a ir desvaneciendo al redistribuirse los rangos sociales en función de las iniciativas personales. Conforme el progreso, el liberalismo y la Modernidad se van imponiendo, se van replanteando los valores de utilidad y bienestar, se va negando la trascendencia divina a favor de una nueva antropología en la que el hombre, ser racional, debe realizar su propio bienestar en sus obras terrestres. Así, la seguridad de tener cada quien su lugar en el tiempo y en el espacio, la esperanza de la inmortalidad, se ve fragmentada y su lugar lo ocupa la idea del progreso terrenal, visible, que transforma las estructuras económicas y políticas²⁵.

Ahora bien, éstas características se articulan entre sí para penetrar todas las esferas de la vida moderna. La idea de Modernidad que propone Néstor García Canelini es muy ilustrativa al respecto²⁶, es una representación de cuatro movimientos básicos: proyecto emancipador, expansivo, renovador y democratizador. Lo que denomina proyecto emancipador implica la secularización de los campos culturales, la producción autorregulada de las prácticas simbólicas y su desenvolvimiento en mercados autónomos, contiene la racionalización de la vida social y el individualismo creciente.

El llamado proyecto expansivo es la tendencia en la Modernidad a buscar extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de bienes. En el capitalismo, la expansión está motivada por el incremento de lucro y se

²⁴ Carlos Valverde. *Op. Cit.* p. 303.

²⁵ Cfr. María Guadalupe Bosch de Souza. *Modernidad y Progreso: la respuesta católica decimonónica*. México DF. Universidad Iberoamericana. A.C. 1995. pp. 75-77.

²⁶ Néstor García Canelini. *Culturas Híbridas*. México. D.F. Editorial Grijalbo. 1989. pp. 31-32.

manifiesta en la promoción de los descubrimientos científicos y el desarrollo industrial. El proyecto renovador, por su parte, abarca por un lado la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes propios de la relación de dominio sobre la naturaleza y, por la otra parte, la necesidad de reformular constantemente los signos de distinción que el consumo masificado desgasta.

Por último, el proyecto democratizador, confía en la educación, la difusión del arte y los saberes especializados para lograr una evolución racional y moral. Se identifican así, en cada uno de los proyectos mirados independientemente, un sentido racional y comprensivo a la estructura de la Modernidad. El problema es que cada una de los rasgos revisados en este apartado se desarrollaron y entran en conflicto en nuestro tiempo. Habermas puntualiza esta situación cuando señala, basándose en Weber, que la Modernidad cultural se caracteriza por la separación de la razón expresada en tres áreas autónomas: ciencia, moralidad y arte.

Por lo tanto, señala Habermas, el proyecto de Modernidad formulado por los filósofos del Iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias. Este proyecto intentaba liberal el potencial cognitivo de cada una de estas esferas, deseaba emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, en la organización racional de la cotidianidad social. De esta manera se tenía la esperanza de que las artes y las ciencias fueran a promover el control de la naturaleza, la comprensión del mundo y del individuo, el progreso moral, la justicia de las instituciones y la felicidad de los hombres.

Esta breve revisión de algunas características de la Modernidad es limitada. Cuando analicemos la postura de Erich Fromm se ampliarán algunos rasgos que son importantes

para este autor, particularmente cuando compara las estructuras del capitalismo decimonónico con el de mediados del siglo XX y en donde va a precisar características de la mentalidad capitalista como el ahorro, la disciplina, el esfuerzo, la austeridad, la previsión, todas ellas propias de la Modernidad, para después contrastarlas con la estructura posterior contemporánea²⁷. Al respecto, Habermas señala como en el siglo XX se presenta un desafío al hombre actual²⁸ pues en éste período se presenta una Modernidad diferente a la imperante desde los siglos XIII y XV dado que la diferenciación de la ciencia, la moral y el arte ha desembocado en la autonomía de segmentos manipulados por especialistas y escindidos de la comunicación diaria.

De esta manera, Habermas urge a realizar un diagnóstico de nuestro tiempo en donde, sugiere, la Modernidad actual se presenta más bien como una “antimodernidad” que la niega o la reduce a una utopía. Es así como es preciso ahora caracterizar la Modernidad en nuestro tiempo pues hay elementos no comunes con la Modernidad y que preparan para interpretar la situación del hombre contemporáneo. Así por ejemplo, el totalitarismo, primacía de lo colectivo sobre lo individual, no responde a la oferta de la Modernidad pues “el totalitarismo es incontestablemente el evento político de nuestro tiempo sobre el cual la modernidad debe reflexionar”²⁹.

3.- La Modernidad en nuestro tiempo

Como acabamos de mencionar, en nuestros tiempos tenemos la impresión, mirando la realidad que nos rodea, de que la Modernidad no ha cumplido sus promesas. Los principios de la Modernidad, con el predominio de la razón instrumental, se mantienen en

²⁷ Véase en Erich Fromm. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. *Op. Cit.* el capítulo sobre la estructura del capitalismo. p. 75.

²⁸ Cfr. Jürgen Habermas. *La modernidad, un proyecto incompleto*. *Op. Cit.* pp. 14-40.

²⁹ Alexis Nouss. *Op. Cit.* p. 99.

el reino de lo técnico-económico, que a su vez parece haberse emancipado del resto de la vida humana y no responde ya a los valores de la sociedad; ha aparecido un amplio pluralismo que, mientras por un lado apunta a que la realidad humana ha dejado de ser unitaria y se presenta desintegrada, por el otro lado lo técnico-económico poco coincide ya con lo político (parece que las naciones ya no pudieran controlar la economía) y menos todavía con lo cultural (pero en el que ejerce su poder mercantilista³⁰) y particularmente con el campo de la acción ética que se desgaja de la misma política. Se da, pues, una visión del hombre de manera fragmentaria contraria al sentido de la Modernidad que revisamos en el apartado anterior.

A esta noción de la realidad de nuestro momento histórico, algunos autores la conocen como Postmodernidad, nosotros hemos señalado que quizá sea mejor el término “Modernidad de nuestro tiempo” pues si bien hay elementos que se contraponen, hay otros que, en plena vigencia histórica, son en realidad producto de la Modernidad de los siglos XVII-XVIII, por lo que solamente utilizaremos la expresión postmoderna cuando hagamos referencia a algún autor que así lo menciona. Esta nota aclaratoria nos sirve para señalar que la Modernidad de nuestro tiempo es un fenómeno social y cultural complejo³¹:

En términos generales, la postmodernidad se ha ido configurando en nuestro discurso por los siguientes rasgos: mentalidad pragmático-operacional, visión fragmentaria de la realidad, antropocentrismo relativizador, atomismo social, hedonismo, renuncia al compromiso y desenganche institucional a todos los niveles: político-ideológico, religioso, familiar, etc.³²

³⁰ Ver, para ampliar este análisis: José María Mardones. *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Editorial Verbo Divino, Estella 1991, primer capítulo, “*Para un diagnóstico socio-cultural de nuestro tiempo*”, pp. 15-36.

³¹ Lipovetsky ofrece descripciones acuciosas de lo que él llama postmodernidad tal como es vivida, incluyendo su inmersión en la dominante economía, mezcla que produce el fenómeno alocado y deshumanizante del consumismo feroz.

³² Varios Autores. *En torno a la postmodernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona 1991, p. 89.

En la última etapa del siglo XX la crisis histórica y cultural se presenta ante las contradicciones del sistema capitalista y un aparente agotamiento del racionalismo moderno. El tema de este apartado entonces es revisar el impacto cultural que ha generado la exacerbación de las características que se mencionaron en el apartado anterior. No se pretende enaltecer estos fenómenos ni tampoco satanizarlos, simplemente nos enfocaremos a mostrar los diferentes puntos de vista desde los cuales diferentes estudiosos pueden iluminar nuestro entorno actual. Por razones de espacio no se pretende agotar las posibilidades de reflexión sino abrir el espacio al impacto del pensamiento de Erich Fromm en las posibilidades humanas de reflexionar y volver sobre nosotros mismos.

La forma de pensar que en los inicios de este milenio parece imponerse, podría calificarse como una nueva conciencia. Ha surgido la idea de contrarrestar la categoría de la Modernidad concebida como la etapa de fe en el progreso, en los valores de la razón y la tecnología, de la erradicación de las trabas para la superación humana, una fase de gran desarrollo del gran capital, pero también de una utopía en la cual los procesos socioeconómicos encaminarían a la sociedad a la construcción de una mejor sociedad a través de proyectos culturales. En oposición, la Modernidad actual es un fenómeno que no sólo se presenta en esta última etapa de la Modernidad, sino que en algunos aspectos llega a reaccionar contra ella planteándose inclusive como una respuesta alternativa, al respecto Gastaldi apunta:

El título de este movimiento –Postmodernidad-, representa como la constatación del fracaso de la modernidad, fracaso que provocó una reacción existencial, un ajuste de cuentas con el proyecto moderno. Debemos, a Lyotard la puesta en marcha del debate sobre la Postmodernidad³³.

³³ Ítalo Gastaldi. *Educación y evangelización en la posmodernidad*. Quito. Ed. Abya-Yala. 1994. p. 20. Al respecto dice Lyotard: "Una observación acerca de este aspecto: el <post> de <postmodernismo> se comprende aquí en el sentido de una simple sucesión, de una secuencia diacrónica de períodos, cada uno de los cuales es claramente identificable. El <post> indica algo así como una conversión: una nueva dirección después de la precedente". *Op. Cit.*, p. 90.

Tenemos que en sus orígenes, la Modernidad alude al proceso de la humanidad encaminando grandes transformaciones del mundo a través de un progreso evolutivo que busca un nivel de vida mejor y de unidad entre los pueblos y el optimismo frente a la eficiencia de la ciencia. La razón de la Modernidad es señalar un instrumento para la liberación del hombre y la búsqueda de su valor. Habermas define la modernidad³⁴ como proyecto de la Ilustración que asume la idea de progreso como su paradigma fundamental. Esta idea de progreso implica el optimismo lógico de la creencia en el desarrollo infinito de la razón, lo mejor de la vida humana que siempre invita a pensar en un final feliz.

En oposición a este planteamiento, sea porque ese final feliz no llega, o porque se ha tornado a otra visión, el mundo actual ha tomado un nuevo paradigma sociocultural. En el fondo se ha perdido la unidad de la vida y con ello su sentido; desaparecen los compromisos profundos y la visualización sólida del futuro. Se vive en gran medida al día. Luis González-Carvajal, en su libro *Ideas y creencias del hombre de hoy* dedica un capítulo a la manera actual de vivir y señala algunas de sus características:

Se vive un desencanto. Fin a la idea de progreso. No hay historia; no herederos de un glorioso pasado. Por eso lo que importa es vivir el hoy, realizarse en el hoy.
Se vive en el hedonismo y en el sensualismo (sexual). Son tiempos de Narciso: hay que disfrutar la vida, enamorarse de sí mismo.
Se vive sin normas: "vale lo que me agrada". Ha terminado el imperio de la razón; la sensibilidad y la subjetividad están en lugar de ella.
¡Viva lo "light"! Confórmate con lo pequeño, lo casual, lo ocasional.
Nihilismo: no importa el legado cultural del pasado; abajo con las cosmovisiones y las grandes teorías.
Fragmentación de la persona (individuo): escoger lo que sea, vivir todo desconectado.
Tolerancia a todo (o a nada); no afirmar nada con fuerza.³⁵

³⁴ Cfr. Jürgen Habermas. *La modernidad, un proyecto incompleto*. *Op. cit.*, pp. 131-144.

³⁵ Luis González-Carvajal. *Op. Cit.* Lo escrito es una síntesis del 8avo capítulo, pp. 153-178.

Ahora bien, por supuesto que la Modernidad actual tiene tanto aspectos positivos como aspectos negativos. Algunos aspectos positivos ya se mencionaron previamente y “Podemos citar como elementos positivos de la posmodernidad y de la <New Age>: -el haber tomado conciencia de la crisis en que se debate la humanidad; -la convicción de que sólo es posible superarla con una transformación espiritual; -cierto sentido de relación con la naturaleza que lleva a respetarla-”.³⁶

Pero no podemos dejar de advertir los graves aspectos negativos de nuestra época: pérdida de una trascendencia fuerte –histórica o historizada, pérdida de la unidad humana, superficialidad³⁷, rechazo de la ética³⁸, carencia de compromiso³⁹, consumismo⁴⁰, insensibilidad o sordera ante los graves problemas sociales estructurales (quedando sólo una compasión más bien sensiblera o inmediateista)⁴¹, personas modeladas por la informática (y vaciadas de sí mismas), desinterés por lo político⁴², etc.

A partir de esta oposición de características en nuestro tiempo, Habermas deja servida una polémica entre los que defienden el fin de la Modernidad y los que opinan que el proyecto moderno aún no se ha agotado. Lo cierto es que hay un cambio en distintos

³⁶ Ítalo Gastaldi. *Op. cit.*, pp. 83-84.

³⁷ “Nos hallamos inmersos en la moda: un poco en todas partes y cada vez más, se ejerce la triple operación que la define como tal: lo efímero, la seducción, y la diferenciación marginal”. Gilles Lipovetsky. *El imperio de lo efímero*. Editorial Anagrama, Barcelona 1993, p. 175.

³⁸ “Estamos en la posmodernidad, queramos o no queramos. Y una de las características de esta indefinible y ambigua corriente cultural, llamada posmodernidad, es precisamente el rechazo, casi general, de la ética. He aquí las otras características de la época postmoderna: disolución de la permanencia del ser y de la historia como progreso; crisis de la verdad; negación de todo absoluto; crisis de la racionalidad; inicio de la época postmetafísica; crisis del humanismo y de la concepción de un sujeto <fuerte>; muerte de Dios y del hombre, y sin hombre no puede haber ética”. Virgilio Ruiz Rodríguez. *Ética y mundo actual*. Universidad Iberoamericana, México 1996, p. 6.

³⁹ “...el sujeto postmoderno se reduce a puro maquillaje, sin identidad personal. No hay ningún rostro verdadero por debajo de su maquillaje que no sea otro maquillaje anterior”. Luis González-Carvajal. *Op. cit.*, p. 185.

⁴⁰ “...moda de nuestras sociedades se identifica con la institucionalización del consumo, la creación a gran escala de necesidades artificiales y la normalización e hipercontrol de la vida privada”. Gilles Lipovetsky. *Op. cit.*, p. 177; cfr. p. 219.

⁴¹ José Ma. Mardones. *Op. cit.*, p. 33.

⁴² “El momento socio-cultural ofrece una serie de síntomas que apuntan hacia la baja cotización de la utopía política e ideológica, la pérdida de credibilidad en la razón y sus productos, el desfallecimiento moral y la apertura de un gran vacío en el sentido de la vida y de la historia, cubierto quizá por toques estéticos y la búsqueda de mini-gozos.” José Ma. Mardones. *Op. cit.*, p. 91.

ámbitos: lo político, lo social, lo económico e industrial. Estos síntomas culturales nos permiten revisar la situación del hombre actual. Así, podemos llamar la atención a como el ser humano hoy se dedica a vivir de la estadística, a copiar sin buscar ser él mismo. El ideal de la Modernidad y del progreso no se busca, sino que la persona sigue funcionando dentro de la sociedad actuando dentro de la dinámica cultural y no como una idea de solución a un proyecto que le diera luz clara para donde seguir.

Dentro de los rasgos del hombre actual señalaré, a manera de ejemplo, un aspecto fuertemente destacado por Erich Fromm y que avalan algunos de los autores que se han mencionado: el consumismo, inducido por las fuerzas técnico-económicas, y que, junto con lo que se ha posibilitado por la revolución informática, es significativa característica de la condición de estos tiempos de inicios del siglo XXI. Ese consumismo desaforado que aparece en escena actualmente está basado en el placer desordenado y en el culto a las apariencias como forma de realidad, es el juego de las apariencias y del culto al cuerpo, convirtiéndonos en objetos, cosas desechables o reemplazables que no toman en cuenta la destrucción del ser.

En nuestro escenario actual, diversos sectores de la sociedad han abandonado una cultura regida por los principios éticos de la Modernidad y han pasado a una vida esteticista, de experimentación de sensaciones, de hedonismo, de desintegración, etc. La paradoja es que esto es producto de la misma Modernidad, lo que, curiosamente, mina en su base la posibilidad del sistema capitalista liberal que requiere ciertas virtudes contrarias a los valores flojos, superficiales, que ahora se están presentando. Se detecta así que la crisis actual tiene, en la exacerbación de algunos aspectos de la Modernidad, su raíz.

Este planteamiento que nos hace esta era actual, es el de una manera particular de pensar. Una de sus principales características es la del pensamiento fragmentado y no

fuerte, es decir, un subjetivismo que se hace presente. El debilitamiento del ser necesariamente conduce a un debilitamiento del pensar, como consecuencia de esto se fortalecen las estructuras del mercado y el utilitarismo, las cuales se convierten en el criterio más importante para regir la vida del hombre contemporáneo. Es la era de la seducción en la que no se encuentra al hombre como tal, reinan las apariencias, la fascinación y el juego de manipular al otro. Es, en resumidas cuentas, el desvanecimiento del sentido.

Habermas afirma que las crisis de las sociedades desarrolladas de Occidente deben remitirse a una escisión entre cultura y sociedad⁴³. La cultura moderna ha penetrado los valores de la vida cotidiana y, a causa de esto, son hegemónicos el principio de autorrealización ilimitada, la exigencia de una auto experiencia auténtica y el subjetivismo de una sensibilidad híper estimulada. Estas tendencias liberan motivaciones hedonísticas, irreconciliables con la disciplina de la vida profesional en sociedad.

De esta manera y ante el desconcierto individual por la fragmentación en las distintas esferas en que se desarrolla la vida actual, podemos señalar una crisis de valores. Primero que nada por la pérdida de un marco de referencia que sea común. En segundo lugar, porque los valores, de cualquier signo que sean, van resultando más y más superficiales. En esta línea, si queremos apostar por el hombre, hemos de proponer en ese pluralismo, con fuerza y coherencia, valores que devuelvan para la persona, para lo humano auténtico, el lugar central.⁴⁴

⁴³ Cfr. Jürgen Habermas. *La modernidad, un proyecto incompleto*. *Op. cit.*, pp. 131-144.

⁴⁴ Aquí es importante notar el despertar de la sociedad civil en los últimos lustros con respecto, sobre todo, a la vida política, a la violación de los derechos humanos, a la destrucción de la naturaleza, o reivindicando la posición de la mujer en la sociedad, todo esto resultante, indica Mardones, de una toma de conciencia de la sociedad donde la significatividad de los nuevos movimientos sociales está fuera de toda duda pues "han conseguido que volvamos la mirada hacia un lugar, el cultural, donde parece que se juega el futuro de la sociedad moderna y, quizá, de la misma humanidad". José María Mardones. *Por una cultura de la solidaridad. Actitudes ante la crisis*, p. 18.

Al respecto, algunos sectores llamados neoconservadores pretenden una recuperación del ámbito cultural, para restablecer la vieja ética puritana, que, como mostró Max Weber, fue la impulsora del espíritu del capitalismo:

Analizando con algo más de precisión esta crisis, los autores NC [neoconservadores] llegan a descubrir que la verdadera naturaleza de la misma radica, como hemos visto, en el orden o subsistema cultural, y concretamente en la desorientación ético-moral. Rotos los diques de contención moral del sistema –la ética de características puritanas–, el consumismo hedonista cabalga desbordado. Sólo queda el impulso a la satisfacción, pero sin las bridas de la contención moral.⁴⁵

Queda por preguntarnos, frente a esta realidad nuestra, acerca de la tarea de proporcionar una formación valoral, donde varias son las preguntas que podemos hacernos: ¿Qué valores es necesario señalar como contrarios al desarrollo del hombre? ¿Cuáles, ya presentes, deben ser reforzados? Finalmente, ¿cuáles son los valores que, sobre todo, deben ser propuestos? En la búsqueda de una posible respuesta, Habermas sugiere que en lugar de abandonar el proyecto de la Modernidad como una causa perdida, se debería aprender de los errores de aquellos programas que promovieron los defectos de la misma. En otras palabras, el proyecto de la Modernidad, según Habermas, todavía no se ha realizado y gracias a este proyecto se puede intentar vincular a la cultura moderna con la práctica cotidiana que todavía depende de sus herencias vitales. Este nuevo vínculo puede establecerse sólo si la modernización de la sociedad se desarrolla en una dirección diferente al rumbo actual. Así, el mundo vivido deberá ser capaz de desarrollar instituciones que pongan límites a la dinámica interna y a los imperativos de un sistema económico casi autónomo y a sus instrumentos administrativos.⁴⁶

Habermas no se muestra muy optimista pues señala que las posibilidades actuales no son muy buenas ya que se impone un clima que impulsa los procesos de modernización

⁴⁵ José Ma. Mardones. *Op. cit.*, p. 83.

⁴⁶ Cfr. Jürgen Habermas. *La modernidad, un proyecto incompleto. Op. cit.*, pp. 131-144.

capitalista y, al mismo tiempo, critica la modernidad cultural. Como resultado, no se critica la razón instrumental, sino que se opone de manera maniquea principios sólo accesibles a través de la evocación con un irreconciliable antimodernismo.⁴⁷ Aunque la teoría de la modernización de Habermas se contrastará con el pensamiento de Erich Fromm en el último capítulo del presente trabajo de investigación, baste por lo pronto precisar la necesidad de resolver la crisis pero no como una mera repetición o reiteración del Modernismo clásico, sino como una reescritura y reelaboración para un nuevo modo de vivir del hombre contemporáneo.

En este sentido hay que precisar que a la pregunta ¿qué valores es necesario promover fundamentalmente?, podemos responder, en primer lugar una libertad para realizarse personalmente con un proyecto auténtico, que parta de lo que el hombre es para lograr tener un sentido conjunto de la vida; sentido unitario y trascendente. Además hay que desarrollar una conciencia crítica, es decir, capacidad de distanciarse y decidir de manera integralmente humana, conciencia de pertenecer al mundo físico y biológico, al que la persona completa y da sentido, y que, a su vez, es indispensable para el desarrollo integral del ser humano. Adicionalmente a la preocupación sobre el individuo hay que considerar una relacionalidad con el otro, arraigada en el amor a través de la práctica de una solidaridad que vaya más allá de la meramente grupal y que establezca un sentido de participación política responsable⁴⁸. Para profundizar en la reflexión de estos elementos, objetivo del presente trabajo, nos basaremos en el pensamiento de Erich Fromm.

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ En José María Mardones: *Por una cultura de la solidaridad. Actitudes ante la crisis*, el autor da, en sus dos últimos capítulos, las líneas de las tareas actuales del hombre, en vista de un futuro mejor, tareas que él considera prioritarias. Ahí se amplían mucho mejor las ideas que de manera muy sucinta he expuesto en varios párrafos de este apartado. Me remito a él, pp. 35-46.

4.- El punto de vista de Erich Fromm sobre la condición del hombre actual

Habermas considera que a partir del siglo XIX, la idea de Modernidad rompe los hilos que la unían a un pasado histórico, creando una oposición entre dicho pasado y el presente donde surge una alta tendencia a la novedad⁴⁹. Como se vio en el apartado anterior, la Modernidad inició una carrera desenfrenada hacia la racionalización de la existencia canalizando todas sus fuerzas hacia “la diosa razón”. Los ilustrados creyeron en la cercana victoria sobre la ignorancia y al servidumbre por medio de la ciencia; los capitalistas confiaban en alcanzar la felicidad gracias a la racionalización de las estructuras sociales y al incremento de la producción; los marxistas esperaban la emancipación del proletariado hacia un mundo mejor a través de la lucha de clases. En lo que todos estaban de acuerdo, a pesar de las diferencias ideológicas, era en que se va a llegar a ser feliz, pues el hombre modernista era básicamente optimista, que no aceptaba el mundo que le tocó vivir pero que tenía esperanzas de cambiarlo.

Sin embargo, la presencia de algunos elementos de la Modernidad llevan, en nuestro tiempo, a una contradicción con su origen, pues el dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor, pero al mismo tiempo, el hombre se ha convertido en esclavo de otros hombres o de las fuerzas de la economía. De esta manera el hombre contemporáneo se enfrenta al desafío de resolver las contradicciones a que ha llegado la Modernidad y que producen tensiones y trastornos en la sensibilidad humana, especialmente por el desarrollo del capitalismo y las formas de la tecnología. Así, para el hombre actual hay una aparente imposibilidad de predecir y controlar el mundo que se manifiesta como inestable, móvil por el cambio constante, y con un profundo estado de frivolidad.

⁴⁹ Cfr. Jürgen Habermas. *Modernidad versus postmodernidad. Op. Cit.*, pp. 17-18.

Hoy se persiguen objetos efímeros y reemplazables, fábricas móviles, velocidad de circulación, descarte y reemplazo de bienes. Nada que dure es deseable. Se vive en una sociedad que considera a sus miembros como consumidores y no como productores; una sociedad en que el vértice de la pirámide social es un laberinto en el que sólo algunos iniciados conocen sus leyes; una sociedad que se define por su superficialidad y obliga a una base muy amplia a que acepten las leyes de lo perecedero y donde no se favorece la ínter actuación comunitaria.

La crisis planteada en el apartado anterior, las contradicciones de la Modernidad actual y las frustraciones generadas por las expectativas defraudadas han provocado cierta distancia frente al proyecto de la Modernidad y sus implicaciones teóricas y prácticas, pues en la lectura del presente entorno se ve como un proyecto problemático ya que sus modelos explicativos ya no ofrecen respuestas satisfactorias. Al respecto ¿es posible seguir afirmando como lo hace Habermas, que la modernidad es un proyecto inconcluso pero realizable? Algunos autores como Habermas, se niegan a aceptar que la Modernidad haya pasado, pues cualquier movimiento de cambio terminará siendo absorbido por los valores que dejaron cultivados los filósofos europeos del siglo XVIII.

Aunque en el último capítulo se revisará la concordancia entre Habermas y Fromm, señalemos por el momento que no obstante que Erich Fromm no entra de lleno a la polémica de la Modernidad como tal, es básicamente un hombre moderno en su pensamiento. Él señala continuamente su desacuerdo con la visión del hombre contemporáneo y critica constantemente las ilusiones de la cultura así como los paradigmas del sistema capitalista como la mercadotecnia. Así por ejemplo, Fromm escribió sobre la época industrializada pero no rechazaba los avances tecnológicos como tales, sino que cuestionaba determinados aspectos de la tecnología, y al respecto, su principal

preocupación era si la tecnología sería usada para que el hombre avanzara o para sujetar y alienar al ser humano.

Inequívocamente sustentado en la tradición humanística de la Modernidad, Fromm rechaza la relatividad del entorno contemporáneo y afirma el optimismo en la posibilidad de alcanzar el sentido de realización propia en la vida del ser humano. Busca, como se verá en capítulos posteriores, la respuesta a la cuestión de la existencia humana, no en el regreso hacia un oscuro pasado, sino apuntando al futuro en abierto y progresivo despliegue de las potencialidades más específicamente humanas como son la razón, la imaginación, la libertad y el amor.

En su libro *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*, Erich Fromm señala que "en los siglos XVIII y XIX el carácter social de la clase media mostraba fuertes tendencias a la explotación y a la acumulación. En el presente siglo, se orienta más hacia una pasividad considerable y una identificación con los valores del mercado. El hombre contemporáneo es ciertamente pasivo en gran parte de sus momentos de ocio"⁵⁰.

Así sitúa Fromm al hombre contemporáneo en un mundo donde éste último no tiene otra función que la del consumo, y como el consumo está regulado por el mercado, el mercado necesita hombres de mercado, hombres que nos hagan consumir más y más. De esta forma, el hombre se convierte en un bien de consumo, cuyo valor reside en el precio que haya podido obtener por sus servicios externos y no por sus capacidades creativas,

⁵⁰ Erich Fromm. *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Op. Cit., p. 8.

afectivas y productivas, es decir, la valoración del hombre depende de los factores externos, de los juicios de los otros:

Es el consumidor eterno; se "traga" bebidas, alimentos, cigarrillos, conferencias, cuadros, libros, películas, consume todo, engulle todo. El mundo no es más que un enorme objeto de su apetito, un pecho opulento. El hombre se ha convertido en lactante, eternamente expectante y eternamente frustrado.⁵¹

El mercantilismo no ha tenido tal preeminencia sobre la vida humana en época alguna como ahora y de hecho, se ha convertido en la filosofía de la economía y para muchos, en el significado mismo de la vida. Todo se selecciona pensando en el mercado, así en política se busca lo que se hace presente fácilmente y es captado por los votantes; una religión es válida si atrae a las masas como todo un éxito de taquilla; no es importante ser en verdad un personaje, lo que importa es parecerlo y presumirlo, pensando que confiere carisma a los ojos del público. Frente al infortunio, a la necesidad o a la carencia, nunca hay que olvidar aprovecharlas para ganar algo de dinero; los trabajos sociales deben ser orientados al consumidor; la ciencia debe ser percibida como exitosa y su éxito se mide por el número de publicaciones con el nombre y la posición que guarda el autor en la jerarquía. Las palabras mágicas de orientación mercantil, son las mismas en todo el mundo.

Los hechos eran diferentes hace 50 años; en aquel entonces la vida económica, social y cultural, eran determinadas por su aceptación de la autoridad (sea ésta la del capital, la del conocimiento, de la posición social, del poder, la posesión de la verdad, la competencia reconocida etc.). Fromm fue el primer psicólogo en propagar en los años treinta del siglo XX, la idea de una orientación autoritaria del carácter y afirmó, que la atracción ejercida por la autoridad en ese entonces, dominaba y regía todos los pasos de la vida humana. En retrospectiva vemos que, en general, lo que se designó como la rebelión

⁵¹ *Ibid.*

de los sesentas es una protesta contra la orientación autoritaria del carácter, creándose la base para que surgiera y dominara el carácter mercantil que se analizará posteriormente.

En el entorno contemporáneo, el hombre es un conformista con los valores del mercado, un autómatas para cumplir las leyes de vender más y más, de obtener más y más beneficios. Los valores tradicionalmente se tenían por espirituales y que configuraban al hombre en un equilibrio ideológico y moral pasan, dentro del sistema actual, a convertirse en valores de mercado, consumo, o en tal caso, desaparecen. A pesar del confort creciente, el hombre pierde cada vez más el sentido de ser él mismo, tiene la sensación de que la vida carece de sentido: "En el siglo pasado el problema era que "Dios está muerto"; en nuestro siglo es que el hombre está muerto"⁵².

Al hombre actual le toca vivir el problema de superar lo que él mismo ha creado, es decir las fuerzas económicas y sociales, lo mismo que en otro tiempo superó las fuerzas sobrenaturales, los ídolos, los incestos religiosos y racistas. Fromm critica la sociedad actual como primer paso para lograr una nueva sociedad, ajustada a las necesidades del hombre, nacidas de su propia existencia y naturaleza.

El hombre ha de dar en cada momento de su vida una respuesta al problema de su existencia, tanto de forma individual como social, es decir, ha de despertarse intelectualmente frente al conformismo individual y social, ya que, en muchas ocasiones, los intereses auténticamente humanos son contrapuestos a los de las sociedades establecidas.

⁵² *Ibid.*, p. 14.

Estas discrepancias entre las necesidades auténticamente humanas y las presentadas por la sociedad, llevan a Fromm a revitalizar el tema del hombre como “medida de todas las cosas”:

La posición humanista es que nada hay que sea superior ni más digno que la existencia humana. Se ha argumentado en contra de esto diciendo que es esencial a la naturaleza del comportamiento ético el estar relacionado con algo que trascienda al hombre, y que, por eso, un sistema que sólo reconoce al hombre y a sus intereses no puede ser verdaderamente moral, que su objeto sería únicamente el individuo aislado y egoísta. Esta objeción, comúnmente esgrimida para desaprobar la facultad y el derecho del hombre para postular y juzgar las normas válidas para su vida, se basa en un error, ya que el principio que sostiene que lo bueno es aquello que es bueno para el hombre sea tal que el egoísmo o el aislamiento sean buenos para él... No obstante, amar al prójimo no es un fenómeno que trasciende al hombre, sino que es algo inherente y que irradia de él.⁵³

Para Erich Fromm de lo más valioso y sustancial es la ética humanista, cuerpo de doctrina que descansa sobre un postulado interdisciplinar ya que la reflexión ética se da en un ámbito donde confluyen las más variadas formas de saber. Esta preocupación interdisciplinar de Fromm al discutir la ética humanista apunta hacia su afirmación antropocéntrica, objetivista y universal. El antropocentrismo ético hay que entenderlo “no en el sentido de que el hombre sea el centro del Universo, sino en el de que sus juicios de valor –al igual que todos los demás juicios y aún percepciones- radican en las peculiaridades de su existencia y sólo poseen significado en relación con ella: el hombre es verdaderamente la medida de todas las cosas”⁵⁴.

El tema del hombre es el objetivo central de los análisis frommianos. El hombre como individuo, como naturaleza, como necesidades existenciales y como necesidades básicas. En este mundo industrializado, el

⁵³ Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D. F. séptima reimpresión. 1971. pp. 25-26.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.

hombre, para Fromm, queda perdido entre las cosas. Dentro de las sociedades industrialmente avanzadas no hay lugar de preferencia para él. El éxito del hombre consistirá en dejarse arrastrar por el torbellino de las fuerzas ciegas que impregnan todo el sistema. En una sociedad en la que se ha perdido todo fin humano no queda sitio sino para la cosificación y la trivialidad.

En la sociedad actual la idea de liberación está concluida puesto que todos los límites se han rebasado sin encontrar donde detenerse, dimensión que afecta tanto a las personas como a la sociedad en su raíz. Esta disponibilidad abierta al infinito conduce a un estado de aburrimiento característico de la cultura contemporánea. De igual manera, el poder ocuparse de cosas sin responsabilizarse conduce a la no satisfacción con lo que se consigue que, junto con la falta de proyectos personales, conduce también a la desilusión. Parece como si su destino no estuviera en las manos del hombre contemporáneo, sino en las manos del sistema económico-social que se basa en la manipulación; ya no hay realidad sino apariencia.

Otro gran problema del presente es la valoración de la información porque no hay referencia para ello, lo único que cuenta es la rapidez de los procesos. Esta rapidez vertiginosa con que la información se distribuye afecta todos los ámbitos de la vida y es lo que ha hecho privilegiar la velocidad en las decisiones. Es probable que la velocidad no lleve al hombre actual a ningún destino sino que lo guíe a una era de vacío. En fin,

en esta época todo vale, pero se podría decir igualmente que nada vale realmente, es la era de lo "light", es el tiempo no de ser sino de tener.

Frente a este hombre desfigurado por acometidas distorsionadoras de un pensamiento recortado y de la praxis económico-social, Fromm decide tomar una base en la tradición humanista y en la antropología como punto de partida. Así, la toma de conciencia del significado de ser hombre, que de ninguna manera supone configuración al modo de tipo de hombre prefabricado y moldeado por nuestra sociedad, abre la puerta a lo que de más valioso posee la tradición occidental: el hombre como centro de todo y como único fin en sí mismo:

Esta conciencia les parece a algunos psicólogos modernos una prueba de que nuestras premisas psicológicas no son científicas, sino ideales... Les resulta difícil, a lo que parece, llegar a la conclusión de que las grandes enseñanzas de todas las culturas se basaran en un conocimiento racional de la naturaleza humana, y en las condiciones necesarias para su óptimo desarrollo.⁵⁵

Como se puede apreciar, Fromm no considera que la naturaleza humana sea una hoja de papel en blanco en la cual cada cultura pone su sello. Fromm se orienta a recuperar y potenciar los pensamientos que proponen al hombre como fin, y lo hace, como se verá en el capítulo siguiente que revisa más en detalle su visión antropológica, desde una perspectiva global que busca interconexiones que existen entre diversos aspectos de análisis a que se puede someter al hombre y que, al mismo tiempo, evite que el hombre sea seccionado, ya que su naturaleza tiene una unidad indestructible. Así expresa Fromm esta idea cuando señala que "cada uno de esos grandes movimientos reformadores de los dos mil últimos años ha atendido a un

⁵⁵ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Op. Cit. pp. 63-64.

sector de la vida con exclusión de los demás; la reforma y la renovación que proponían eran radicales pero los resultados fueron un fracaso casi total. La predicación del evangelio condujo al establecimiento de la Iglesia Católica; las enseñanzas de los racionalistas del siglo XVIII, a Robespierre y Napoleón; las doctrinas de Marx, a Stalin”⁵⁶.

5.- Algunas consideraciones sobre la pertinencia de la propuesta frommiana en el mundo contemporáneo de inicios del siglo XXI

Nos hemos limitado en las páginas anteriores a sugerir la pertinencia de la propuesta antropológica de Fromm, desde el convencimiento de su conveniencia para una reflexión sobre la actualidad. Éste interés se ve confirmado por el diagnóstico de Habermas quien nos ayudó a contextualizar a Erich Fromm al subrayar la urgente necesidad de un saber del hombre capaz de sustentar el juicio crítico y de orientar la acción, para vencer la parálisis inducida por las estructuras del mercado y del contexto sociocultural contemporáneo. Adicionalmente, se resalta la importancia de la fragmentación del saber que conlleva la híper especialización que se ve acompañada por renovados fenómenos de ideologización, característicos de la civilización científico-técnica de las sociedades capitalistas de la época actual.⁵⁷

En esta necesidad, cuyo sentirse de manera más apremiante responde a la necesidad planteada con urgencia creciente a través de la Modernidad hasta nuestro días, hay también otros motivos de índole más concretamente éticos que realzan lo pertinente de la propuesta de Fromm y que se pretende demostrar en este trabajo de investigación.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 225.

⁵⁷ Cfr. J. Habermas: *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid. Editorial Tecnos, 1984. pp. 53-112.

En primer lugar, hay que precisar lo señalado por Fromm y que comparte con algunos estudiosos de la Modernidad de nuestro tiempo en cuanto a una constante crisis de identidad con que se presenta la antropología en la época contemporánea en la cual ha llegado a ser síndrome bastante generalizado y característico de nuestros tiempos el relativismo extremo. Esto provoca la persistente presencia en el seno de nuestra sociedad de una tensión no resuelta, y por lo general encubierta, o al menos no suficientemente planteada como para ser resuelta, situación que además está agravada por la fuerza de la tensión y frecuente confusión entre el natural querer ser del hombre y el condicionamiento cultural que se traduce en constante confusión.

En segundo lugar, y desde una vertiente distinta, la necesidad de un más amplio, profundo y sistemático conocimiento antropológico viene a ser reafirmada desde enfoques filosóficos que, como los de K.O. Apel y J. Habermas, quieren responder al reto de la Modernidad actual manteniendo viva la herencia de la Ilustración y relanzándola mediante el replanteamiento, entre otras cosas, de una ética universalista de clara intención utópica⁵⁸. En relación con tales enfoques, que apuntan a la necesidad de desarrollar un planteamiento antropológico que, por otra parte, no cargue con el lastre metafísico de las ya clásicas antropologías filosóficas, el diseño frommiano de una ciencia del hombre es relevante.

Esta postura ejerce una función de instancia crítica, enjuiciando, desde su perspectiva, la validez de sus respectivas aportaciones parciales sobre la situación del hombre. A todo ello se refiere Fromm cuando escribe:

No sólo las neurociencias y la psicología, también otros muchos campos tienen que ser integrados para crear una *ciencia del hombre*: como la paleontología, la antropología, la historia, con la historia de las religiones (mitos y rituales), la biología, la fisiología, la genética. El objeto de estudio de la «ciencia del hombre» es el *hombre* mismo; el hombre como

⁵⁸ Cfr. Adela Cortina: *La ética discursiva*, en V. Camps: *Historia de la ética*, vol. III. Barcelona. Editorial Crítica. 1989. pp. 533-573.

ser total en desenvolvimiento, biológica e históricamente, que sólo puede entenderse si vemos las relaciones recíprocas existentes entre todos sus aspectos, si lo examinamos como un proceso que se produce dentro de un sistema complejo con muchos subsistemas. Las «ciencias de la conducta» (psicología y sociología) (...) se interesan principalmente en *lo que el hombre hace* y en cómo puede *conseguirse* que lo haga, no en el *por qué* lo hace y *quién es* él. En grado considerable se han convertido en obstáculo a la formación de una ciencia integrada del hombre y en sustituto de la misma.⁵⁹

Tal pretensión conlleva a la explicación de lo humano en cuanto ha de tener en cuenta la condición de sujeto propia del hombre, planteando la necesidad de la comprensión de lo que él como sujeto ha dicho y dice acerca de sí mismo, de sus intenciones, de sus deseos, de sus anhelos, en definitiva, de lo que a través de todo ello expresa como autopercepción del sentido de sí mismo y su propia existencia. En este sentido apuntan claramente estas palabras de Fromm acerca del intento de respuesta a la pregunta de en qué consiste ser hombre: “Este empeño trasciende lo que se conoce como ‘psicología’. Debiera llamarse con más propiedad ‘ciencia del hombre’, una disciplina que trabajaría con los datos de la historia, la sociología, la psicología, la teología, la mitología, la fisiología, la economía y el arte, en cuanto fuesen relevantes para comprender al hombre”⁶⁰.

Por otra parte, Erich Fromm señaló como rasgo del tiempo actual que el hombre contemporáneo también busca compensar la falta de autenticidad de ser “yo” mismo. Se sienten vacíos quienes son incapaces de utilizar sus recursos internos, de recurrir a su propio ser, por lo que dependen de estímulos externos para animarse; a este fin, cada vez resulta más anhelada la ruta de escape mediante lo que no tiene vida, de sentirse atraído por lo ya elaborado que puede ser hecho (cosificado). Fromm publicó su concepto de la orientación necrófila (necros=muerto, sin vida+filia=atracción, gusto) que percibió en las

⁵⁹ Erich Fromm. *Anatomía de la Destructividad Humana*. México D. F. Editorial Siglo XXI, 1975. p. 103.

⁶⁰ Erich Fromm *La Revolución de la Esperanza*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 64.

sociedades industriales avanzadas, cuya lógica encuentra que lo muerto, lo carente de vida es más atractivo que lo que está vivo.

Hay otros ejemplos notorios de necrofilia como los excesos violentos de grupos como los hooligans, los de la extrema derecha, terroristas, fundamentalistas religiosos, los fanáticos de pro-vida, todos prestos a la violencia, al parecer motivados por la extrema fascinación que emana de la brutalidad (como la relacionada con la xenofobia, en los encuentros de soccer, en misas negras, casos de suicidio colectivo, por un aburrimiento extremo o por la falta de algo mejor que hacer). Toda esta destructividad y violencia compensan una falta de amor a la vida, de la que no se les puede culpar porque no saben amar ni estimular vitalidad alguna por la deficiente capacidad de su yo; entonces, solamente pueden recurrir a actos violentos de destrucción.

Si bien la necrofilia tiene sus raíces en la ausencia auténtica del yo, en la experiencia activa esta ausencia sólo puede ser atribuida, en forma limitada, a la ubicuidad de la orientación mercantil, porque las raíces de la violencia necrófila son más profundas y se relacionan al atractivo de siglos, por lo que es commensurable. Entendemos que únicamente las cosas y los procesos vivos cosificables, son objetivos de lo calculable. Hoy en día prevalece el atractivo por lo commensurable y lo desvitalizado, en vez de por lo vivo y por la vida; de hecho, esta atracción parece marcar la época y se le ha llegado a considerar un derivado normal de los dictados del sentido común.

Esta condición de hombre, que Fromm subraya diciendo que el ser humano no es una cosa, es de suma importancia y se revisará con más detalle cuando se comente sobre su concepción antropológica en los capítulos 2 y 3, y cuando se revise su postura ética en el último capítulo, por lo pronto baste la siguiente precisión: “Una cosa es predecible, el hombre no. Una cosa no puede crear. El hombre puede. Una cosa no tiene sí mismo.

El hombre lo tiene. El hombre tiene la capacidad de decir la palabra más peculiar y difícil de nuestro lenguaje, la palabra yo”⁶¹. Al respecto, Erich Fromm insiste en el carácter relacional del conocimiento del hombre, es decir, conocer al hombre, sólo es posible en la relación dialógica con los hombres como sujetos, no como cosas⁶².

Tocante a este punto, Fromm contrapone la ética humanista con su claridad racional a los poderes y fuerzas intimidadoras e irracionales que configuran la vida del hombre actual. La práctica humanista no necesita de una autoridad absoluta o trascendente que justifique el obrar humano, en todo caso se establece en relación al hombre. El hombre es así, el único absoluto, como se revisó en el apartado anterior, que reconoce esta ética. El humanismo nace en torno al hombre, confía en sus poderes como recursos orientadores y afirma la capacidad del ser humano para llegar a principios normativos objetivamente válidos.

Así, Fromm remarca como el humanismo pretende hacer prevalecer al hombre como foco. En un momento histórico en que los planteamientos del mercado prevalecen sobre los del ser humano, que condicionan al hombre para que escoja valores que van contra su perfeccionamiento, que favorecen su enajenación y consecuente deshumanización, Fromm plantea el problema bajo el cual, pese a que en su entorno no era realidad la globalización actual de inicios del siglo XXI, el ser humano se mantiene aislado en una gran ignorancia donde no solamente no alcanza la sabiduría sino que busca otras satisfacciones que a la larga resultan destructivas de su propio desarrollo y que con

⁶¹ Erich Fromm. *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Op. Cit., p. 94.

⁶² “el problema al que se dedican psiquiatras y psicoanalistas, y aquél que tendría que preocuparnos a todos comprender a nuestro prójimo y a nosotros mismos es el de comprender a un ser humano que no es una cosa, y el proceso de esta comprensión no puede ser efectuado apelando al mismo método con el que se alcanza el conocimiento en las ciencias naturales. El conocimiento del hombre es posible sólo en el proceso de relacionarnos con él. Sólo si me relaciono con el hombre a quien deseo conocer, sólo en el proceso de relacionarnos con otro ser humano, podremos saber verdaderamente algo el uno del otro”. *Ibid.*, p. 95.

frecuencia lo hace sólo a través de la satisfacción de adicciones, con lo cual se resta la posibilidad de su propio crecimiento.

En otro señalamiento, Fromm señala que frente a la posibilidad de ser, el ser humano contemporáneo se orienta más hacia el tener, busca tener bienes, con lo que promueve más el llegar a ser un ente desvalorizado. La alternativa que plantea el libro *“Tener o Ser”*, publicado 1976 no implica el renunciamiento a no tener nada, ni poseer bien alguno, sino que su verdadero significado se hace del todo aparente por la pérdida del yo propio ante la intensificación de la orientación mercantil del carácter. La pérdida del yo se manifiesta por una sensación de vacío interior y el deseo permanente por adquirir, por comprar algo, lo que sea, por una sensación de aburrimiento extremo, de ese no saber que hacer con uno mismo; por la incapacidad de generar alguna actividad desde dentro; en esa depresiva falta de iniciativa en que uno se experimenta como ausente por falta de estímulos externos; el miedo a la soledad que a veces se vive como un ataque de pánico severo cuando el sujeto se encuentra solo. Como sea que se experimente la deficiencia del yo, la compensación está a la mano, por ejemplo, la incapacidad para producir de uno o por uno mismo, se compensa con salir a comprar algo.

En este sentido, Fromm promueve que el fundamento de toda actividad social debiera estar centrado en el quehacer del hombre resultante de la búsqueda de su realización como ser humano y su comprensión del mundo. En consecuencia, su comunicación con otros individuos debe considerar siempre la posibilidad de realización plenamente humana. Así, procede en este trabajo estudiar el nexo de lo individual en el proceso de globalización, a lo que se dedicará el último capítulo. La individualización como esfuerzo personal por pasar del tener al ser planteada por Erich Fromm es valiosa; el

tener corresponde a la posesión de bienes asibles, el ser significa la realización humana a través de percibir bienes inasibles generadores de valores espirituales.

La ética del mercado, refleja una posición de buscar lograr el cumplimiento de los deseos de quien o quienes ejercen el poder. La deshumanización del hombre es más frecuente ahora porque es el resultado de la enseñanza de los medios masivos de comunicación y del dominio de las condiciones del mercado. Se promueve que el individuo de nuestra sociedad adquiera normas éticas fundadas en falsos valores: riqueza, objetos de consumo, productos de lujo, sin importar los métodos que utilice para conseguir objetivos insubstanciales pero socialmente deseables, generando necesidades, siempre insatisfechas, por la ambición de tener posesiones materiales, dinero y poder.

El hombre contemporáneo como individuo y la humanidad como conjunto total de los seres humanos, se encuentran actualmente posicionados temporalmente en la Modernidad actual, en donde resalta, como una de sus principales características, el gigantesco, explosivo e incontenible avance de la tecnología con aspectos tales como la industrialización, la automatización, la mundialización y la globalización. En dicho proceso se ha llegado prácticamente ya a la globalización de la economía, la mundialización de la información y de la cultura.

Ante estas tendencias que favorecen que el hombre pierda su camino en búsqueda de su realización, Fromm promueve una vía en la cual se considera al hombre como al ser más elevado, digno, sensato, razonable, bondadoso y evolucionado de la creación. Así, Erich Fromm se opone a la deshumanización del mundo actual, a un entorno inhumano generador de valores contrarios al mismo ser humano. Los planteamientos frommianos de la búsqueda de la mejora de la calidad de vida del ser humano ofrecen una alternativa integradora para el manejo de este problema y si el diagnóstico de la crisis social y cultural

actual que ha ofrecido Erich Fromm es bastante acertado, entonces su teoría vale la pena ser revisada. De ahí el significado de la siguiente investigación, en donde el primer paso para precisar el valor y vigencia del pensamiento de nuestro autor implica revisar su propuesta antropológica.

CAPÍTULO 2

La naturaleza humana en Erich Fromm

1.- Introducción

Fromm plantea su reflexión sobre lo que llama la "ciencia del hombre" a partir de una fundamentación antropológica existencial-dialéctica, en donde combina explicación y comprensión. Es por esto que este capítulo constituye un breve estudio sobre el concepto de la naturaleza humana de Erich Fromm, pues a partir de esta comprensión se parte para esclarecer "las condiciones específicas de la existencia humana", definitorias de lo que él llama la situación humana. Al respecto apunta José Antonio Pérez que "tal objetivo y el modo como Fromm lo persigue es lo que permite calificar su antropología, además de dialéctica, como existencial"⁶³.

Es de particular interés en esta sección el destacar que su antropología dirige su atención a aquello que es esencial en el ser humano, y en donde lo esencial es, para Fromm, la capacidad de actividad libre y consciente y el amor, capacidad que engloba en una unidad cooperativa y solidaria. En su obra late una enérgica defensa de la igualdad esencial y social de hombres y mujeres como base para la real existencia del ser humano. La relevancia de este tema es clara pues a partir de la concepción que se tenga de la naturaleza humana, se dará una particular toma de conciencia y un modo de relación que se realiza a través de las estructuras sociales. Es así como en el análisis de Fromm, tanto de su método psicoanalítico como de su postura socio-política y ética, se tiene como meta al mismo hombre referido al objeto social⁶⁴.

⁶³ José Antonio Pérez Tapias. *La propuesta de Erich Fromm de una ciencia del hombre*. Gazeta de Antropología No. 8. año 1991. Granada. España.

⁶⁴ Cfr. Florentina Moreno. *Hombre y sociedad en el pensamiento de Erich Fromm*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica, 1981. pp. 179-182.

Así plantea Fromm el problema: “Aun cuando no exista una naturaleza humana prefijada, no podemos considerar dicha naturaleza como infinitamente maleable y capaz de adaptarse a toda clase de condiciones sin desarrollar el dinamismo psicológico propio. La naturaleza humana, aun cuando es producto de la evolución histórica, posee ciertos mecanismos y leyes inherentes, cuyo descubrimiento constituye la tarea de la psicología”⁶⁵. De lo que se deduce que, para Fromm, la naturaleza humana no presenta una determinada forma, ni tampoco la impone, pero pone condiciones a los factores externos que en ella inciden.

En su obra sobre el autor que nos ocupa en este trabajo, José Basabe señala como Erich Fromm desde su infancia va a estar interesado y motivado “en su orientación antropológico-humanista”⁶⁶. En su adolescencia va precisando estas inquietudes como él mismo reconoce: “Me encontraba profundamente perturbado por dudas relacionadas con fenómenos individuales y sociales, y me sentía ávido de una respuesta”⁶⁷, donde se aprecia como se va despertando el interés por el hombre, por sus motivaciones, por el estudio de sus reacciones, aproximación que va precisando sus cuestionamientos sobre el hombre. Parece, según recuerdos del mismo Fromm, que la génesis de su propuesta humanista se encuentra en los acontecimientos sociales que revolvieron a Europa en los años de su juventud y que, de vivir tanta violencia, le hacían anhelar la paz, la igualdad, la fraternidad, pensamientos que se modelarán cuando entra en contacto con las ideas de Freud y de Marx.

68

El pensamiento de Fromm está impregnado de conceptos de la Escuela de Sociología Crítica de Frankfurt y de sus estudios de psicología. De particular interés fueron

⁶⁵ Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1958. p. 40.

⁶⁶ José Basabe. *Síntesis del pensamiento de fromm*. Barcelona. Editorial nova terra. 1974, p. 10.

⁶⁷ Erich Fromm. *Más allá de las cadenas de la ilusión, Mi encuentro con Marx y Freud*. México, D. F. Editorial Herrero hermanos. S. A.. Segunda edición en castellano. 1968. p. 17.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 15-19.

para Fromm sus maestros Wilhelm Reich y O. Fenichel, instructores en el Instituto de Psicoanálisis de Berlín. Fenichel, importante discípulo de la escuela freudiana, señala que los síntomas neuróticos expresan el conflicto Yo-ello, pero conllevan también rasgos del carácter. Fenichel insistía en señalar la relevancia de los condicionamientos ambientales del Yo, una orientación cultural⁶⁹. W. Reich, por su parte, insistía que, sin negar la base hereditaria, lo esencial es la dialéctica con el mundo exterior, por lo que las formas del orden social tienen particular relevancia. Reich, a decir de D. Wyss⁷⁰, intentó una loable síntesis integradora entre la ideología marxista y el psicoanálisis, y aunque le faltó un marco antropológico, sus ideas influyeron en Erich Fromm el que las amplió en la línea psicosocial humanista.

En 1932, Fromm escribe un artículo para la Revista de Investigación Social del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt en el cual apunta, dentro de un esquema freudiano, una serie de notas sobre las condiciones económicas y políticas que posteriormente desarrollará en el concepto de carácter social y en donde precisa la importancia de las estructuras de carácter socialmente compartidas para producir ideas que tienden a fortalecer el *status quo* imperante⁷¹.

A partir del clima que dirigía en la Alemania nazi, Erich Fromm emigra a los Estados Unidos en donde continúa su reflexión sobre el fenómeno nazi del cual sugiere que se puede explicar, partiendo de premisas sobre lo humano, al revisar cómo reacciona una clase social frente a situaciones socioeconómicas, ideas que expresa en su obra *El miedo a la libertad*⁷². Considerado dentro de la escuela neopsicoanalítica⁷³, Fromm enseñó y

⁶⁹ Dieter Wyss. *Las Escuelas de Psicología Profunda*. Madrid. Editorial Gredos. 1964. p. 159.

⁷⁰ *Ídem*.

⁷¹ Erich Fromm y otros. *Humanismo Socialista*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1966. p. 261.

⁷² Ver el capítulo dedicado a la psicología del nazismo en: Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1958. pp. 226-257.

⁷³ Karen Horney. *El nuevo psicoanálisis*. México. D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1960. p. 11.

practicó el psicoanálisis desde que emigró a los Estados Unidos, pero toda su obra, sus libros, sus concepciones en general, serán publicadas dentro de una línea social-humanista. De esta manera, Fromm rebasa la línea clínica y terapéutica y profundiza más que sus colegas psicoanalistas en la filosofía del hombre, en el problema de la ética y en el de la libertad.

Así, Erich Fromm, hondamente preocupado por el hombre y su futuro, acepta que sus principios, “en una sociedad deshumanizada y deshumanizante, lo llevaron a participar activamente –en la teoría y en la praxis- en apoyo de movimientos de paz”⁷⁴. Aunque preocupado también por el desarrollo de la psiquiatría dinámica, donde desarrolló una gran actividad de liderazgo en México, el alcance que pretendió de esta práctica profesional fue ir más allá del aspecto meramente clínico, sino luchar por una sociedad más justa, una sociedad igualitaria y fraternal que se enfocara en la realización del hombre construyendo una antropología humanista cuyos polos son, por un lado el psicoanálisis derivado de Freud y el materialismo dialéctico de Marx por el otro.

En Erich Fromm tenemos un intento humanista de obtener una síntesis de orientación antropológico-social. El punto de partida de este autor es un auténtico interés por el hombre y por sus problemas dentro de su mundo. Motivado en pro de la igualdad de todos los hombres y de la fraternidad, y habiendo presenciado acontecimientos históricos, sociopolíticos y económicos de índole inhumana quedó “profundamente preocupado por el deseo de comprender la irracionalidad de la conducta de las masas humanas, por un deseo apasionante de paz y comprensión”⁷⁵. Así, Fromm acentúa su pretensión humanista a través de una reflexión antropológica.

⁷⁴ José Basbabe. *Op. Cit.*, p. 20.

⁷⁵ Erich Fromm. *Más allá de las cadenas de la ilusión. Op. Cit.* p. 17.

Partiendo de diversos estudios antropológico-culturales⁷⁶, y de una sólida formación psicológica, sociológica y filosófica, Erich Fromm reinterpreta diversos problemas desde el punto de vista de un relativismo histórico-social y cultural y construye un esquema antropológico que parte de la idea del hombre como un ser social que tiene una incesante relación con las cosas (a través de un proceso de asimilación) y con las personas (proceso de socialización). En palabras de Florentina Moreno, “la naturaleza humana la presenta, en principio, como una funcionalidad integradora de sujeto y objeto”⁷⁷. Teniendo el hombre, por un lado necesidades biológicas, por el otro lado tiene necesidades que emanan de su propia situación existencial humana, es decir, “hay dos tipos de necesidades que son ineludibles: Por un lado la necesidad de vivir o de autoconservación, y por otro lado: una parte arraigada en la esencia misma de la vida humana”⁷⁸.

En su obra *El Miedo a la Libertad*, aborda el proceso de individuación como curso de desvinculación y de desarraigo que lleva al problema de la libertad. Fromm encuentra que la naturaleza humana es esencialmente dinámica y dialéctica. El dinamismo propio de la naturaleza humana es la causa de que esa dialéctica en que el hombre se ve inmerso, no se reduzca a una lucha de fuerzas externas al sujeto, sino que sea el sujeto el que confiera el carácter de fuerza a los movimientos del objeto que en él inciden, es decir, el hombre debe de resolver para poderse realizarse, lo que puede hacer productiva o improductivamente. En consecuencia, para Fromm la noción de la adaptación dinámica es importante. Por medio de ésta, el hombre transforma su medio y también se transforma a sí mismo. En este proceso de transformación, el hombre, sujeto a contradicciones, desarrolla diversas formas

⁷⁶ Basabe menciona los estudios antropológicos de Fromm sobre: Bachofen; L- H. Morgan; Robert Briffault; Malinowski; Ruth Benedict; Margaret Mead; Loyd; Lunt; R. Linton y Abraham Kardiner. Ver José. Basabe. *Op. Cit.* p. 31.

⁷⁷ Florentina Moreno. *Hombre y sociedad en el pensamiento de Erich Fromm*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 93.

⁷⁸ Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. *Op. Cit.* pp. 44-45.

de carácter como formas de asimilar y socializar. El hombre es, pues, causa y resultado en un proceso de acción sobre el objeto, que constituye su historia, es decir, su ser.

En su libro *Ética y Psicoanálisis*, Fromm afronta el problema de asimilación y de las normas que el hombre ha de asimilar y ejecutar a fin de conseguir la realización plena de sus potencialidades. También es importante señalar el término de carácter social, que determina y condiciona los actos e ideas de los individuos de un determinado grupo. Es, en *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, donde Fromm analiza la interferencia social en el proceso de realización del hombre dentro de las estructuras culturales que condicionan, en algún grado, el tipo de respuesta que el hombre dará a la cuestión de su existencia.

2.- La situación humana

2.1.- El aspecto biológico del hombre:

En su capítulo sobre la naturaleza humana, Erich Fromm inicia el análisis de la situación humana señalando como “un individuo representa a la raza humana. Es un ejemplo específico de la especie humana. Él es “él” y es “todos”, es un individuo con sus peculiaridades y, en este sentido, único y, al mismo tiempo, representante de todas las características de la raza humana. Su personalidad individual se determina por las peculiaridades de la existencia humana comunes a todos los hombres”⁷⁹. Esta postura antropológica previa a la reflexión sobre la situación humana, apunta a ser desarrollada en una dimensión psico-social ya que Fromm considera que la cuestión del hombre se da en las relaciones del individuo con su entorno, en donde afirmar al hombre implica afirmar esta relación hombre-mundo.

⁷⁹ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. séptima reimpresión. 1971. p. 51.

El primer elemento que señala Erich Fromm como diferenciador de la existencia humana de la animal es de carácter negativo: “la ausencia relativa en el hombre de una regulación instintiva en el proceso de adaptación al mundo exterior”⁸⁰. Es decir, el hombre posee una debilidad biológica comparado con los animales, debilidad que tiene que superar a través de un proceso de aprendizaje más largo para tratar con la naturaleza, ya que “el modo de adaptación del animal a su mundo, permanece siempre inalterable; si su equipo instintivo no es, en un momento dado, apto para ajustarse con éxito a los cambios del ambiente, la especie se extingue. El animal puede adaptarse a condiciones cambiantes, cambiando él mismo...de este modo vive armónicamente, no en el sentido de lucha, sino en el sentido de que su equipo heredado lo hace ser parte fija e invariable de su mundo: su alternativa es adaptarse o morir”⁸¹.

La presencia humana aparece como algo ajeno a la existencia armónica del animal en la naturaleza, es cualitativamente desigual, no está básicamente determinada por el instinto, al contrario, tiene un grado mínimo de adaptación instintiva, y, al aparecer la razón, la autoconciencia y la imaginación, ha roto la armonía con la naturaleza, de tal manera que el hombre puede modificar su medio ambiente para buscar su felicidad, su desarrollo. Esto hace que “la acción deje de ser esencialmente determinada por el instinto, que la adaptación a la naturaleza pierda su carácter coercitivo, que la acción deje de estar esencialmente determinada por mecanismos transmitidos hereditariamente”⁸².

Ahora bien, aunque el hombre es “el más desamparado de todos los animales, pero esta misma debilidad biológica constituye la base de su fuerza, la causa primera del desarrollo de sus cualidades específicamente humanas”⁸³. Estas cualidades que distinguen

⁸⁰ *Ibid.* pp. 51-52.

⁸¹ *Ibid.* p. 52.

⁸² *Ídem.*

⁸³ *Ídem.*

al hombre, como son la razón, la autoconciencia, y la imaginación, emergen justamente de la situación de debilidad biológica y su consecuencia es que el hombre trasciende así la mera existencia animal, y por lo tanto, ha trascendido a la naturaleza misma. Estas reflexiones de Fromm no son originales, muchos autores han revisado este progresivo incremento en la complejidad característico del proceso evolutivo, Teilhard de Chardin, por ejemplo, en su obra *La visión del pasado*, señala al universo como una totalidad orgánica en perpetua evolución⁸⁴.

El hecho es que el incremento en la complejidad da como consecuencia la aparición de propiedades nuevas que favorecen eventualmente la liberación del medio en donde, en el caso del hombre, la inteligencia le permitirá tener una mayor independencia del medio e incluso control sobre él. Los instintos que poseen los animales tienen un valor de supervivencia, les asegura en cierta medida la existencia. La conducta humana, por el contrario, al no estar determinada estrictamente por las estructuras orgánicas, presenta, en cierta medida, a este nivel biológico, el aspecto de libertad.

2.2.- Las dicotomías en el hombre⁸⁵:

2.2.1.- Dicotomías Existenciales: En el análisis que Fromm hace de la situación humana, señala dos tipos de dicotomías, las existenciales que son inevitables y forman parte de la vida humana y en segundo lugar las históricas dependientes de factores sociales. El hecho de que el hombre sea "parte de la naturaleza, sujeto a sus leyes físicas e incapaz de modificarlas y sin embargo, trascienda al resto de la naturaleza"⁸⁶, no significa que esté

⁸⁴ Teilhard de Chardin. *La visión del pasado*. Madrid. Editorial Taurus. 1967. pp. 19-26.

⁸⁵ NOTA: En la capacidad de asumir las contradicciones radica el despegue de la naturaleza humana respecto de la animal. estas dicotomías se le ponen al hombre para su resolución. en lo cual debe desplegar sus poderes. Sin embargo, no es resolución teórica de contradicciones lo que busca Fromm. sino precisar que es el entretenimiento del hombre con estas contradicciones el que genera el acto humano. Sólo reconociendo la condición humana, sus dicotomías y sus poderes. será capaz el ser humano de alcanzar su meta: vivir productivamente y ser feliz. Cfr. Florentina. Moreno. *Hombre y sociedad en el pensamiento de Erich Fromm*. pp. 222-224.

⁸⁶ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 53.

libre de las dicotomías de su existencia. Por tanto, las dicotomías existenciales son las contradicciones inherentes a la existencia humana, no pueden ser, por lo tanto, anuladas, sino que deben ser asumidas como parte de su situación en el mundo y deben ser, asimismo, resueltas.

De esta manera, el hombre tiene autoconciencia, razón e imaginación, con lo cual, señala Fromm, “está separado, siendo a la vez una parte; carece de hogar y al mismo tiempo está encadenado a la morada que comparte con todas las criaturas. Lanzado a este mundo en un lugar y tiempo accidentales, está obligado a salir de él también accidentalmente. Captándose a sí mismo, se da cuenta de su impotencia y de las limitaciones de su existencia. Vislumbra su propio fin: la muerte. Nunca está libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su mente, aunque quisiera; no puede desembarazarse de su cuerpo mientras viva, y su cuerpo le hace querer estar vivo”⁸⁷.

En materia de la razón, Fromm hace referencia a Aristóteles en cuanto elemento que distingue al hombre de los animales puesto que “es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cualidades morales”⁸⁸. Pues bien, mientras que por un lado la razón, como una bendición apunta Fromm, le permite al hombre una cierta independencia y control sobre el medio ambiente, por el otro lado es también una maldición pues “le obliga a enfrentar sempiternamente la tarea de resolver una dicotomía insoluble, ya que su existencia se encuentra en un estado de constante e inevitable desequilibrio”, de tal manera que: “El hombre es el único animal para quien su propia existencia constituye un problema que debe resolver y el cual no puede evadirse”. En consecuencia, “la emergencia

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ Aristóteles. *Obras. Política, Libro I*. Madrid. Editorial Aguilar. segunda edición. 1969. p. 1415.

de la razón ha creado una dicotomía en el hombre, la cual le obliga a esforzarse permanentemente en la búsqueda de nuevas soluciones”⁸⁹.

Las dicotomías existenciales, aquellas arraigadas en la misma existencia humana, son las que impulsan al hombre, pues estas contradicciones son las que lo hacen seguir adelante. “Habiendo perdido el Paraíso —la unidad con la naturaleza— se ha convertido en el eterno peregrino. Debe dar cuenta a sí mismo, de sí mismo y del significado de su existencia. Se ve empujado a superar esta división interna, atormentado por una sed de “absoluto”, con una nueva armonía que logre levantar la maldición que lo separó de la naturaleza, de sus semejantes y de sí mismo”⁹⁰. Ante estas contradicciones el hombre reaccionará de varias maneras dependiendo de su carácter y de su cultura. Ahora bien, dentro de estas dicotomías existenciales, la más relevante es la de la vida y la muerte, pues este inalterable hecho y la conciencia de saber que se va a morir pesan sobre toda la vida del hombre.

Este hecho de la temporalidad de la vida permite a Fromm incluir otra dicotomía, la de que cada ser humano es portador de todas las potencias humanas: “La vida del hombre, comenzando y concluyendo en un punto accidental del proceso evolutivo de la raza, entra en conflicto trágico con la exigencia del individuo de lograr la plena realización de sus potencialidades. De esta contradicción entre lo que podría realizar y lo que realmente realiza, tiene por lo menos una vaga percepción”⁹¹. Esto implica que el breve lapso de la vida humana no le permite al hombre la plena realización de todas las potencias humanas, la contradicción obliga al hombre a luchar infatigablemente en pos de su superación.

Fromm anota otra dicotomía existencial partiendo de que la sociedad es un hecho natural al hombre. Elemento ya señalado en Aristóteles al definir al hombre como “un ser

⁸⁹ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 54.

⁹⁰ *Ídem.*

⁹¹ *Ibid.* p. 55.

naturalmente sociable”⁹², Fromm precisa la contradicción al apuntar como el hombre “está solo y, al mismo tiempo, en relación. Está solo en tanto cuanto es una entidad única, no idéntica a nadie más y consciente de su yo como una entidad separada. Y, sin embargo, no puede soportar estar solo, estar desvinculado de sus semejantes. Su felicidad depende de la solidaridad que siente con sus semejantes, con las generaciones pasadas y futuras”⁹³.

Se tiene entonces al hombre como un ser que ha cambiado su situación armónica en cuanto regulación instintiva de la conducta ante la naturaleza, por una existencia caracterizada por la libertad, en donde se tiene conciencia de esta separación de la naturaleza y del ser distinto de los demás hombres. Se ve, impulsado por sus dicotomías, a buscar soluciones, a crear un mundo propio a través de aceptarse a sí mismo y a los demás. Sin embargo, en cada ocasión en que resuelva una dicotomía se verá inconforme y apremiado a resolver nuevas contradicciones, pues “no existe ningún impulso de progreso innato en el hombre, es la contradicción inherente a su existencia la que lo hace seguir adelante”⁹⁴.

Esta búsqueda permanente de formas cada vez más elevadas de asirse, de unidad, es esencial al hombre pues “la necesidad de encontrar soluciones siempre nuevas para las contradicciones de su existencia, de encontrar formas cada vez más elevadas de unidad con la naturaleza, con sus prójimos y consigo mismo, es la fuente de todas las fuerzas psíquicas que mueven al hombre, de todas sus pasiones, afectos y ansiedades”⁹⁵. El punto de vista de Erich Fromm es que el hombre está destinado a un estar constantemente en una dialéctica entre contradicciones, antinomias que han de ser resueltas en un continuo esfuerzo por dar sentido a esta situación humana que lo hace buscar formas de arraigo y de unidad. Las

⁹² Aristóteles. *Op. Cit.* p. 1405.

⁹³ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 56.

⁹⁴ *Ibid.* p. 54.

⁹⁵ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 28.

dicotomías para Erich Fromm son hechos incuestionables y característicos del hombre por lo que éste tiene que darles un sentido, buscando respuestas a las cuestiones que le plantea su misma existencia.

2.2.2.- Dicotomías Históricas: El segundo tipo de dicotomías que Fromm analiza son las históricas a las que identifica como a “las numerosas contradicciones históricas en la vida individual y social, las cuales no constituyen una parte necesaria de la existencia humana, sino que son obra del hombre, susceptibles de ser resueltas”⁹⁶ ya que son consecuencia de una particular coyuntura socio-político-económica. En consecuencia, la solución a estas dicotomías dependerán de que tanto la estructura social tiende a conseguir la realización del ser humano, de todos los individuos de la sociedad y no sólo de una minoría.

Fromm destaca que la distinción entre dicotomías existenciales y dicotomías históricas es importante ya que en el caso de éstas últimas, el hombre puede reaccionar a ellas anulándolas por medio de su acción, pero no puede anular las dicotomías existenciales. En este sentido, resalta como los miembros o clases sociales que se benefician por el momento y sus dicotomías históricas tratan de mantenerlas elaborando una serie de superestructuras ideológicas como si fueran inherentes a la vida humana, es decir como si fueran inevitables, como si fueran existenciales. Así, Fromm señala que “aquellos que han estado interesados en perpetuar las contradicciones históricas han sostenido que se trata de dicotomías existenciales y, por consiguiente, inalterables. Tratan de convencer al hombre de que lo que no debe ser no puede ser y que el hombre debe resignarse a aceptar su destino trágico”⁹⁷.

⁹⁶ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis*. Op. Cit. p. 56.

⁹⁷ *Ídem*.

En este cuadro de las dicotomías históricas, contradicciones forjadas por el proceso histórico social y con connotaciones políticas, económicas y culturales, Erich Fromm se encuentra influido por los análisis sociológicos de Karl Marx⁹⁸. Dado que para el materialismo histórico, la historia del hombre se ofrece como un movimiento dialéctico entre los medios de producción y las fuerzas productivas y las relaciones sociales existentes, Fromm se sentía atraído, sobre todo por la “visión del socialismo, que expresa de forma secular la idea de la autorrealización del hombre, de su total humanización, de aquel hombre para el que el objetivo no es el tener, no lo muerto, no lo acumulado, sino la autoexpresión viva”⁹⁹. Lo contrario a esta expresión humana sería la enajenación, una forma de contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales aún no transformadas o en proceso de evolución.

Aunque este concepto de enajenación será atendido en mayor detalle en el capítulo en que se considera la pertinencia del pensamiento frommiano con respecto a la sociedad contemporánea, cabe mencionar en estos momentos que la enajenación es el no-ser del hombre ya que supone el intento de mantener unas relaciones sociales y productivas que debían haber sido superadas, es decir, que se encuentran en franca contradicción con las condiciones para obtener “el despliegue de los poderes del hombre y alcanzar una respuesta real a la necesidad del hombre de lograr equilibrio y armonía en el mundo”¹⁰⁰. En este sentido, la sociedad capitalista es una sociedad llena de contradicciones, de dicotomías, en que las relaciones sociales que mantiene no ayudan a asegurar un sistema que les permita a los hombres obtener respuestas maduras, productivas y racionales en su experiencia humana.

⁹⁸ Cfr. Rainer Funk. *Erich Fromm: El amor a la vida*. Barcelona. Editorial Paidós Ibérica, S. A. 1999. pp. 147-148.

⁹⁹ *Ibid.* p. 143.

¹⁰⁰ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 63.

2.3.- Las necesidades del hombre:

Al explicar como nacen las necesidades del hombre de las condiciones de su existencia, Erich Fromm reitera que las “pasiones y necesidades más intensas [del hombre] no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas en la peculiaridad misma de su existencia”¹⁰¹ y contrasta la tesis de Freud de que el impulso sexual y sus derivaciones son las fuerzas más poderosas que actúan en el hombre comparándola con su propia posición que indica que éstas fuerzas poderosas que motivan la conducta del hombre nacen de las condiciones mismas de la situación humana¹⁰². En este sentido, la existencia humana origina necesidades que a su vez generan impulsos y pasiones como intentos para hallar solución a esta existencia en un proceso de adaptación dinámica a la realidad.

Este proceso de adaptación dinámica lo precisa Fromm como característico del ser humano y que es una forma de adaptación a situaciones externas que al realizarse deja huella en la personalidad originando rasgos nuevos del carácter así como la aparición de nuevas tendencias pues, “al tiempo que se adapta a las necesidades de la situación, hay algo que le ocurre dentro de sí mismo... puede crear una nueva angustia y conducir así a una sumisión aún más profunda; puede hacer surgir una vaga actitud de desafío, no dirigida hacia nadie en particular, sino más bien hacia la vida en general”¹⁰³.

Así que, partiendo de su situación humana, Fromm apunta que se crean unas necesidades básicas, independientes de las necesidades fisiológicas (arraigadas en los procesos corporales) y que deben ser satisfechas igualmente en forma ineludible para que el hombre se mantenga sano y busque la felicidad. Éstas necesidades emanan de “la esencia misma de la vida humana, en su forma y en su práctica: la necesidad de relacionarse con el

¹⁰¹ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. p. 31.

¹⁰² *Ídem*.

¹⁰³ Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. Cit. pp. 39-40.

mundo exterior”¹⁰⁴. Es a partir de estas necesidades que el hombre va a buscar la solución al problema de su existencia y es porque “los hombres se desarrollan como reacción frente a ciertas condiciones vitales; ellas no son particularmente flexibles, puesto que, una vez introducidas como parte integrante del carácter de una persona, no desaparecen fácilmente ni se transforman en alguna otra tendencia... Ninguna de tales necesidades es fija y rígida, como ocurriría si se tratara de una parte innata de la naturaleza humana que se desarrolla y debe ser satisfecha en todas las circunstancias”¹⁰⁵.

De esta manera Fromm separa a las necesidades fisiológicamente condicionadas como el hambre o la sed, indudablemente parte de la naturaleza humana y también indudablemente deben ser satisfechas. Ahora bien, el modo como son satisfechas está determinada por patrones culturales y sociales. Sin embargo, “en la medida en que el hombre es humano, la satisfacción de esas necesidades instintivas no basta para hacerle feliz, ni basta siquiera para mantenerle sano”¹⁰⁶. En otras palabras, para Fromm las necesidades biológicas, establecidas fijamente e inalterables y que necesariamente han de ser satisfechas, se resuelven con propósito diferente de las necesidades que proceden de la situación del hombre pues éstas últimas exigen satisfacción pero se ven inmersas en un proceso de adaptación dinámica al proceso social.

Esta ordenación existencial socio-cultural de Fromm, se separa del concepto freudiano de los instintos. Argumenta que aunque “por grande que sea el desarrollo dentro del reino animal, algunos elementos básicos de existencia siguen siendo los mismos”, es decir, aunque los instintos son parte de la vida misma, pues “el animal es vivido mediante leyes biológicas naturales: forma parte de la naturaleza, y nunca la trasciende”¹⁰⁷, el

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁶ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. p. 29.

¹⁰⁷ Erich Fromm. *The Nature of Man*. New York. The MacMillan Company, 1968. p. 306.

hombre, sin embargo difiere de todos los demás organismos, sus necesidades fisiológicas son satisfechas en pautas culturales, usando la inteligencia, pues lo más importante es su dimensión específicamente humana¹⁰⁸. En otras palabras, lo más importante no es analizar las circunstancias de sus impulsos biológicos, sino más bien comprender las necesidades del hombre emergentes de la misma situación humana. De aquí que Fromm se dedica a estudiar las necesidades humanas.

2.3.1.- Necesidad de relacionarse: La primera de las necesidades que señala Erich Fromm es la de relación con el mundo exterior, enlace que busca evitar el aislamiento. Así, escribe como

... sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental del mismo modo que la inanición conduce a la muerte. Esta conexión con los otros nada tiene que ver con el contacto físico. Un individuo puede estar solo en el sentido físico durante muchos años y, sin embargo, estar relacionado con ideas, valores o normas sociales que le proporcionan un sentimiento de comunión o pertenencia. Por otra parte, puede vivir entre la gente y no obstante dejarse vencer por un sentimiento de aislamiento total...esta falta de conexión con valores, símbolos o normas, que podríamos llamar soledad moral, es tan intolerable como la soledad física; o, más bien, la soledad física se vuelve intolerable tan sólo si implica también soledad moral. La conexión espiritual con el mundo puede asumir distintas formas...el tipo de conexión con el mundo puede ser noble o trivial, pero aún cuando se relacione con la forma más baja y ruin de la estructura social es, de todos modos, mil veces preferible a la soledad.¹⁰⁹

Para validar su opinión de que el miedo de aislamiento es muy poderoso señala en primer lugar el hecho de que los hombres no pueden vivir si carecen de formas de mutua cooperación. Hay, por lo tanto, una necesidad básica del hombre en el sentirse unido a otros, de evitar sentirse aislado, pues hay una necesidad de relación que se origina en la experiencia de que "en cualquier tipo posible de cultura el hombre necesita de la cooperación de los demás si quiere sobrevivir; debe cooperar ya sea para defenderse de los

¹⁰⁸ Cfr. Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. pp. 26-30.

¹⁰⁹ Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. Cit. pp. 43-44.

enemigos o de los peligros naturales, ya sea para poder trabajar y producir ..la comunicación con los otros es para él una cuestión de vida o muerte.”¹¹⁰.

En segundo lugar, al explicar por qué el hombre tiene esa necesidad de relacionarse, indica otro componente que explica esa compulsión humana a la relación, “elemento que hace de la pertenencia (need to belong) una necesidad; el hecho de la autoconciencia subjetiva, de la facultad mental por cuyo medio el hombre tiene conciencia de sí mismo como de una entidad individual, distinta de la naturaleza exterior y de las otras personas. Le plantea al hombre un problema que es esencialmente humano: al tener conciencia de sí mismo como de algo distinto a la naturaleza y a los demás individuos, al tener conciencia —aun oscuramente— de la muerte, la enfermedad y la vejez, el individuo debe sentir necesariamente ...la necesidad de pertenecer a algo que de a su vida algún significado y dirección”¹¹¹.

En otras palabras, la autoconciencia del hombre, por medio de la cual se sabe y se reconoce como una existencia distinta de la naturaleza y de los demás hombres, y es ésta vivencia de estar separado lo que impulsa al hombre a establecer nexos de unión con la realidad. “La necesidad de vincularse con otros seres vivos es imperiosa y de sus satisfacción depende la salud mental del hombre”¹¹². Ahora bien, para vincularse con el mundo hay diversas formas de buscar y conseguir esta unión, maneras de relación como la sumisión, el poder o el amor, independientemente del modo que el individuo establezca, tratará de encontrar un cobijo para su aislamiento y un amparo para su soledad pero tratando de conservar su libertad y autonomía. Para Fromm el hombre tiene una alternativa de elección en esta tensión entre aislamiento y unión, una que satisface verdaderamente la

¹¹⁰ *Ibid.* p. 45.

¹¹¹ *Ibid.* pp. 45-46.

¹¹² Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. Op. Cit.* p. 33.

necesidad de relación es activa y creadora del hombre con su prójimo, consigo mismo y con la naturaleza, la llama orientación productiva¹¹³:

En la esfera del pensamiento, esta orientación productiva se manifiesta en la comprensión adecuada del mundo por la razón. En la esfera de la acción, la orientación productiva se manifiesta en el trabajo productivo. En la esfera del sentimiento, la orientación productiva se expresa en el amor, que es el sentimiento de la unión con otra persona, con todos los hombres y con la naturaleza, a condición de que uno conserve la sensación de integridad e independencia.

Esta forma positiva del hombre de relacionarse con el entorno, llena la condición de permitir al hombre de conservar su libertad e integridad mientras, al mismo tiempo, esté unido con su prójimo. Sin embargo, cabe mencionar que la necesidad de relacionarse es básica y que tiene que satisfacerse por lo que si las condiciones no le permiten al hombre relacionarse productivamente lo hará de alguna otra manera, puede entonces no percibir objetivamente al mundo exterior y relacionarse de alguna otra manera con el mundo aunque no sea de una forma que le permita solucionar esta necesidad de acuerdo con su naturaleza.

2.3.2.- Necesidad de trascender: La situación del hombre lo lleva a buscar satisfacer la necesidad de trascender pues “el hombre es lanzado a este mundo...dotado de razón e imaginación, no puede contentarse con el papel pasivo de la criatura...se siente impulsado por el apremio de trascender el papel de criatura y la accidentalidad y pasividad de su existencia, haciéndose creador”¹¹⁴. De esta manera el hombre se diferencia del resto de la naturaleza pues tiene conciencia de ser creado y de ser creador, no puede permanecer como un pasivo (en este sentido de trascender) animal sino que tiene que usar sus potencialidades, y, particularmente, dice Fromm, “en el acto de la creación el hombre se

¹¹³ *Ibid.* p. 34.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 38.

trasciende a sí mismo, se eleva por encima de la pasividad y la accidentalidad de su existencia hasta la esfera de la iniciativa y la libertad”¹¹⁵.

Erich Fromm señala que para resolver el problema de trascenderse a sí mismo, el hombre puede actuar en un continuo dentro de opciones que van de la creatividad a la destructividad. Sea la elección que hacen los hombres en un sentido o en el otro, son soluciones que se forjan para satisfacer la necesidad de trascendencia. Así, mientras crear implica una cierta actitud, actividad y preocupación, si no se es capaz de crear entonces el hombre girará hacia “otra manera de satisfacer esa necesidad de trascendencia: si no puedo crear vida, puedo destruirla. Destruir la vida es también trascenderla”¹¹⁶. De esta manera, el enorme poder de destruir, al igual que la tendencia a crear, provienen de la voluntad humana, al hombre no le es ajena ninguna de estas actitudes, están arraigadas en la naturaleza humana. Así, señala Fromm, “la elección definitiva para el hombre, en cuanto se siente impulsado a trascenderse, es crear o destruir, amar u odiar”¹¹⁷.

Estas dos fuerzas, creatividad y destructividad, existen, están enraizadas, en la existencia del hombre, son respuestas para satisfacer la necesidad de trascendencia. Hay entre ellas una alternativa, o se escoge una o se escoge la otra, la destructividad es la alternativa de la creatividad, están una frente a la otra¹¹⁸: “Creación y destrucción, amor y odio, no son dos instintos que existan independientemente. Los dos son soluciones de la misma necesidad de trascendencia, y la voluntad de destruir surge cuando no puede satisfacerse la voluntad de crear”. Sin embargo, Fromm escribe más adelante, hay una diferencia fundamental entre ellas y es que “la satisfacción de la necesidad de crear conduce a la felicidad, y la destructividad al sufrimiento, más que para nadie para el

¹¹⁵ *Ídem.*

¹¹⁶ *Ídem.*

¹¹⁷ *Ídem.*

¹¹⁸ Cfr. Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* pp. 56-60.

destructor mismo”¹¹⁹. En este sentido, lo natural, lo productivo, será para el hombre escoger la necesidad de crear como camino hacia la felicidad, camino hacia la realización del hombre. De la misma manera, escoger la destructividad será consecuencia de una creatividad frustrada, de un no despliegue de su productividad.

2.3.3.- Necesidad de arraigo: En la dialéctica hombre-mundo en la que se va adaptando la persona al entorno, hay una necesidad que parte de la relación del hombre con sus vínculos naturales. “El nacimiento del hombre como tal significa...el comienzo del rompimiento de sus vínculos naturales pero...puede prescindir de las raíces naturales, sólo en la medida en que encuentre nuevas raíces humanas, y sólo después de haberlas encontrado puede sentirse otra vez a gusto en este mundo”¹²⁰. En esta dialéctica, el hombre puede no desear romper los vínculos naturales como el que proporciona ayuda, calor o protección, dado por la madre, la familia, el hogar o la patria por ejemplo, ya que hay tanto aspectos positivos en estas relaciones (afirmación a la vida, la libertad, la igualdad) como aspectos negativos (ataduras que imposibiliten su desarrollo individual).

El hombre toma conciencia de sí mismo, rompe con la naturaleza y emerge como un ser individualizado, diferente, que necesita traspasar los vínculos primarios sin quedarse en la soledad. En la medida en que el hombre avance en este proceso de independencia de los vínculos primarios avanzando en su proceso de individuación, el sentimiento de soledad se incrementa y su libertad se hace sentir para “encontrar otras formas de arraigo, que puedan conferirle seguridad y que sean capaces de evitarle soledad y angustia. Esta es la básica necesidad de arraigo de que nos habla Fromm”¹²¹.

La satisfacción de esta necesidad de arraigo se busca en modos diversos, Fromm señala que van de la fraternidad al incesto. Así, el hombre puede buscar seguridad

¹¹⁹ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. p. 39.

¹²⁰ *Ídem*.

¹²¹ José Basabe. Op. Cit., p. 63.

enraizándose en vinculaciones simbióticas con el mundo en las que la persona obtiene confianza a costa de no desarrollarse plenamente como humano, pierde integridad, pierde autonomía. En oposición, el hombre puede arraigarse creando vínculos propiamente humanos sin sacrificar su autonomía, en esta solución, Fromm resalta que “una vez cortados los vínculos primarios, ya no es posible volverlos a unir; una vez perdido el paraíso, el hombre no puede volver a él. Hay tan sólo una solución creadora posible que pueda fundamentar las relaciones entre el hombre individualizado y el mundo: su solidaridad activa con todos los hombres y su actividad, trabajo y amor espontáneos, capaces de volverlo a unir con el mundo, no ya por medio de los vínculos primarios, sino salvando su carácter de individuo libre e independiente”¹²². En consecuencia, el hombre debe buscar lograr desarrollar su razón organizando un mundo no a base de relaciones incestuosas sino de enraizarse en la solidaridad humana, un sentimiento de fraternidad que le de satisfacción a la necesidad de arraigo¹²³.

2.3.4.- Necesidad de un sentimiento de identidad: Para precisar esta necesidad, Fromm la va a ubicar dentro de las alternativas que van de la individualidad contra el conformismo gregario. Así, escribe que el hombre, a diferencia del animal “puede tener conciencia de sí mismo como entidad independiente... apartado de la naturaleza, dotado de razón y de imaginación, necesita formarse concepto de sí mismo”, y amplía al precisar como es que “a causa de haber perdido la unidad con la naturaleza, tiene que tomar decisiones, tiene conciencia de sí mismo y de su vecino como personas diferentes, y tiene que ser capaz de sentirse a sí mismo como sujeto de sus acciones”. Es decir, el ser humano tiene que poder experimentarse a sí mismo, pues de esta manera puede percatarse no sólo de sí mismo sino también de la realidad cada vez más ampliamente y con mayor capacidad.

¹²² Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. Cit. p. 60.

¹²³ Ver: Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. pp. 39-57.

Ahora bien, subraya Fromm, en forma similar a como el hombre tiene que resolver las necesidades de relación, de trascendencia y de arraigo, la necesidad de tener un sentimiento de identidad es tan imperiosa, tan importante, que “el hombre no podría estar sano si no encontrara algún modo de resolverla. Este sentimiento de identidad del hombre se desarrolla en el proceso de salir de los vínculos primarios que ligan al hombre con la madre y la naturaleza”¹²⁴.

Al respecto hay que señalar que el grado en que el hombre se hace independiente, es decir, toma conciencia de sí, depende de cuanto se concibe como un individuo, un ser que existe aparte del grupo. En este proceso de individuación, el hombre pasa de un pensar en “yo soy nosotros” a un sentido pleno del yo, en donde el hombre obtiene un sentimiento pleno de la individualidad, es centro y sujeto activo de sus potencias y de sentirse a sí mismo libre de toda presión autoritaria. Sin embargo, en su diagnóstico de la sociedad contemporánea, Fromm apunta que a pesar de que la cultura occidental desarrolla el sentido de crear las bases de un sentimiento pleno de la individualidad, la mayoría de las personas no han adquirido un sentimiento individual de identidad.

Sean las contradicciones histórico-sociales las responsables de este fallido desarrollo o cualesquiera que sean las causas, el hecho es que diferentes fórmulas de identificación ayudan al individuo a satisfacer su necesidad: “Ésas identificaciones de situación son menos eficaces, y el sentimiento de identidad se va transfiriendo cada vez más al sentimiento de conformidad...en donde en la medida en que soy como los demás, y en que éstos me admiten como un prójimo normal, puedo sentirme a mí mismo como yo” Se genera entonces una identidad gregaria, en la que se identifica uno con la multitud, con el modelo en donde se siente alcanzar la yoidad en una vinculación con la personalidad

¹²⁴ *Ibid.* p. 57.

ofrecida por el orden social, con lo que se deja de lado la búsqueda de la verdadera identidad, es como si se estuviera “cubierto por la ilusión de la individualidad”¹²⁵.

De esta manera, en la necesaria búsqueda de experimentar un sentimiento de identidad, el hombre emerge de una identidad preindividualista (del clan) para adquirir ya un sentimiento autónomo de identidad, ya uno gregario en que se descansa con una vinculación al grupo. Esta necesidad, señala Fromm, “nace de la condición misma de la existencia humana y es fuente de los impulsos más intensos. Puesto que no puedo estar sano sin un sentimiento del yo, me siento impulsado a hacer casi cualquier cosa por adquirirlo”, y en esta búsqueda del sentido de identidad los individuos llegarán incluso a arriesgar sus vidas “aunque sea una identidad ilusoria”¹²⁶.

2.3.5.- Necesidad de orientación: Justamente porque el hombre tiene razón e imaginación, se obliga a tener que orientarse y vincularse intelectualmente en el mundo, es decir, se tiene la necesidad de encontrar un sentido y de dar significado a la existencia. Estos marcos de orientación, como lo expresa Fromm, ayudan al hombre a aproximarse a la realidad proporcionándole un cuadro que para él tenga sentido. Es como si se tuviera un mapa que nos orientara, mapa cuyo valor consistiera en ayudarnos a identificar problemas a resolver. Esta necesidad de orientación es fundamental, en palabras de Florentino Moreno “se trata de un marco suficiente a la explicación de los fenómenos que sirva para el fin de vivir”¹²⁷. Ahora bien, para Fromm ésta necesidad de una estructura que oriente y vincule se da en dos planos: “La necesidad de orientación primera y más fundamental es disponer de alguna estructura orientadora, sea verdadera o falsa. Si el hombre no tiene una estructura orientadora subjetivamente satisfactoria, no puede vivir saludablemente. En el segundo plano, la necesidad consiste en estar en contacto con la realidad mediante la razón, en

¹²⁵ *Ibid.* pp. 58-59.

¹²⁶ *Ibid.* p. 59.

¹²⁷ Florentina Moreno. *Op. Cit.* p. 226.

captar el mundo objetivamente...lo que está en juego para el hombre es su felicidad y su tranquilidad”¹²⁸.

Pero como el hombre no es sólo intelecto, sino que también se relaciona con el mundo con todo su ser, con sus sentimientos, con sus acciones, con su afectividad, entonces la forma de orientación tiene que tener por un lado elementos que incluyan a los sentimientos, y por el otro lado tiene que servir no sólo para comprender al mundo sino también para vincularse con él. Así que cuando Fromm señala que “la satisfacción que obtenga la necesidad que siente el hombre de un sistema de orientación y un objeto de devoción puede ser muy diferente en contenido y forma”¹²⁹, está implicando que los sistemas que ayudan a proporcionar una estructura de orientación, también dan un objeto de devoción para dar sentido a la existencia. En este sentido, en la búsqueda por el hombre de su sentido, de su significado y de devoción, se encontrarán diversas soluciones de orientación racional y de orientación emocional que tienen que evaluarse desde el punto de vista de cómo responden a la naturaleza del hombre y su desarrollo.

En este sentido de orientación y devoción, Fromm hace evidente que la presencia de la religión ha desempeñado un papel relevante como sistema de referencia para satisfacer la necesidad de orientación, pero además la religión aparece también afectando profundamente como vive las condiciones de su existencia y cómo satisface las necesidades de relación, de trascendencia, de arraigo y de identidad. Así, al hablar sobre los marcos de orientación y devoción señala Fromm: “Pero ¿no es acaso evidente que la intensidad y el fanatismo con que se persiguen estos fines seculares son los mismos que encontramos en las religiones; que todos estos sistemas seculares de orientación y devoción difieren en su

¹²⁸ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. p. 60.

¹²⁹ *Ibid.* p. 61.

contenido pero no en la necesidad básica a la cual tratan de dar respuesta”¹³⁰. Esta forma en que el hombre explora su racionalidad y a través de la cual busca el significado de su vida y de los problemas humanos merece una reflexión por separado.

2.3.6.- La cosmovisión religiosa¹³¹: La religión aparece como una respuesta a la necesidad de orientación proporcionando un marco de devoción muy efectivo, pero únicamente constituirá un marco de referencia racional y maduro si la persona ha establecido una orientación productiva al desarrollar su racionalidad, su fraternidad, su creatividad. Si la persona no ha logrado establecer una orientación productiva, la religión solapará formas de evasión pues fortalecerá relaciones simbióticas, irracionales e improductivas en la satisfacción de las necesidades del hombre. La religión así, en sí no es buena o mala, depende de la orientación productiva o improductiva de la persona y de las circunstancias histórico-sociales, pues en ocasiones la religión ha sido una válvula de escape de requerimientos irracionales, tanto individuales como colectivos, mientras que en otras ocasiones, en otras etapas históricas, la religión ha sido un importante factor de apoyo, ya individual, ya colectivo, para el desarrollo productivo de la persona y/o la colectividad¹³².

Dependiendo entonces de cómo afecta la religión al hombre, Fromm diferencia entre religiones autoritarias y religiones humanistas. En las primeras, la experiencia religiosa se concreta en una entrega completa y simbiótica a la deidad, a un poder que trasciende al hombre y en donde la relación le da al individuo sensación de protección, de seguridad pero a costa de perder su independencia e integridad personal. En oposición, en

¹³⁰ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 61.

¹³¹ La religiosidad va a jugar un papel importante en Fromm en donde deja atrás la religión tradicional para orientarse hacia una «religiosidad humanista» cuya madurez implicará, según José Antonio Pérez un no-teísmo en su búsqueda de la sabiduría y que lo lleva a aceptar diferentes propuestas, como el caso del amor cristiano, a pesar de ser judío. Cfr. José Antonio Pérez Tapias. *Op. Cit.* pp. 22-23.

¹³² Cfr. Erich Fromm. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven. Yale University Press. 1950.

las religiones humanistas, la experiencia religiosa se basa en una conexión productiva con la realidad humana y en donde se vincula el amor, la razón, y la unidad del hombre con los demás de tal manera que con la ayuda de la religión se encuentra consigo mismo ayudándose a satisfacer sus necesidades básicas. Hay para Fromm finalidades diferentes en estas dos opciones, en la religión humanista es lograr mayor fuerza, integración, equilibrio, autorrealización y no, como en las religiones autoritarias, donde hay obediencia ciega, irracional, no crítica. Lo importante es, en definitiva, la actitud humana subyacente a las doctrinas de los sistemas religiosos y no exclusivamente el sistema de pensamiento como tal.¹³³

En consecuencia, Fromm analiza a la religión considerando las actitudes humanas que sirven de base y de soporte a las doctrinas, no se detiene en la mera elucidación de la descripción fenomenológica de la experiencia religiosa, sino que trata de descubrir las condiciones sociales que determinan el desarrollo de las estructuras de carácter, ya autoritarias, ya humanistas, pues para Fromm el pensar, el sentir, el actuar de las personas es una búsqueda de la plenitud en la existencia y “la devoción a una meta o una idea o a un poder que trascienda al hombre, tal como Dios, es una expresión de esta necesidad de plenitud en el proceso de vivir”¹³⁴.

Ahora bien, para Fromm las personas actúan en función de su carácter, el cual es afectado profundamente por la estructura socio-política-económica de la sociedad. En este sentido, la religión va a jugar un papel “de reforzar, ideológica y espiritualmente, el status dominante; y tal status dominante puede ser, por otra parte, opresivo y alienante. En tal

¹³³ Cfr. José Basabe. *Op. Cit.*, pp. 67-68.

¹³⁴ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 60.

circunstancia, la religión se volvería contra el hombre y cumpliría exitosamente una función represiva, y, por ende, antihumana”¹³⁵.

Así, la posición de Fromm con respecto a la religión es que en ella se pueden desarrollar actitudes irracionales (neuróticas), aunque también se pueden revelar actitudes racionales y maduras, ambos tipos de actitudes nacen de la situación del hombre y del proceso de satisfacer sus necesidades básicas y, en particular, de la necesidad de orientación que, aunque puede ser cubierta con otros caminos no religiosos, no significa que se deba antagonizar ni simpatizar con ella indiscriminadamente sin realizar un análisis crítico. La posición de Fromm es que lo verdaderamente importante es, desde su postura antropocéntrica, el logro de la unión de los hombres, en un espíritu fraterno, para lograr la realización con una orientación productiva.

2.3.7.- Concepción frommiana de los impulsos del hombre: Las cinco necesidades básicas del hombre (1. Necesidad de relación; 2. de trascendencia; 3. de arraigo; 4. de identidad; 5. de orientación) provienen de la propia situación humana. Propone Fromm una concepción antropocéntrica con un acento en el aspecto socio-cultural. Su punto de partida es la concepción freudiana que básicamente considera a los instintos de cuya interacción entre los instintos de vida y muerte (*Eros* y *Thánatos*) resulta la dinámica humana y en donde estos dos instintos primordiales, realidades biológicas, son los procesos primarios. Así, para Freud la vida es una incesante referencia a situaciones de la infancia con lo que se limitan las posibilidades de realización humana, es como un exclusivismo en que se reduce todo a las causas biológicas, con lo que se “deja sin explicar y comprender profundamente aquello que es propiamente humano; se muestra incapaz de captar el sentido

¹³⁵ José Basabe. *Op. Cit.*, p. 68.

de la existencia del hombre”¹³⁶, pues la visión freudiana está muy cargada a lo biológico y le faltan otras dimensiones más relevantes, más humanas.

Sin embargo, Fromm rebasa este punto de vista básicamente biológico y se sitúa en un sitio diferente desplazando el énfasis hacia lo espiritual. “La naturaleza humana no es ni la suma total de impulsos innatos fijados por la biología, ni tampoco la sombra sin vida de formas culturales a las cuales se adapta de una manera uniforme y fácil; es el producto de la evolución humana, pero posee también ciertos mecanismos y leyes que le son inherentes. Hay ciertos factores en la naturaleza del hombre que aparecen fijos e inmutables: la necesidad de satisfacer los impulsos biológicos y la necesidad de evitar el aislamiento y la soledad moral. En el proceso de la adaptación dinámica a la cultura se desarrolla un cierto número de impulsos poderosos que a su vez contribuyen de una manera efectiva a forjar el proceso social”¹³⁷. En otras palabras, las necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo sino aquellas derivadas de las condiciones de su existencia, de su situación humana.

Así, la conducta humana, para Fromm, se entiende como las tendencias a satisfacer unas necesidades básicas emanadas de la situación humana y que se dan dentro de los procesos sociales. En este sentido, los factores culturales juegan un papel más importante que la orientación biológica que señalaba el pensamiento de Freud. Fromm afirma que “las inclinaciones humanas más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre. La naturaleza del hombre, sus pasiones y angustias son un producto cultural; en

¹³⁶ *Ibid.* p. 70.

¹³⁷ Erich Fromm. *El miedo a la libertad. Op. Cit.* p. 46.

realidad el hombre mismo es la creación más importante y la mayor hazaña de ese incesante esfuerzo humano cuyo registro llamamos historia”¹³⁸.

En consecuencia, no es que se minimicen los impulsos biológicos y los factores físicos de la naturaleza humana para concentrarse en un estudio de los aspectos culturales, tampoco es un dilema naturaleza o cultura, sino que la realidad social se da a través de la relación hombre-mundo en todos los aspectos pues “hombre y sociedad constituyen una totalidad y siempre daremos una visión deformada de esta totalidad, si, unilateralmente, consideramos como primordial cualquiera de los elementos dinámicos que la constituyen”¹³⁹. Hombre y sociedad se van entonces creándose mutuamente, constantemente, a través de una compleja relación en donde, por un lado, el hombre modifica su entorno el cual a su vez influye en el hombre¹⁴⁰.

En el análisis de la dialéctica individuo-sociedad, Fromm le da particular énfasis al aspecto socio-cultural, a diferencia del punto de vista de Freud. Ahora bien, hemos estado contrastando la teoría frommiana de la freudiana, esto no es gratuito, pues uno de los pilares del pensamiento de Fromm es precisamente Freud, de hecho entre las líneas de reflexión, Freud es “una de esas fuentes que alimentan su pensamiento, para articular su legado en una síntesis original y hacer fructificar la herencia recibida llevándola hacia delante”¹⁴¹. En consecuencia, es imprescindible explorar la aportación freudiana que Fromm no sólo conserva, sino que es una de las claves fundamentales de su elaboración antropológica. Así, sin pretender abarcar más allá de lo meramente necesario para ilustrar como se va singularizando la contribución de Fromm, a continuación se revisa que tanto se tienen que desligar el individuo de los procesos sociales vs. la liberación de lo biológico.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹³⁹ José Basabe. *Op. Cit.*, p. 72.

¹⁴⁰ Cfr. Erich Kahler. *Nuestro laberinto*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, primera edición, 1971. pp. 48-52.

¹⁴¹ José Antonio Pérez Tapias. *Op. Cit.* p. 4.

2.3.8 Perspectivas freudianas y frommiana: Freud define instinto como “la medida de la demanda dirigida a la energía de la mente como consecuencia de la relación de la mente con el cuerpo”¹⁴². En esta energía psíquica, la base se encuentra en los procesos somáticos biológicos. Esta raigambre biológica de la teoría freudiana de los instintos no niega importancia a la influencia del entorno en el conocimiento y valoración de las influencias interpersonales en la realidad operante. El punto de vista de Freud ofrece un punto de vista del desarrollo y maduración de las fuerzas instintivas y de una dinámica humana en la que las estructuras instintivas son transformadas por las presiones del ambiente. De esta manera, se reconoce la influencia del entorno familiar y social afectando la estructura de la personalidad y en rasgos del carácter que predisponen a las explicaciones causales como una constante repetición de formas.¹⁴³

La teoría freudiana de los instintos utiliza como marcos de referencia concepciones científicas mecanicistas, se convierte así la vida humana “en un mero ínter juego de impulsos, a través de un movimiento mecánico reductivo”¹⁴⁴, de forma tal que los instintos adquieren tal dimensión sobre el hombre que llegan a ser generadores de su conducta. Esta es una importante limitación de la teoría freudiana de los instintos, pues señala a la conducta humana como meramente mecanicista.

En contraposición a esta especie de autonomía de los instintos con respecto a la conducta humana, la posición de Fromm presenta un punto de vista que incluye, sí, a los instintos, pero que es más amplio pues contiene en su perspectiva al hombre pleno, como responsable de hacerse cargo de su condición humana, con implicaciones éticas pues se adentra en el terreno de la antropología social. La teoría de Erich Fromm parte de la

¹⁴² Citado en: Jordi Morato y Antoni Martínez. *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona. Empresa Editorial Herder S.A.. Copyright © 1996. ISBN 84-254-1991-3.

¹⁴³ Cfr. Sigmund Freud. *Encyclopædia Britannica*. 2006. *Encyclopædia Britannica Online*. 3 Sept. 2006 <http://0-search.eb.com.millennium.itesm.mx:80/cb/article-22607>.

¹⁴⁴ José Basabe. *Op. Cit.*, p. 76.

condición humana de donde emergen ciertas necesidades básicas, considera asimismo, al proceso social como factor de análisis de la existencia humana, la visión biológica se reduce buscando una síntesis totalizadora.

Adicionalmente, además del pensamiento de Freud, el proyecto de Fromm parte de la asunción del marxismo como humanismo, principalmente en su identificación con la concepción del hombre de Marx, a la que considera como profundamente humanista. Es dicha asunción lo que termina llevando a Fromm al establecimiento de su propia posición como un “humanismo radical de orientación marxista, estimando como tarea propia y fundamental de este humanismo el ir más allá de donde fue Marx en cuanto a la reflexión filosófico-antropológica”¹⁴⁵. Debido a este influjo, es pertinente señalar unas líneas antes de iniciar el análisis de la teoría frommiana del carácter social.

Así, en el estudio de Fromm sobre los problemas esenciales y sobre la motivación humana, la influencia de Marx es muy grande. Desde “la toma de conciencia de la situación fundamental del hombre en la sociedad capitalista”, hasta la clasificación de los impulsos humanos en constantes y relativos, y también en “la contradicción primordial que es lo que caracteriza la condición del hombre”¹⁴⁶. Para Marx, desde los *Manuscritos económicos y filosóficos*, hasta *El Capital*, la motivación de la conducta humana está enraizada en las relaciones sociales.

Asimismo, Marx considera también que toda la dinámica vital del hombre se centra no sólo en la satisfacción de los apetitos constantes o fijos, sino en la necesidad humana de encontrar una adecuada expresión para todas las potencialidades antropológicas, lo que se da en una realidad social. En consecuencia, para Marx, los impulsos del ser humano son la concreción de las necesidades específicamente humanas, necesidades de relación con los

¹⁴⁵ José Antonio Pérez Tapias. *Op. Cit.* p. 4.

¹⁴⁶ Roger Garaudy. *Perspectivas del hombre*. Barcelona. Editorial Fontanella, S. A., 1970. p. 401.

demás hombres y con la naturaleza.¹⁴⁷ La influencia de Marx en la teoría de las necesidades humanas de Fromm y en la idea de que la necesidad básica de autorrealización es parte del dinamismo específicamente humano, lo reconoce el mismo Fromm cuando revisa la influencia de Marx para analizar al pensamiento contemporáneo¹⁴⁸.

3.- El carácter del hombre

3.1.- La concepción de Fromm

Si lo que Fromm pretendiera fuera simplemente explicar la realidad humana, con lo expuesto en la sección anterior sobre la naturaleza y la situación humana bastaría para dar por dirimida la exposición de su proyecto de teoría antropológica. Sin embargo, Fromm tiene una intención que no se limita a buscar una explicación, sino que él quiere abordar el problema del sentido de la existencia humana, es decir, quiere conocer la realidad del hombre para averiguar cuáles son sus metas en su existencia y, de particular relevancia en este trabajo, para abordar las cuestiones éticas relativas al deber-ser del hombre, tanto a nivel individual como social.

Es así como es de particular relevancia dentro del análisis de la personalidad, la distinción que hace Fromm entre temperamento y carácter, distinción substancial pues “mientras que las diferencias en el temperamento no tienen significado ético, las diferencias en el carácter constituyen el verdadero problema de la ética”¹⁴⁹. Y acota que “el temperamento se refiere al modo de reacción y es algo constitucional e inmodificable; en cambio el carácter se forma esencialmente por las experiencias de la persona y en especial,

¹⁴⁷ Cfr. Roger Garaudy. *Op. Cit.*, Capítulo: *El Marxismo y el hombre*. pp.400-541.

¹⁴⁸ Ver: Erich Fromm. *Marx's Contribution to the Knowledge of Man*. Social Science Information, La Haya, Vol. VII, 1968, pp. 7-17.

¹⁴⁹ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis*. *Op. Cit.* p. 64.

por las de su infancia y es modificable hasta cierto punto por el conocimiento de uno mismo y por nuevas experiencias”¹⁵⁰. Es así que el carácter tiene la particularidad de que, al ser formado por las experiencias, es susceptible de ser modificable por nuevas experiencias y por uno mismo.

La diferencia entre temperamento y carácter es evidente, e innegable es también las implicaciones éticas que este contraste sobrelleva. Solamente las cualidades adquiridas, es decir el carácter, son las sujetas a modificación, modificación posible por el autoconocimiento, lo que implica responsabilidad en asumirse y, por lo tanto, una faceta ética que se debe asumir pues “expresan el grado en que un individuo ha tenido éxito en el arte de vivir”¹⁵¹. Asimismo, el hecho de que se pueden transformar implica también una concepción dinámica, en donde los rasgos de carácter motivan y modelan la conducta. Ahora bien, los rasgos de carácter no son lo esencial, sino la estructura de la que ellos se derivan, de la organización global del carácter: “Éstos rasgos de carácter deben interpretarse como un síndrome que resulta de una organización particular o, como yo lo expreso, de una orientación del carácter”¹⁵².

La base dinámica del carácter parte, Fromm asegura en *Ética y psicoanálisis*¹⁵³, de las relaciones que el hombre tiene a lo largo de su vida, lo que realiza básicamente a través de dos procesos: en primer lugar, a través de un proceso de asimilación, una constante incorporación de objetos, en segundo lugar por medio de un proceso de socialización, un continuo relacionarse con los otros y consigo mismo. Así, en la asimilación el hombre adquiere y asimila los objetos que necesita para satisfacer sus necesidades, de igual manera, a través de la socialización se relaciona con los otros y se siente parte de un grupo. La

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 65.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 64.

¹⁵² *Ibid.* p. 71.

¹⁵³ Cfr. *Ibid.* pp. 70-72.

forma en que se relaciona será expresión de su carácter: “Estas orientaciones por las cuales el individuo se relaciona con el mundo constituyen la médula de su carácter; puede definirse al carácter como la forma (relativamente permanente) en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización”¹⁵⁴.

Como se precisó en la contrastación entre Fromm y Freud, Erich Fromm señala como el carácter no está en la organización de la libido como Freud sostenía, sino en la manera en que el hombre se relaciona con su mundo a través de los procesos de asimilación y socialización¹⁵⁵. El carácter tiene una función muy importante, “puede considerarse al sistema caracterológico como el sustituto humano del aparato instintivo del animal”¹⁵⁶, por lo que le ayuda al hombre a manejar, mediante una serie de hábitos semiautomáticos de acción, inmersos en la estructura de carácter, situaciones cotidianas sin tener que estar deliberando constantemente.

Adicionalmente, Fromm señala que “el carácter tiene, además, una función selectiva con respecto a las ideas y los valores de la persona”¹⁵⁷ con el fin de confirmar las ideas y los juicios que corroboran la actitud del individuo hacia el mundo. Es decir, las ideas de las personas no sólo no son independientes de sus emociones y deseos, sino que en realidad sus ideas y sus juicios son el resultado de su carácter. Por último, Fromm marca que “no sólo tiene el carácter la función de permitir al individuo obrar consistente y razonablemente; es también la base para su ajuste a la sociedad”¹⁵⁸. Esta afirmación indica que el hombre al irse adaptando a su cultura, va moldeando su carácter, adquiriendo aquél “que después

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 72.

¹⁵⁵ José Basabe. *Op. Cit.*, p. 83.

¹⁵⁶ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 73.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 74.

adapta a las tareas que debe ejecutar en la vida social... y cuyo núcleo comparte con la mayoría de los miembros de la misma cultura o clase social”¹⁵⁹.

En consecuencia, la personalidad posee tanto cualidades heredadas como adquiridas, es la combinación de temperamento y de carácter, en donde éste último está conformado por las influencias de las experiencias de la persona, tanto como individuo como por el influjo social, en donde el hombre forja su carácter asimilando y socializando. Sin embargo, Fromm rebasa el carácter individual al utilizar el concepto de carácter social, con el que se refiere “al núcleo de la estructura del carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura, a diferencia del carácter individual, que es diferente en cada uno de los individuos de la misma cultura”¹⁶⁰.

La estructura socioeconómica de una sociedad modela a los individuos para que puedan ejercer los roles previstos, es así como el carácter social es “el intermediario entre la estructura socioeconómica y las ideas y los ideales que prevalecen en una sociedad”. En consecuencia, los patrones sociales dominantes crean un núcleo caracterológico dominante, el carácter social, cuya función será canalizar la energía humana para asegurar el buen funcionamiento de la sociedad, actuando como un elemento estabilizador de ésta última.¹⁶¹

En el esquema de Erich Fromm se da una dialéctica entre la base económica con el carácter social. El primer resultado de esta dialéctica es la producción de ideas e ideales que van a justificar e influir a su vez en el carácter social y en la base socioeconómica. Así, el carácter social juega un papel dinámico entre la base material de la sociedad y las superestructuras ideológicas. En otras palabras, “el carácter social internaliza las necesidades externas, enfocando de este modo la energía humana hacia las tareas

¹⁵⁹ *Ídem.*

¹⁶⁰ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. Op. Cit.* p. 71.

¹⁶¹ Cfr. Erich Fromm y otros. *Humanismo Socialista. Op. Cit.* pp.249-266.

requeridas por un sistema económico y social determinado¹⁶². Hay una estrecha relación entre carácter social y adaptación dinámica, pues durante la adaptación se va modificando el carácter y la sociedad va adoptando una manera caracterológica común en sus integrantes a través de la cual opera con eficiencia las necesidades del sistema, de tal manera que los individuos se conducen como el sistema lo requiere. En consecuencia el hombre al realizar sus objetivos concretiza la supervivencia del sistema.

Para Fromm, el carácter social del hombre resulta del proceso de su adaptación dinámica individual en la sociedad a que pertenece. Así, cuando habla de la sociedad de consumo capitalista¹⁶³, precisa como en ésta el objetivo del hombre es primordialmente consumir mientras que la sociedad recurre a elementos como la publicidad para alentar aún más el consumo, por lo que se crean nuevas necesidades artificiales manipulándose los gustos y logrando convertir el deseo de consumo en una fuerza psíquica dominante en la sociedad. En este sentido, para Fromm las consecuencias son que, en la medida en que más se domina a las máquinas, más se esclaviza a las necesidades del sistema, y más busca la felicidad en el consumo, el hombre pierde más el sentido de la vida.

En este análisis se aprecia el punto de vista de Fromm en cuanto a que el carácter social del hombre de la sociedad industrializada es el resultado de la adaptación dinámica a la estructura de dicha sociedad. En otras palabras, “el carácter social surge por la influencia de la estructuración social sobre el hombre”¹⁶⁴. En este proceso de educación, la familia es el primer transmisor de las exigencias sociales al individuo ya por la influencia de los padres al expresar ellos mismos la estructura del carácter social durante la formación del carácter del niño, ya por los métodos de educación que se adecuan al carácter social y que “realizan

¹⁶² Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. Cit. p. 303.

¹⁶³ Ver: *La estructura del capitalismo y el carácter del hombre*. en: Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. pp. 75-90.

¹⁶⁴ José Basabe. Op. Cit., p. 88.

la función de moldear su carácter en una dirección socialmente deseable”, pues “los métodos educativos sólo tienen importancia como mecanismos de transmisión”¹⁶⁵, y sólo se les puede comprender en función del referente que es el tipo de personalidad deseable en una cultura determinada.

Es entonces el carácter social, un elemento que da estabilidad y continuidad a las estructuras socioeconómicas, por lo que el carácter social tiende a fortalecer al sistema. Sin embargo, el mismo carácter social puede actuar como un factor de inestabilidad y de conflicto si las condiciones socioeconómicas cambian y se diferencian del carácter tradicional. Es decir, cuando surgen nuevas condiciones económicas con respecto a las cuales los rasgos del carácter ya no son útiles, entonces las acciones de los individuos dificultan los propósitos económicos haciendo inútil el carácter social y necesario su ajuste.¹⁶⁶

El concepto frommiano de carácter social no es una mera suma de rasgos comunes a la mayoría de los individuos de un grupo social. Fromm asegura que “sólo será bien comprendido por referencia a la función del carácter social”¹⁶⁷. Es decir, por un lado, la forma de producción y la estructura de la sociedad son los factores fundamentales en la formación del carácter social, por el otro lado la sociedad ejerce medios de influencia para moldear a los individuos y constituir así el carácter social. Pero éste no es estático, sino que es una fuerza actuante sobre el proceso social, una noción dinámica que funciona en la influencia de ideas e ideales del sistema: “Las condiciones sociales ejercen influencia sobre los fenómenos ideológicos a través del carácter; éste, por su parte, no es el resultado de una adaptación pasiva a las condiciones sociales, sino de una adaptación dinámica que se

¹⁶⁵ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. p. 74.

¹⁶⁶ Cfr. *El carácter y el proceso social*, en: Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. Cit. pp. 296-317.

¹⁶⁷ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. p. 71.

realiza sobre la base de elementos biológicamente inherentes a la naturaleza humana o adquiridos como resultado de la evolución histórica¹⁶⁸.

La importancia del estudio del carácter social radica, para Fromm, en que permite conocer dentro de un grupo social, las condiciones objetivas de esa sociedad y de su dinámica. Esto “ofrece la perspectiva de mostrar las líneas esenciales que han de seguirse para obtener orientaciones sociales, políticas y económicas más idóneas, más humanas¹⁶⁹, pues el estudio del carácter social es la medida de una sociedad y de su posible desarrollo y evolución para lograr “lo más importante, la tendencia a crecer, ensanchar y a realizar las potencialidades del hombre¹⁷⁰.

Como se mencionó antes de iniciar la revisión sobre el carácter, la idea de la constitución del carácter social a través del proceso de socialización tiene inspiración en el pensamiento sociológico de Marx¹⁷¹, el cual considera que el hombre sólo se puede concebir como un individuo inmerso en un conjunto de relaciones e interacciones sociales, y son estas relaciones sociales las que determinarán las bases estructurales y económicas de la sociedad de las que emergerán las superestructuras ideológicas que afectarán al individuo. En consecuencia esta idea de que “el sujeto se objetiva en el producto de su actividad¹⁷², es muy cercana a la del carácter social. El concepto de carácter social es el de un intermediario dinámico que relaciona la estructura socioeconómica y la superestructura ideológica de forma que lleva a los individuos a funcionar en la dirección que requiere el sistema fortificando esas conductas, es decir, las estructuras socioeconómicas influyen en los impulsos del hombre.

¹⁶⁸ Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. Cit. p. 317.

¹⁶⁹ José Basabe. *Op. Cit.*, p. 92.

¹⁷⁰ Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. Cit. p. 306.

¹⁷¹ Ver: Roger Garaudy. *Op. Cit.*, Capítulo: *El Marxismo y el hombre*. pp.400-451.

¹⁷² *Ibid.* p. 414.

4.- Tipos de carácter

Aunque los tipos de carácter serían parte de un estudio más enfocado en el aspecto psicoanalítico de Fromm, este apartado no pretende cubrir material adicional de poca pertinencia al tema que nos ocupa. Por el contrario, esbozar los diferentes tipos de carácter nos permitirá comprender con mayor claridad, en la revisión de la realidad contemporánea de capítulos subsecuentes, como la conducta de una persona al radicar en su carácter, solamente se modifica si se produce un cambio fundamental en el carácter de la persona, lo cual es fundamental en la reflexión ética que nos dedicará un capítulo más adelante, pues: “Nuestros motivos son una consecuencia de la combinación particular de fuerzas que actúan en nuestro carácter. Cada vez que tomamos una decisión, ésta se determina por las fuerzas buenas o malas que predominan. La voluntad no es un poder abstracto que el hombre posee independientemente de su carácter. Por el contrario, la voluntad no es más que la expresión de su carácter... la razón y la conciencia misma están ligadas inseparablemente a nuestro carácter”¹⁷³. De aquí la pertinencia de revisar brevemente los cuadros caracterológicos según Fromm.

Así, en función de que los procesos de asimilación y de socialización forman la base del carácter, Fromm¹⁷⁴ considera unos prototipos de carácter, unas formas paradigmáticas que el hombre escoge como modos de orientación en la vida para relacionarse con las cosas, con las personas y consigo mismo. Así, dependiendo de la forma de asimilar que se escoja los tipos de carácter pueden presentar las siguientes orientaciones: Receptiva; Explotadora; Acumulativa; Mercantil; Productiva. Por su parte, dependiendo del proceso de socialización, las orientaciones pueden ser: Masoquista; Sádica; Destructiva; Indiferente; Productiva.

¹⁷³ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis*. Op. Cit. P. 250.

¹⁷⁴ Para el desarrollo completo del carácter véase el capítulo *La personalidad*, en: Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis*. Op. Cit. pp. 63-130.

4.1.- Orientaciones improductivas en el proceso de asimilación:

4.1.1.- Orientación Receptiva: Forma de orientación en que se está pasivamente abierto al mundo, como “si la fuente de todo bien se halla en el exterior y se cree que la única manera de lograr lo que se desea...es recibéndolo de esa fuente externa”¹⁷⁵. De esta manera, la persona busca ser amada, no amar, pasividad que se lleva en el carácter, y por lo tanto en las emociones, en el pensamiento. Debido a eso, la pauta de relaciones interpersonales que establecen es simbiótica, pues busca amparo y seguridad en alguien que constantemente lo proteja y del que se espera todo, por lo que, en cambio, se espera poco de su propia actividad. Su seguridad estando en función de algo exterior es frágil pues se puede sentir amenazado fácilmente.

4.1.2.- Orientación Explotadora: Forma de orientación que se expresa tomando del exterior y, como toda orientación, abarca todas las esferas manifestándose en el terreno afectivo con la misma actitud que en las áreas intelectual o material. Varias características señala Fromm como típicas de las personas con esta orientación: hostiles, calculadoras, suspicaces, celosas, envidiosas. Su criterio de valor se fundamenta en el grado de utilidad que pueden obtener por lo que “su actitud está coloreada por una mezcla de hostilidad y manipulación. Toda persona representa para ellos un objeto de explotación y es juzgada de acuerdo con su utilidad...se resaltan la suspicacia, el cinismo, la envidia y los celos”¹⁷⁶.

4.1.3.- Orientación Acumulativa: Orientación que rechaza el mundo exterior por sentirlo como amenazador y orienta la seguridad hacia el proceso de conservar. Ahorrar significa establecer una separación con respecto al mundo en donde la protección consiste en acumular pues atesorar es la clave de la seguridad. De esta manera, “los individuos que corresponden a esta orientación se rodean a sí mismos de un muro protector y su fin...es

¹⁷⁵ *Ibid.* pp. 75-76.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 79.

permitir que salga lo menos posible...su avaricia se refiere tanto a objetos materiales como a los sentimientos y pensamientos¹⁷⁷. Tienden a aferrarse al pasado porque carece de fe en el futuro, tratan de que las cosas no estén fuera de lugar pues el proceder metódico, tanto en orden como en tiempo, significa controlar al mundo exterior, mantenerlo en un lugar donde no represente peligro, con una frontera definida.

4.1.4.- Orientación Mercantil: Orientación en que la persona se experimenta como un objeto mercantil, es decir, como poseedor de un valor de cambio. "El concepto mercantil del valor, el énfasis puesto en el valor de cambio más bien que en el valor de utilidad, ha conducido a un concepto similar de valor con respecto a las personas y en particular al valor de uno mismo. Llamo orientación mercantil a la orientación del carácter que está arraigada en el experimentarse a uno mismo como una mercancía, y al propio valor como un valor de cambio¹⁷⁸. Esto es consecuencia de la adaptación a las estructuras de la sociedad capitalista que convierte todo en mera mercancía, por lo que el valor de la persona radica en el éxito de vender su personalidad.

El experimentarse como una mercancía le da al hombre un considerable grado de inseguridad, "en vista de que el hombre se experimenta a sí mismo como vendedor y al mismo tiempo como mercancía, su auto-estimación depende de condiciones fuera de su control. Si tiene éxito, es valioso, si no lo tiene, carece de valor... Si las vicisitudes del mercado son los jueces que deciden el valor de cada uno, se destruye el sentido de la dignidad y del orgullo¹⁷⁹. Ahora bien, esta orientación no sólo afecta el sentimiento de la autovaloración y la autoestima, sino también "el de la experiencia de sí mismo como una entidad independiente; el de la identidad de uno consigo mismo", en otras palabras, al sentirse como mercancía, el individuo está enajenado, no se experimenta como un ser

¹⁷⁷ *Ídem.*

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 82.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 86.

autorrealizado sino como mercancía ajena a él mismo, con lo que “su sentimiento de identidad se vuelve tan inestable como su auto estimación...Soy como tú me deseas”¹⁸⁰.

La orientación mercantil lleva en consecuencia a unas relaciones superficiales que se traducen en una forma específica de vivenciar los afectos pues se experimenta a los demás como a uno mismo. La esfera del intelecto también va a ser determinada por la orientación mercantil, de tal manera que la razón, instrumento para captar la verdad, para interpretar al mundo, se sustituye con un tipo de inteligencia orientada a conseguir el mayor número de logros, el mayor éxito, “un instrumento útil para un mejor manejo de los demás y de uno mismo”¹⁸¹. Otra consecuencia de esta forma de pensamiento es que los sistemas educativos se orientan en el mismo sentido, es decir darle valor de cambio al conocimiento.

Fromm señala como lo característico de esta orientación el que “no desarrolla ninguna clase de relación específica y permanente, sino que la variabilidad misma de las actitudes es la única cualidad permanente de tal orientación”, esto es debido a que debe estar coincidiendo con las demandas y fluctuaciones del mercado así que “la premisa de la orientación mercantil es la vacuidad, la ausencia de cualquier cualidad específica que no pueda ser sustituida, ya que todo rasgo persistente del carácter estaría expuesto a entrar en conflicto algún día con las exigencias del mercado”¹⁸². De esta manera, la orientación comercial es una conformidad automática con el sistema.

4.1.5.- La presencia de las orientaciones improductivas de asimilación: Fromm califica, dentro del proceso de asimilación, a estas cuatro orientaciones como improductivas porque implican actitudes no auténticas con respecto al éxito del hombre en su proceso de vida. Al respecto indica Fromm que éstas orientaciones “no están tan separadas unas de otras como podría entenderse” en su exposición de cada una. Más bien se

¹⁸⁰ *Ibid.* pp. 86-87.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 90.

¹⁸² *Ibid.* pp. 91-92.

encuentran mezcladas entre sí en una variedad de combinaciones en que puede predominar una sobre otra u otras. Este predominio de una u otra orientación “depende en gran parte de las peculiaridades de la cultura en que vive el individuo”.¹⁸³

Así, las condiciones socio-político-económicas determinan el predominio de determinada orientación, aunque Fromm precisa que “la relación entre la sociedad y el individuo no debe entenderse simplemente en el sentido de que los patrones culturales y las instituciones sociales ejercen su influencia sobre el individuo. La interacción es mucho más profunda, la personalidad total del individuo término medio es moldeada por el modo en que se relacionan los individuos entre sí... a tal grado que puede deducirse la totalidad de la estructura social”¹⁸⁴. En este sentido tenemos que la cultura es la que determina la preponderancia de determinada orientación del carácter social. Así por ejemplo, “la orientación acumulativa existió al lado de la orientación explotadora en los siglos XVIII y XIX”¹⁸⁵, a partir de la fortificación de la idea de la propiedad y del ahorro como valor supremo dentro de una ética que consideraba al trabajo como una virtud. En esta línea de ideas, “la gran diferencia existente entre el capitalismo del siglo XIX y el del siglo XX es que en éste último, en vez de la orientación explotadora y acumulativa, encontramos la orientación receptiva y mercantil. En vez de competencia, encontramos una tendencia creciente al trabajo en equipo”¹⁸⁶, características de la sociedad de consumo del mundo moderno.

Por último, las cuatro orientaciones se agrupan en dos bloques dependiendo de cómo se relacionan los individuos con el mundo. Así, las orientaciones receptiva y explotadora tienen una actitud de tipo de una relación simbiótica, en el sentido de que

¹⁸³ *Ibid.* pp. 92-93.

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 93.

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 96.

¹⁸⁶ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. Op. Cit.* pp. 87-88.

ambas presentan ante el mundo una dependencia pasiva, orientadas hacia el exterior, sienten lo externo como fuente de bien, de seguridad. Fromm califica de simbiótica esta relación porque no supone un esfuerzo creador por parte de la persona, “en la relación simbiótica la persona se encuentra relacionada con otras, pero pierde, o nunca obtiene, su independencia”¹⁸⁷. Se está abierto al mundo, a las personas, a las cosas de un modo dependiente de ellas ya que “la relación simbiótica se caracteriza por la cercanía y la intimidad con el objeto, aunque a expensas de la libertad y de la integridad”¹⁸⁸.

En cuanto a la orientación acumulativa y la mercantil, la relación que mantienen con el mundo es de distanciamiento. En la orientación acumulativa, el mundo es sentido como algo amenazador generando un distanciamiento a través de almacenar, un repliegue sobre la propia personalidad para encontrar la seguridad. En la orientación mercantil se da el distanciamiento al mantener relaciones superficiales para fluctuar y variar de acuerdo con las exigencias del exterior. Así, estas relaciones “se caracterizan por el distanciamiento, el alejamiento y la destrucción”¹⁸⁹.

4.2.- Orientaciones improductivas en el proceso de socialización:

4.2.1.- Orientación Masoquista: Esta forma de socializar está marcada por la sumisión, una actitud de dependencia en donde el individuo rehúsa su propia responsabilidad y autonomía para someterse a una persona, grupo, nación o ideología racionalizando dicha dependencia y así evitar la soledad y el asilamiento. Esta orientación es una actitud fallida del individuo en la huida de sí mismo hacia la solución de su situación escogiendo el sometimiento pues tales personas muestran una tendencia a disminuirse, a hacerse débiles, rehusándose a dominar las cosas. Como la vida les parece algo poderoso

¹⁸⁷ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 119.

¹⁸⁸ *Ibid.* p. 124.

¹⁸⁹ *Ídem.*

que no pueden dominar, las personas que se orientan en este sentido, según Fromm, están dirigidos contra uno mismo.¹⁹⁰

Este concepto de masoquismo difiere del de Freud el cual considera el masoquismo moral como la fusión íntima de los dos instintos de muerte y erotismo¹⁹¹. Frente a esta explicación fundamentada en los instintos, Fromm basa su orientación masoquista no en los instintos sino en el carácter del hombre, en una circunstancia donde el individuo trata de librarse del peso de la propia individualidad a través de someterse a poderes externos a él. Así que, en esta orientación se intenta, fallidamente, dar una solución al problema de la existencia humana, pues, a costa de ganar seguridad, se pierde la individualidad.

4.2.2.- Orientación Sádica: Planteamiento opuesto al masoquismo, aunque de naturaleza similar, la orientación sádica intenta absorber, dominar a los demás. Las tendencias pueden variar desde la búsqueda autoritaria del sometimiento de los demás, a incorporar y asimilar a los otros, o hasta incluso el deseo de hacer sufrir a los demás. Todos estos impulsos son socialmente más peligrosos que los masoquistas y también sufren de racionalizaciones para justificar su aplicación. De esta manera “el sadismo... puede también resultar relativamente exento de carácter destructivo y mezclarse con una actitud amistosa hacia su objeto”¹⁹².

De igual manera que en el masoquismo, la idea freudiana del sadismo se fundamenta como una expresión del instinto de muerte fusionado con el impulso erótico, ambos instintos van juntos explicando los rasgos de carácter por fijaciones de ambos aspectos¹⁹³. Fromm ofrece una explicación del término sádico desprovista de los aspectos del instinto, pues su fundamento “es la incapacidad de resistir a la soledad del propio yo

¹⁹⁰ Cfr. Erich Fromm. *El miedo a la libertad. Op. Cit.* pp. 176-179.

¹⁹¹ José Basabe. *Op. Cit.*, p.110.

¹⁹² Erich Fromm. *El miedo a la libertad. Op. Cit.* p. 183.

¹⁹³ Cfr. José Basabe. *Op. Cit.*, pp. 112-113.

individual...y se expresa en hostilidad¹⁹⁴, buscándose la seguridad en la absorción, en el dominio de los demás, proceso en el que se obtiene arraigo y certidumbre. Sin embargo, “se pierde la integridad del yo...al admitir a otro ser como parte de mi persona, si bien aumento en fuerzas, ya no existo como ser independiente¹⁹⁵”.

4.2.3.- Relación sado-masquista: Las relaciones masoquistas y las sádicas se presentan combinadas, “estrechamente ligadas...pues...ambas tendencias constituyen el resultado de una necesidad básica única que surge de la incapacidad de soportar el aislamiento y la debilidad del propio yo¹⁹⁶”. Aunque inicialmente parezca que ambas tendencias se contradicen, en realidad están siempre entrelazadas de tal manera que las personas presentan cierta oscilación entre el papel activo del sádico y el papel pasivo del masoquista. Para referirse a esta relación sadomasoquista, Fromm utiliza el término de carácter autoritario ya que así evita la carga freudiana de perversión sexual y psicopatología.

Esta noción, que engloba tanto a la orientación sádica como a la masoquista se caracteriza por su actitud hacia la autoridad. Por un lado se le admira y se tiende a someterse a ella, por el otro lado, se le desea para llegar a someter a los demás. Un elemento adicional de esta relación es el poder pero sólo en su connotación de dominio sobre otro (pues la naturaleza de esta relación excluye al poder como potencia de hacer algo¹⁹⁷). La ambivalencia hacia la autoridad, anhelo de sumisión y oposición e incluso hasta desafío, solamente ratifica la tendencia fundamental de superar los propios sentimientos de impotencia.

¹⁹⁴ Erich Fromm. *El miedo a la libertad. Op. Cit.* p. 182.

¹⁹⁵ *Ibid.* pp. 181-182.

¹⁹⁶ *Idem.*

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 185.

Como resultante se tiene que en esta relación la vida humana está determinada por poderes exteriores al yo, poderes que actúan condicionando las expectativas de felicidad y realización en el sometimiento a tales poderes. En consecuencia, es una forma de relación conservadora. En el fondo lo que existe según Fromm es un nihilismo, nihilismo que caracteriza al autoritarismo. Para este carácter autoritario, el mundo se estructura no desde categorías humanas como la igualdad de todos los hombres, sino desde la perspectiva del poder, por lo que hay jerarquías, hay inferiores y superiores, por lo tanto los hombres pueden dominar o ser dominados, pero no ser fraternalmente solidarios.¹⁹⁸

Fromm precisa que en nuestra cultura es más frecuente una relación sadomasoquista sutil que se expresa bajo la forma de vinculación de lo que él llama un auxiliar mágico, cuya "cualidad esencial es la de representar una determinada función: proteger, ayudar y desarrollar al individuo, estar con él y no dejarlo solo"¹⁹⁹. En este sentido, las personas esperan mucho de ese auxiliar mágico y es a él a quien hacen responsable de las consecuencias de sus propios actos. La necesidad de este auxiliar mágico nace de la incapacidad del individuo de cargar responsablemente con el peso de su propia individualidad. Con este auxiliar mágico se llega al anhelo de ser aconsejado, ayudado, guiado, protegido, cobijado.

El grado de vinculación con el auxiliar mágico "se halla en proporción inversa con la capacidad de expresar espontáneamente las propias potencialidades intelectuales, emocionales y sensitivas"²⁰⁰. En casos extremos, Fromm señala que el problema de la existencia será manejar al auxiliar mágico en una situación de permanente conflicto con respecto a él pues la extrema dependencia hacia éste mantiene posiciones ambivalentes en que por un lado con la sensación de recibir seguridad se recibe un sentimiento de

¹⁹⁸ José Basabe. *Op. Cit.*, p.116.

¹⁹⁹ Erich Fromm. *El miedo a la libertad. Op. Cit.* p. 197.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 198.

inferioridad, y por el otro lado lleva al individuo a cierta rebeldía contra el auxiliar mágico al sentirse de alguna manera esclavizado. El hecho de que el auxiliar mágico pueda acarrear algún desengaño en cuanto a que expectativas puestas en él no se cumplan y lo lleve a elegir a otro objeto para el mismo propósito, es porque la persona “no es capaz de reconocer que el hecho de su fracaso no se debe a errores en la elección del auxiliador mágico, sino que constituye la consecuencia directa de su intento de obtener, por medio del manejo de una fuerza mágica, lo que el individuo puede lograr solamente por sí mismo, por su propia actividad espontánea”²⁰¹, es decir, haciendo uso de sus cualidades específicamente humanas.

4.2.4.- Orientación Destructiva: En esta orientación, la solución que se ha adoptado no radica en buscar la seguridad uniéndose al objeto, sino más bien se obtiene ésta destruyendo al objeto. Así, “ante la imposibilidad de resistir a la sensación de aislamiento e impotencia, puedo aplacarla...destruyendo las cosas y las personas”. Si bien el sadismo va acompañado de una carga de agresividad, no hay que confundirlo con la destructividad estricta pues “el sadismo tiene como fin incorporarse al objeto mientras que la destructividad tiende a su eliminación”²⁰².

Es así como cuando el individuo experimenta al mundo como una amenaza y se siente aislado, opta, en esta relación, a desarrollar actitudes destructivas dada su frustración por sentir tener coartadas sus libertades. Para Fromm, “el grado de destructividad...es directamente proporcional a esa frustración de la vida”²⁰³, frustración debida a la inhibición del desarrollo de sus potencialidades humanas. En otras palabras, la destructividad se fortalece como producto de la vida no vivida, al respecto Fromm apunta que “la vida posee un dinamismo íntimo que le es peculiar; tiende a extenderse, a expresarse, a ser vivida.

²⁰¹ *Ibid.* p. 199.

²⁰² *Ibid.* p. 201.

²⁰³ *Ibid.* p. 205.

Parece que si esta tendencia se ve frustrada, la energía encausada hacia la vida sufre un proceso de descomposición y se muda en una fuerza dirigida hacia la destrucción. En otras palabras: el impulso de vida y el de destrucción no son factores mutuamente independientes, sino que son inversamente proporcionales. Cuanto más el impulso vital se ve frustrado, tanto más fuerte resulta el que se dirige a la destrucción; cuanto más plenamente se realiza la vida, tanto menor es la fuerza de la destructividad. Ésta es el producto de la vida no vivida.²⁰⁴

Fromm marca con este concepto, que la destructividad no es un instinto esencial, sino que es una tendencia potencial que se fomenta si no se promueve el desarrollo vital. La idea fundamental es que la dinámica humana tiene un carácter dialéctico en cuanto que hay un antagonismo entre realizarse o destruir. En la sociedad, la destructividad se racionaliza para tener una apariencia que, aunque limite en algún grado el desarrollo de las potencias del hombre, pueda ser aceptada socialmente.

4.2.5.- Orientación de Conformidad Automática: En esta alternativa, el hombre trata de superar su sentimiento de miseria frente al poderoso mundo exterior renunciando a su propia individualidad y asume los patrones y mecanismos sociales dominantes. En cierto sentido desaparece por un lado el sentimiento de individualidad y por el otro lado la sensación de ser distinto y asilado. Este mecanismo utilizado para evitar el asilamiento y la impotencia, según Fromm “constituye la solución adoptada por la mayoría de los individuos normales de la sociedad moderna”²⁰⁵, aunque la mayoría de las personas se consideran a sí mismas libres, espontáneas y autónomas.

En opinión de Fromm esta ilusión de la individualidad es una racionalización originada por la presión social que genera automatización. Es como un círculo vicioso en

²⁰⁴ *Ibid.* pp. 205-206.

²⁰⁵ *Ibid.* p. 207.

que los hombres aceptan los patrones sociales y al mismo tiempo se sienten espontáneos y originales. “La hipótesis según la cual el método normal de superar la soledad es el de transformarse en un autómatas, contradice una de las ideas más difundidas concernientes al hombre de nuestra cultura. Se supone que la mayoría de nosotros somos individuos libres de pensar, sentir y obrar a nuestro placer. Y por cierto no es ésta tan sólo la opinión general que se sustenta con respecto al individualismo de los tiempos modernos, sino también lo que todo individuo cree sinceramente en lo concerniente a sí mismo; a saber que él es él y que sus pensamientos, sentimientos y deseos son suyos”²⁰⁶. Al acceder el hombre en la conformidad automática, obtiene seguridad, al despersonalizarse se funde en el ambiente, se somete a la conformidad para evadirse del peso de sí mismo.

Es, según nuestro autor, la conformidad automática el signo de la sociedad contemporánea. En ésta, la pregunta sobre la propia identidad se contesta mayoritariamente a través de un conformismo que cede a la presión social para obtener seguridad y arraigo. Sin embargo, “la pérdida del yo y su sustitución por un pseudoyó arroja al individuo a un intenso estado de inseguridad... para superar el terror resultante de esa pérdida se ve obligado a... buscar su identidad en el reconocimiento y la incesante aprobación por parte de los demás”²⁰⁷. El peligro que ve Fromm es que las pautas sociales reprimen los pensamientos, sentimientos y voliciones a fin de obtener un modelo de hombre adaptable al *status quo* imperante. En un mundo de incontrolables dimensiones, alejado de las necesidades elementales del hombre, se favorecen tendencias a asimilar los patrones dominantes.²⁰⁸

4.2.6.- La presencia de las orientaciones de socialización improductivas: En forma similar al agrupamiento que hace de las orientaciones improductivas de asimilación,

²⁰⁶ *Ibid.* p. 208.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 226.

²⁰⁸ José Basabe. *Op. Cit.*, pp.122-123.

Fromm concentra en el tipo de relación simbiótica a las orientaciones sádica y a la masoquista, mientras que a las orientaciones destructiva y de conformidad automática las refiere al segundo tipo de relación, la de distanciamiento. Así, las orientaciones masoquista y sadista tienen una relación con el mundo en que se da una dependencia, sea activa o pasiva, y en donde la dependencia del objeto acarrea una pérdida de individualidad, orientaciones improductivas pues no implican un esfuerzo creador por parte de la persona sino una evasión de uno mismo.

Por su parte, la relación de distanciamiento se da por que en la relación destructiva no se obtiene seguridad al unirse simbióticamente con el mundo sino destruyéndolo, de esta manera se ve al sádico como una simbiosis activa mientras que la destructividad se ve como acción de distanciarse. Este distanciamiento se produce en la conformidad debido a la superficialidad de las relaciones y no por acción destructiva, ya que esta operación de conformidad implica un contacto superficial con el mundo pues el individuo al adaptarse a las reglas, asimila las normas y su rol enmascarando la personalidad, por lo que no se manifiesta espontáneamente en esta relación no auténtica.

Las relaciones simbiótica y de distanciamiento son improductivas porque no suponen un esfuerzo por parte del individuo para realizarse, sino una evasión de sí mismo. Al comparar las distintas formas de relaciones se pueden relacionar dentro del aspecto de orientación improductiva en la simbiosis la asimilación receptiva con la socialización masoquista y la explotadora con la sádica. De igual manera en la relación de distanciamiento se corresponde la asimilación acumulativa con la socialización destructiva y la mercantil con la de conformidad automática.

4.3.- Orientaciones Productivas:

Erich Fromm considera a la orientación o carácter productivo como la forma óptima de canalizar la energía humana pues supone tanto una aspiración humana como un ideal ético. “El hombre no es solamente un animal racional y social. Puede ser definido también como un animal productivo. La orientación productiva de la personalidad se refiere a una actitud fundamental, a un modo de relacionarse en todos los campos de la experiencia humana. Incluye las respuestas mentales, emocionales y sensoriales hacia otros, hacia uno mismo y hacia las cosas. Si decimos que él debe emplear sus fuerzas, implicamos que debe ser libre y no dependiente de alguien que controla sus poderes. Implicamos, además, que es guiado por la razón. Productividad significa que se experimenta a sí mismo como la personificación de sus poderes”²⁰⁹.

Esta es una orientación hacia el mundo, es decir frente a sí mismo, frente a los otros y frente a las cosas, orientación que involucra tanto asimilar como socializar. En la definición de Fromm, el uso de los poderes del hombre no se refiere a dominación sino a capacidad, al respecto afirma que cuando el hombre hace uso de sus poderes de una manera productiva se relaciona con el mundo por un lado percibiéndolo como es y, por el otro lado, enriqueciéndolo con sus propias facultades. De esta forma, el hombre se vincula tanto con personas como con cosas en un amplio despliegue de sus potencialidades y así se va creándose a sí mismo²¹⁰.

Este es un proceso de maduración, de realización personal, en donde lo relevante es el desarrollo del yo, la máxima expansión de las necesidades humanas y, en este sentido, “en la perspectiva de Fromm, aparece claramente la productividad como una tarea a realizar”²¹¹, ya que en esta forma particular de vincularse, “el objeto más importante de la productividad es el hombre mismo”. Al respecto, Fromm cita algunas ilustraciones como la

²⁰⁹ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 99.

²¹⁰ *Ibid.* pp. 103-105.

²¹¹ José Basabe. *Op. Cit.*, p.127.

siguiente: “La productividad es uno de los conceptos clave en el sistema ético de Aristóteles. Se puede determinar la virtud, dice, estableciendo cuál es la función del hombre”²¹². Y de la misma forma señala como, para Spinoza, la virtud es idéntica al uso que el hombre hace de sus propios poderes: “la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre”²¹³, en otras palabras, explica Fromm, como para Spinoza, virtud y poder “consisten en la comprensión del hombre de sí mismo y en su esfuerzo por llegar a ser lo que es potencialmente, por aproximarse más y más al modelo de la naturaleza humana”²¹⁴.

Erich Fromm señala que en el proceso de asimilación, la orientación productiva se da a través de trabajo, mientras que en el proceso de socialización el carácter productivo se muestra en las relaciones de amar y razonar. Es decir, la forma positiva que tiene el hombre de relacionarse con el mundo, se establece trabajando, amando y a través del pensamiento productivo. Condición importante es, sin embargo, que el individuo además de vincularse productivamente con las personas y las cosas, conserve, al mismo tiempo, su integridad, su individualidad, es decir, que supere su soledad y estado de separación encontrando arraigo sin sacrificar su autonomía.²¹⁵

4.3.1.- El Trabajo Productivo: El hombre tiene que trabajar para vivir, pero para Fromm esta es la oportunidad que se tiene para transformar no sólo a la naturaleza sino a uno mismo. Asimismo, el hombre al interactuar con el mundo a través del trabajo, construye, incorpora, construye, es decir humaniza al mundo. Así, “en el proceso del trabajo, es decir, en el proceso de moldear y cambiar la naturaleza exterior a él, el hombre se moldea y se cambia a sí mismo... Se separa de la naturaleza, de la unidad originaria con

²¹² Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 106.

²¹³ Baruch De Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico.* México. D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, sexta reimpresión. 2002. p. 176.

²¹⁴ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 107.

²¹⁵ *Ibid.* p. 125.

ella, pero al mismo tiempo vuelve a unirse con ella como amo y constructor suyo. Cuanto más se desarrolla su trabajo, más se desarrolla su individualidad... moldeando y recreando la naturaleza, aprende a hacer uso de sus potencias y aumenta su destreza y su poder creador... en expresiones de la transformación creadora por la razón y la habilidad del hombre”²¹⁶.

Fromm entiende al trabajo como una actividad creadora, con la posibilidad de que el hombre se realice, actividad en la que el hombre se hace solidario con los demás, lo que le da un carácter socialmente productivo y en lo individual un carácter creativo. Si el trabajo no responde a esta necesidad, si las estructuras de producción de la sociedad enajenan el trabajo del hombre, entonces suceden, según Fromm, dos posibles reacciones: un conformismo y una hostilidad hacia el trabajo. Tanto la ociosidad y la agresividad son resultado de una actividad humana que no responde a la finalidad de realización y liberación del hombre.

La percepción de Erich Fromm del trabajo y de la enajenación sobre la acción fallida de este proceso está muy influenciada por el pensamiento de Karl Marx. En esta concepción, el trabajo aparece como una afirmación del hombre pues lo que distingue al trabajo humano es que “no solamente opera un cambio de forma en las materias naturales, sino que realiza a la vez su propio objetivo, del cual tiene conciencia y que determina como una ley su modo de acción”²¹⁷. El hombre es un ser inteligente, necesitado y la satisfacción de estas necesidades la encuentra en el trabajo sobre la naturaleza. El trabajo es el medio por el que el hombre se afirma a sí mismo, humaniza a la naturaleza y a la sociedad, y se construye a sí mismo.²¹⁸

²¹⁶ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. p. 151.

²¹⁷ Karl Marx. *El capital*. Vol. I. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 181.

²¹⁸ Cfr. Roger Garaudy. Op. Cit., pp.400-404.

La implicación de que el hombre tenga una mediación con la sociedad lleva inevitablemente a la necesaria relación con los otros. El trabajo es la oportunidad de alcanzar la fraternidad, la contribución, de unirse con los demás. "El hombre como individuo no puede definirse fuera de las relaciones sociales sin ser reducido a las mismas: el hombre es un ser que trabaja, y este trabajo sólo puede ejercerse sobre una naturaleza, pero no se reduce a esta naturaleza; todo trabajo humano se efectúa socialmente...ese trabajo se inserta siempre en un conjunto social"²¹⁹. El trabajo bajo la óptica marxista es mediación del hombre con la naturaleza y con los demás, por lo que es muy riesgoso promover un trabajo enajenado pues en éste caso el trabajo se priva de su significado humano, se convierte en un objeto que hace del hombre un ser enajenado para consigo mismo y para con los demás. Esta teoría aporta una base de análisis para Erich Fromm sin que éste profundice en los aspectos económicos, políticos y filosóficos de Karl Marx.²²⁰

4.3.2.- El Amor Productivo: Erich Fromm indica como el amor productivo posee elementos como son: el respeto, el cuidado, la responsabilidad, el conocimiento. Todos éstos son característicos de esta actividad que exige esfuerzo y preocupación hacia otro ser humano y compromiso hacia el desarrollo humano. De esta manera, el amor es para Fromm incompatible con la actitud de pasividad, sino que, por el contrario, demanda entrega incondicional.²²¹

No se puede amar al otro sin conocer su individualidad y sin respetar su singularidad: "amar a una persona productivamente implica interesarse en ella y sentirse responsable por su vida; no únicamente por su existencia física, sino por el crecimiento y desarrollo de todos sus poderes humanos. Amar productivamente es incomparable con ser

²¹⁹ Roger Garaudy. *Op. Cit.*, pp.446-447.

²²⁰ Cfr. Giovanni Reale y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo tercero.* Barcelona. Editorial Herder S. A. 1995. pp. 752-753.

²²¹ Cfr. Erich Fromm. *El corazón del hombre.* México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1995. pp. 45-56.

pasivo...contemplar la vida de la persona amada implica trabajo y cuidado y la responsabilidad por su desarrollo²²². Implica una cualidad de poder ver a la persona como es, aceptarla como es, y a través de ella identificarse con la humanidad, con la esencia del hombre.

Cuando el amor se experimenta hacia un solo individuo sin identificarse con los demás, incluso con indiferencia hacia ellos, para Fromm no es amor verdadero sino una unión simbiótica de ese individuo que busca, en última instancia, la evasión de su problema existencial. Así, Fromm escribe: "No es verdad, como lo podría dar a entender la idea del amor romántico, que exista solamente una persona en el mundo a quien se pueda amar...el amor que únicamente puede ser experimentado respecto a una sola persona, demuestra, por este mismo hecho, no ser amor, sino una vinculación simbiótica. La afirmación básica contenida en el amor es dirigida hacia la persona amada como una encarnación de cualidades humanas esenciales"²²³. Por esto último, el acercamiento a la individualidad y el respeto a su singularidad es condición *sine qua non* para el amor productivo, pues el otro es representante de la humanidad y así, "el amor por una persona implica el amor por el hombre como tal"²²⁴.

El amor productivo entraña necesariamente el amor por uno mismo, que es opuesto al egoísmo: "yo mismo, en principio, debo ser, tanto como otra persona, un objeto de mi amor. La afirmación de la propia vida, felicidad, crecimiento, libertad, está arraigada en la capacidad de uno para amar, vale decir, en el cuidado, el respeto, la responsabilidad y el conocimiento"²²⁵. Es el amor por uno mismo expresión de la lucha por la autorrealización, de una tarea diaria de hacerse a uno mismo. En contrapartida, el egoísmo al centrar a la

²²² Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 119.

²²³ *Ibid.* p. 143.

²²⁴ *Ibid.* p. 143.

²²⁵ *Idem.*

persona en sólo aquello que le brinda beneficio personal y desinteresándose por el mundo, no puede tener una entrega altruista, solidaria, con los demás. De esta manera se aclara como el individuo egoísta en realidad no se ama²²⁶.

Es así como la idea de Fromm sobre la relación de amor del hombre consigo mismo y con los demás está basada en el altruismo y la solidaridad, “el amor por mi propio ser está inseparablemente vinculado con el amor por cualquier semejante...Las actitudes hacia otros y hacia nosotros mismos, lejos de ser contradictorias, son básicamente conjuntivas”²²⁷. El amor es una actividad creadora, una expresión necesaria de vida que emerge de la condición humana y que si no se puede manifestar productivamente, se expresará en una actividad que deshumaniza.

4.3.3.- El Pensamiento Productivo: Éste se da para Fromm en la reacción del sujeto ante el interés que le despierta el objeto²²⁸. La importancia de esto radica en que el hombre productivo se incorpora al mundo comprendiéndolo, proceso que se da en varias fases. La primera fase implica un acercamiento afectivo de querer comprender; la segunda fase, la de captar al mundo tal como es, necesita de objetividad y respeto por la singularidad de las cosas, “este respeto no es esencialmente diferente del respeto que habíamos considerado en conexión con el amor, si yo quiero comprender algo, debo estar capacitado para verlo tal como existe de acuerdo con su propia naturaleza”²²⁹.

Para precisar al pensamiento productivo, Fromm establece la diferencia entre inteligencia y razón, pues ésta última es la que caracteriza al pensamiento productivo. La inteligencia es el recurso que se utiliza para fines prácticos, mientras que la razón trata de capturar la esencia de las cosas en un afán de comprenderlas. Así, el pensamiento

²²⁶ *Ídem.*

²²⁷ *Ibid.* p. 142.

²²⁸ Cfr. José Basabe. *Op. Cit.*, pp.135-136.

²²⁹ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 118.

productivo al aplicar la razón, interpreta y comprende al mundo con objetividad. Adicionalmente, la razón ayuda a captar las cosas, los fenómenos, los procesos, en su totalidad y no sólo parcialmente, con lo que se puede aprehender la estructura y las conexiones del mundo. En este sentido “la objetividad no requiere únicamente ver el objeto tal como es, sino también verse a sí mismo como uno es...ser consciente de la constelación particular en que cada uno se encuentra como un observador relacionado con el objeto de la observación”²³⁰. Se establece entonces una necesaria relación entre sujeto y objeto, es decir, tanto el pensamiento productivo como la actividad productiva en general encierran una dialéctica en donde la relación del hombre con el mundo implica un acercamiento con interés y respeto al objeto que se desea conocer, un afán de descubrir y comprender la esencia y las conexiones de las cosas y de las relaciones que se establecen con el individuo mismo.

5.- Resultados

Erich Fromm ve a la esencia o naturaleza del hombre en ciertas contradicciones inherentes a la existencia humana. Siendo el hombre un ser perteneciente al reino animal, no tiene instintos suficientes para dirigir por medio de éstos sus acciones. Él no tiene solamente inteligencia, como los animales, sino también conciencia, lo que le da el poder de trascender a la naturaleza. Pertenece a la naturaleza y al mismo tiempo la trasciende. Estas contradicciones le generan conflictos y un desequilibrio que tiene que resolver. En su vida aparecen continuamente nuevas contradicciones que lo obligan a la búsqueda de resolverlas para alcanzar un equilibrio y aquí radica la característica básica del ser humano como Fromm apunta:

²³⁰ *Ibid.* pp. 110-111.

In other words, the questions not the answers are man's "essence". The answers, trying to solve the dichotomies, lead to various manifestations of human nature.²³¹

Estas diversas clases de soluciones para resolver las contradicciones dependen de diversos factores, no solamente de la naturaleza, sino también de la sociedad, factores socioeconómicos y culturales. Sin embargo, no afectan al hombre de manera arbitraria o indefinida. "El hecho de que las soluciones dependan de diversos factores no excluye el enfoque y la voluntad humanas que trabajarán para intentar alcanzar la mejor solución posible"²³². El hombre tiene que percibirse como un ser físico ubicado en un mundo al que accede con sus limitaciones y debilidades, en su vivir tiene conciencia de sí mismo y al establecer las conexiones con el mundo que le rodea tiene las posibilidades de desarrollarse.

La naturaleza humana posee atributos esenciales que nos dan una idea de lo que el hombre es, pero esta naturaleza humana no solamente es un principio sino que también es una capacidad que el hombre tiene. El hombre tiende a lograr su realización desarrollando el amor y la razón. De esta manera Fromm señala que: "*We could say that man is able to love and reason because he is but also, and conversely, that he is because he is capable of reasoning and loving*"²³³. En esta búsqueda de soluciones, el hombre tiene la orientación productiva como el ideal de realización.

Erich Fromm presenta al trabajo, al amor y al pensamiento, calificados como productivos, a manera de formas de relación positiva del hombre consigo mismo y con los demás. "La verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie... es la vida productiva tipo de actividad vital. Lo que es universalmente humano, y

²³¹ Erich Fromm. *The Nature of Man. Op. Cit.* p. 9.

²³² Traducción de: "The fact that the solutions depend on many factors does not exclude the human insight and will can work towards attempting to reach better rather than worse solutions". En: Erich Fromm. *The Nature of Man. Op. Cit.* p. 9.

²³³ *Ibid.* p. 10.

lo que el hombre realiza. El concepto realización del hombre señala el hombre y la plenitud de la necesidad humana...un hombre que necesita un complejo de manifestaciones humanas de la vida y cuya propia autorrealización existe como necesidad interna²³⁴. En consecuencia, si no se da esta relación productiva, el hombre resuelve los problemas de su existencia humana en forma diferente, fallidamente.

Así como la productividad es una tendencia natural del hombre ya que “el individuo normal posee dentro de sí la tendencia a desarrollarse, crecer y ser productivo”. De la misma manera, de la “naturaleza del hombre se desprende el principio de que el poder para actuar crea una necesidad para usar este poder y que el no usarlo origina trastornos e infelicidad²³⁵. Si las condiciones sociales no son adecuadas, si hay presiones, opresión, inseguridad, y en general condiciones que favorezcan la enajenación, entonces se promueven actitudes y conductas evasivas y no auténticas (improductivas) en la respuesta del hombre.

El hombre productivo de Fromm parte del hombre de Marx que expresa continuamente “sus facultades más específicas ante el mundo y que...humaniza incesantemente a la realidad y se humaniza a sí mismo...con el hombre que ama y que trabaja en un intento de autorrealización transformadora positiva de la realidad humana y social, y que establece como metas de su pensamiento crítico y dialéctico, la conquista de la verdad y de la objetividad²³⁶. Al entender que el hombre vive en tanto que es productivo y que al captar al mundo que está fuera de él va expresando sus propias capacidades humanas

²³⁴ Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, séptima reimpresión, 1978, p. 45.

²³⁵ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis*. *Op. Cit.* p. 236.

²³⁶ José Basabe. *Op. Cit.*, p.138.

específicas, Fromm se permite señalar que “en tanto que el hombre no es productivo, en tanto que es receptivo pasivo, no es nada, está muerto”²³⁷.

Ahora bien, el carácter para Fromm no es una sola forma de orientación del hombre en la búsqueda de solucionar sus contradicciones, sea productiva o improductivamente, no es un logro total o un fracaso absoluto pues “no existe ninguna persona cuya orientación sea enteramente productiva y nadie que carezca completamente de productividad”²³⁸. En otras palabras, lo que se logra obtener en la realidad, son diversas combinaciones con una orientación predominante, existiendo mezclas de orientaciones improductivas entre sí y con la orientación productiva de tal manera que la improductividad y la productividad se entrelazan en la estructura de carácter en diversas intensidades. Así, las orientaciones improductivas se combinan entre sí según su grado de afinidad constituyendo lo que Fromm llama síndromes de carácter donde predomina alguna orientación y en donde esta disposición predominante es la base para caracterizar a determinado individuo.

Si la combinación de orientaciones incluye de manera dominante a la forma productiva de relacionarse, se adquiere un sentido constructivo de tal modo que “el nivel de desarrollo del hombre puede determinarse a partir de esta relación. Del carácter de esta relación se desprende hasta dónde el hombre se ha convertido en ser humano... hasta qué punto la conducta natural del hombre, se ha hecho humana, hasta dónde su naturaleza humana se ha convertido en naturaleza para él. Demuestra hasta dónde las necesidades del hombre se han convertido en necesidades humanas”²³⁹. Asimismo, Fromm señala que en las orientaciones improductivas no todo es negativo, sino que también tienen un lado positivo y ofrece unos cuadros caracterológicos en que se esquematizan los diversos

²³⁷ Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre. Op. Cit.* p. 41.

²³⁸ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 127.

²³⁹ Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre. Op. Cit.* pp. 42-43.

aspectos de las principales orientaciones²⁴⁰. Lo relevante para nuestro fin es puntualizar que las diferentes variaciones tienen diversos rasgos que dependen del grado de predominio de la orientación productiva.

Erich Fromm resume su teoría de las combinaciones de orientaciones de carácter afirmando que: “1) las orientaciones improductivas se combinan de diferente manera con respecto al grado de intensidad de cada una de ellas; 2) cada una cambia de cualidad de acuerdo con el grado de productividad existente; 3) las distintas orientaciones pueden actuar en distinto grado de intensidad en las esferas materiales, emocionales o intelectuales de actividad respectivamente”²⁴¹. La relevancia de conocer estas composiciones es que nos permite actuar en consecuencia y, la precisa el mismo Fromm al concluir al respecto que: “No somos las desamparadas víctimas de las circunstancias; en verdad, somos capaces de modificar las fuerzas internas y externas y de influir en ellas, así como de controlar —al menos hasta cierto punto— las condiciones que nos rodean...poseemos razón y conciencia moral, que nos permiten ser participantes activos de nuestra vida”²⁴².

²⁴⁰ Ver: Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* pp. 128-130.

²⁴¹ *Ibid.* p. 130.

²⁴² *Ibid.* p. 251.

CAPÍTULO 3

La búsqueda de la felicidad a partir de Erich Fromm ¿hacia una ética teleológica?

1.- Introducción

En el capítulo anterior se revisaron los fundamentos de la naturaleza humana desde la perspectiva de Erich Fromm, en donde se tuvo como punto de partida el instinto como impulso de relación, como fuerza motriz. El dinamismo de la naturaleza humana está arraigado ante todo en las necesidades del hombre, en donde, para resolverlas necesita expresar sus facultades ante el mundo. En su visión, Fromm busca compaginar el carácter dinámico y dialéctico de los factores psico-biológicos con el carácter dialéctico de los socio-económicos²⁴³. Fromm explica los mecanismos reactivos que se dan en esta dialéctica como una adaptación dinámica a las circunstancias, por la cual el sujeto se estructura de un modo determinado.

Esta situación permanente del hombre de estar necesitado de resolver sus dicotomías es el dinamismo que está en la base del hacer y conocer humanos. Con todo esto, el hombre, dadas sus facultades, es un ser de actividad o para la acción, con la particularidad, además, de que en esa acción, el hombre se hace. Fromm expresa esto: “El hombre se conoce sólo en la medida en que conoce el mundo”²⁴⁴. Ahora bien, la búsqueda de satisfacer las necesidades humanas está ligada a la pregunta por el sentido y la finalidad de la vida. Como propósito en sus afanes, la mayoría de los seres humanos coinciden que quieren ser felices, por lo que en este capítulo se trata de examinar que significa el término felicidad, ¿seremos felices si se cumplen nuestros deseos? ¿si tenemos lo que queremos?

²⁴³ Cfr. Florentina Moreno. *Hombre y sociedad en el pensamiento de Erich Fromm*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica. 1981. pp. 175-182.

²⁴⁴ Erich Fromm. *La crisis del psicoanálisis*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1971. p. 82.

Las diferencias entre las diversas ideas están en la respuesta a la pregunta de cuáles son esas necesidades cuya satisfacción nos hace sentir felices.

La relevancia de este análisis radica en que, si se tienen en cuenta la naturaleza humana y las condiciones necesarias para la felicidad, las distintas respuestas del hombre, como se vio en el capítulo anterior, se dan sólo en un marco social, precisando, también, la manera como se comportan los individuos al establecer relaciones entre sí. De aquí la necesaria relación que tiene la felicidad con la ética, pues ésta última se refiere a las diferentes orientaciones que se hallan arraigadas en el hombre: "Por este nosotros se entienda el núcleo humano común a todos los hombres, es decir, ciertas características básicas del hombre que no pueden ser violadas o negadas sin serias consecuencias"²⁴⁵. Aunque la referencia particular al problema ético del hombre moderno se hará en un capítulo posterior, en éste se busca precisar el papel que la felicidad juega en la propuesta teleológica frommiana.

Tal parece que la felicidad es una cuestión que preocupa o interesa a todo hombre aunque no seamos conscientes de ellos. Algunos creen que son felices, otros se preocupan por serlo, otros más se preguntan por qué no pueden alcanzar la felicidad. La publicidad y el pensamiento imperante de nuestra sociedad parecen dar la llave de la felicidad ofreciendo cosas cada vez más fácilmente: autos, casas, moda, prestigio, éxito, sexo, etc., y todos parecen preocuparse por tener más, pensando que mientras más se tiene, más se acerca el hombre a su plena felicidad. Sin embargo, la insatisfacción persiste, pues parece que las cosas no llenan el vacío que constituye componente de la existencia humana. Entonces, ¿se puede conquistar la felicidad? ¿en qué consiste ésta? Xabier Etxeberria precisa la relación de la felicidad con la ética cuando señala que "la ética personal tiene por

²⁴⁵ Erich Fromm. *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1970, p. 81.

objeto y por contenido la acción que yo ejerzo sobre mí mismo para establecer en mi opción y, de modo más general, en mi estilo de vida un cierto orden que está en armonía con determinados valores”²⁴⁶. La pregunta que guía entonces nuestra reflexión sobre Erich Fromm es: ¿qué es ser feliz?, ¿cómo tener una vida plenificada?

Este problema de la conquista de la felicidad lo han encarado grandes pensadores en épocas y contextos distintos pero que, bajo una concepción antropológica similar, han encontrado que, en efecto, el hombre está llamado a la felicidad desde el momento en que la anhela como último fin y tiene la capacidad para serlo, es decir, está dentro de sus potencialidades. Otras ideologías simplemente convencen acerca de que el fin del hombre no está en la felicidad: el hombre es un medio para realizar fines ajenos a él; para servir a la patria, a la empresa o a una imagen de Dios que pinta determinada religión. La búsqueda de la propia felicidad es algo que hay que resolver para cada hombre, en que, dada nuestra condición de seres inacabados y abiertos “que aspiran a realizarse lo más libre y plenamente posible, la ética aparece como horizonte de plenitud”²⁴⁷.

Erich Fromm, creador de una corriente psicoterapéutica denominada “el psicoanálisis humanista”, promueve en su teoría el resultado del concepto que del hombre y de la naturaleza humana tiene. Es precisamente este marco teórico el que hay que investigar, es decir este “concepto del hombre y de la naturaleza humana” en que se basa su psicoanálisis humanista, para revisar que sentido podría tener en nuestras vidas la relación naturaleza humana - felicidad que sostiene este autor y que básicamente está sintetizada en su libro *Ética y Psicoanálisis*.

Para delimitar el tema de la felicidad, no se pretende abarcar toda la obra de Erich Fromm porque él mismo mezcla diferentes posturas filosóficas para explicar sus

²⁴⁶ Xavier Etxebarria. *Temas básicos de ética*. Bilbao. Editorial Centros Universitarios de la Compañía de Jesús. 2002. p. 191.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

planteamientos. Las obras principales para este capítulo son principalmente la *Ética y Psicoanálisis* que considero representa las síntesis del pensamiento del autor. Además, utilizo *El Arte de Amar* y *El Corazón del Hombre* para aclarar algunos conceptos en torno al amor, las necesidades y las potencialidades humanas en este autor. Así pues, sólo se revisarán aquellas obras de Fromm que respondan más claramente a la visión que tuvo del hombre y su búsqueda de la felicidad.

A grandes rasgos podría decir sobre la evolución de su pensamiento, que en su base es una reinterpretación de Freud, va retomando distintas corrientes desde el eudemonismo aristotélico, pasando por las ideas dialécticas de Marx (que el adopta como humanismo dialéctico) hasta llegar al pensamiento oriental. De esta forma, Fromm en su interpretación va integrando en la evolución de su pensamiento distintas corrientes, las mezcla sin negar lo anterior. En esta construcción de su pensamiento, la influencia de Aristóteles juega un papel muy relevante para llegar a su concepción del hombre.

Erich Fromm, desde su perspectiva de psicólogo social, busca relacionar su experiencia con la filosofía e intenta comprender al hombre, la sociedad, la virtud y la malicia humana, la educación, el placer y la felicidad basándose en la concepción de la antropología aristotélica para, a partir de ello, desarrollar toda una técnica psicoterapéutica, es decir, busca motivar explícitamente para la acción moral, puesto que “la ética es atractiva, porque nos ayuda a encontrar el horizonte de nuestra plenitud y porque propone normas que potencian nuestra autonomía y nuestras mejores posibilidades de realización solidaria: Lo importante en la ética, como ya dijera Aristóteles, no es saber cómo ser buenos, sino serlo realmente”²⁴⁸.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

Para desarrollar este capítulo se divide el trabajo en cuatro apartados, en ellos se relaciona y precisa, la concepción del hombre frommiana para responder a la relevancia de la felicidad con respecto al referente aristotélico. En el primero, “La concepción finalista del hombre en Erich Fromm”, además de comparar la idea del hombre y de la naturaleza humana que tiene Erich Fromm, se hace un análisis de lo que es la conciencia y la razón para este autor; en el segundo apartado, se trata propiamente lo que es la felicidad para Erich Fromm, para lo cual se profundiza en las concepciones que el autor tiene de lo que son las necesidades humanas, las potencias y la relación que guardan ambos aspectos del hombre con la experiencia del placer y la felicidad; en el siguiente apartado, se hace un análisis sobre la importancia del amor en el pensamiento de Fromm en lo que concierne a su papel en la orientación de los actos y la vida de un hombre; en la última parte se intenta analizar sus concepciones sobre la educación, la relación entre la búsqueda de la felicidad y el bien común.

2.- La concepción finalista del hombre en Erich Fromm

En esta parte del capítulo, se revisa cómo es que Fromm descubre esta visión teleológica que es imprescindible para comprender su visión antropológica. Cabe señalar que vemos a la ética, en una perspectiva teleológica, como el saber que trata de orientarnos hacia la realización de nuestra plenitud como humanos. Erich Fromm habla, como Aristóteles, de potencia y acto, concibe que el fin de todo organismo es el de desplegar todos sus potencialidades específicas, es decir, las potencias que lo definen como tal. El hombre, según Fromm, llama a estas potencialidades “poderes” y entre ellos menciona: el poder de amar, el poder de razonar, el poder de crear, etc. Fromm piensa que estas capacidades son esenciales al hombre, además sostiene que del ejercicio de ellas depende la

realización del ser humano; el fin del hombre es pues, el despliegue de sus poderes, llevar sus potencialidades al acto:

Todos los organismos poseen una tendencia inherente a volver actuales sus potencialidades específicas. El fin de la vida del hombre, por consiguiente, debe ser entendido como el despliegue de sus poderes de acuerdo a las leyes de su naturaleza.²⁴⁹

Erich Fromm confiesa que ha formado esta convicción por su experiencia psicoanalítica. En búsqueda de fundamentar su tesis cita a Spinoza y a Aristóteles:

Spinoza, al igual que Aristóteles, inquiere acerca de la función distintiva del hombre. Comienza por considerar la función distinta y el fin de cada cosa que hay en la naturaleza y responde que: "Cada cosa se esfuerza por cuanto esta en ella por preservar en su ser"...Conservar el propio ser significa para Spinoza llegar a ser lo que uno es potencialmente...La virtud es pues el desarrollo de las potencias específicas de cada organismo; para el hombre es el estado en la cual es más humano.²⁵⁰

Erich Fromm define el fin del hombre como "el despliegue de sus poderes de acuerdo con su naturaleza", cuando Fromm habla de "naturaleza humana" se refiere a aquello que es substancial en el hombre, que es inmutable, común a todos los hombres, es decir, que no cambia según la cultura, la época, la edad del individuo, etc. Esta concepción afirma la idea de que la sustancia es aquello que permanece a pesar de los cambios, es aquello donde se sustentan todas las potencialidades.

Para Fromm, la naturaleza humana, por ser inmutable, es el motor de la historia, pues al no poder cambiar el hombre su naturaleza, según sus circunstancias sociales, económicas, naturales, etc., tiene entonces que cambiar, transformar, el mundo que le rodea y hacerlo más adecuado a su naturaleza humana, es decir, más humano. Aquí cabe remarcar lo que significa más humano, un mundo más humano, una sociedad más humana, una institución más humana, que hacen referencia a que el entorno ha sido transformado,

²⁴⁹ Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México D. F. séptima reimpresión. 1971. p. 32.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

adaptado por el hombre, a sus necesidades más esenciales. Un ambiente más humano es aquel en el que el hombre puede realizar más fácilmente sus potencialidades, en el que el hombre puede ser más plenamente humano.

Así por ejemplo, un empresa, en la que el trabajo no permite a una persona desarrollar su creatividad, ejercer su razón, su juicio crítico e incluso su capacidad de amar, es “una empresa inhumana” porque no esta adaptada a las necesidades propiamente humanas. Una sociedad que facilita a los hombres el ejercicio de su capacidad crítica, y el desarrollo de su efectividad, es entonces una “sociedad humana”. Humanizar el mundo significa transformarlo de acuerdo al orden que dictan los intereses y necesidades humanas, en otras palabras, lo “relacionamos con aquello que estimamos bueno, es decir, con la orientación hacia una vida plenificada”²⁵¹.

El hombre no es un ser maleable que pueda adaptarse a cualquier circunstancia, a todo tipo de sociedad o de código moral. Cuando las circunstancias no le permiten satisfacer sus necesidades humanas (que es lo mismo que desarrollar sus potencias humanas) experimentará síntomas de insatisfacción y frustración que tarde o temprano lo empujarán a transformar esa situación, es decir, a humanizar esta sociedad, institución, código, etc. La historia para Fromm, debiera ser la serie de transformaciones, (no siempre exitosas) que el hombre lleva a cabo en búsqueda de un mundo más acorde con sus necesidades esenciales. En este sentido, la “Naturaleza Humana” las potencias esenciales del hombre, constituyen el “motor de la historia”

Aristóteles también concibe que la naturaleza humana sea inmutable, es decir que no puede transformarse a capricho de las condiciones externas, y para ello señala como sustancia aquello que no cambia, en el caso del ser humano sería el alma con sus facultades

²⁵¹ Xabier Etxeberria. *Op. Cit.*, p. 24.

esenciales²⁵². Adicionalmente, Aristóteles precisa que la perfección es el fin de todo ser, es decir, el desarrollo pleno de todas sus potencialidades, donde se ve esta impresión en Fromm cuando afirma que el fin de la historia es la formación de todas las condiciones para que el hombre alcance su perfección plena. Es así como estas son propuestas teleológicas, en donde la aristotélica es claramente una “propuesta de búsqueda prudencial de la felicidad con la práctica de las virtudes en donde la ética se orienta aquí directamente hacia la plenificación de la vida”²⁵³.

Para Fromm el proceso histórico del hombre se puede entender bajo su concepto de la naturaleza humana, y que implica una serie de necesidades y potencialidades que tienen que satisfacerse y desarrollarse (amar, crear, razonar, etc.) Las afirmaciones aristotélicas en torno a la existencia de esta forma sustancial al hombre, es decir, el alma y sus facultades, se permea de manera importante en Fromm.

2.1.- La virtud humana:

La realización de la felicidad esta íntimamente unida con la práctica de las virtudes. Según Aristóteles, logrará exponer con claridad lo que es la felicidad si se logra captar la función propia del hombre. Esta función es “una actividad del alma de acuerdo con la virtud y a lo largo de una vida entera. Virtud clave es la de la *phrónesis* o prudencia, la sabiduría práctica. La propuesta de Aristóteles puede ser definida por eso como búsqueda prudencial de la felicidad”²⁵⁴. Fromm adopta este concepto de virtud y apunta: “La virtud es el desarrollo de las potencias específicas de cada organismo; para el hombre, es el estado en el cual es más humano”²⁵⁵. Asimismo, se basa en Aristóteles para la definición de la

²⁵² Cfr. Emerich Coreth. *¿Qué es el hombre?* Barcelona. Editorial Herder. 1991. pp.48-49.

²⁵³ Xavier Etxebarria. *Op. Cit.*, p. 25.

²⁵⁴ *Ibid.* p. 31.

²⁵⁵ Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 38.

virtud humana, donde virtud significa: “excelencia de la actividad por medio de la cual se realizan las potencias particulares del hombre”²⁵⁶.

Para Erich Fromm, el hombre no existe “en general”; si bien, comparte la esencia de las cualidades humanas con todos los miembros de su especie, sin embargo, es siempre un individuo, un ente único diferente a todos los demás, en tanto que el carácter, el temperamento, el talento y las disposiciones son diferentes en cada individuo. De esta manera, el hombre únicamente puede afirmar sus potencialidades como individuo, realizando su individualidad, y ese sería el fin de su existencia, llegar a ser en sí mismo, lo que como individuo es potencialmente.

En este sentido, el acto del individuo es ese llegar a sí mismo, es la actualización del ser humano, significa realización y perfección, mientras que la potencia es la pura posibilidad de serlo²⁵⁷. De esta manera se explica el problema del devenir o del cambio, en donde este cambio, este pasar de la potencia de ser algo al acto de serlo, implica la posibilidad de lograr la plena realización del hombre. En este sentido, para llegar a precisar el principio de que "bueno" es aquello que es bueno para el hombre, y "malo" lo que le es nocivo y que el único criterio de valor ético es el bienestar del hombre, Fromm señala que el hombre se distingue de los animales por que no se relaciona con la naturaleza únicamente por medio de sus instintos. Erich Fromm quiere decir que sus actos no son sólo reacciones instintivas, sino que el ser humano tiene que decidir. Desde ahí se ve como se señala a la razón como el elemento central, y con ello se muestra la herencia aristotélica que marca a la razón como lo específico del ser humano.

Sin embargo, según Fromm, el hombre no puede estar calculando, deliberando, eligiendo, en cada momento de su vida, “numerosas acciones deben ejecutarse con mucha

²⁵⁶ *Ibid.* p. 25.

²⁵⁷ Cfr. Werner Jaeger. *Aristóteles*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. sexta reimpresión. 2001. pp. 437-438.

mayor rapidez de lo que permite la liberación del conciente²⁵⁸, por lo que a lo largo de su existencia adquiere una tendencia a actuar “de tal o cual manera”. Esta tendencia de la acción es pues, una “disposición estable”, que cuando conviene al desarrollo del hombre, se llama virtud, y si sucede lo contrario será vicio. Nuevamente se puede apreciar una coincidencia con Aristóteles en cuanto a la virtud o al vicio, como disposiciones estables.

Hablar de lo que son los hábitos, es solo parte de la definición de virtud. La virtud no se reduce a eso, su fuera así, habríamos de darle la razón a Nietzsche al criticar al hombre virtuoso: “Hay quienes como relojes vulgares a los que se les ha dado cuerda; hacen tic, tac y pretenden que su tic, tac sea llamado virtud”²⁵⁹. Sin embargo, la virtud para Fromm y Aristóteles, se entiende como el ejercicio de las potencialidades humanas, en donde la virtud, es decir, el ejercicio de las facultades humanas, lleva al hombre a su felicidad. Esto es a tal grado que si el ejercicio de la virtud no lleva consigo una experiencia de gozo, entonces no es realmente virtud, porque como explica Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, el hombre virtuoso es el que se deleita con la virtud:

Pues experimentar el placer es algo que interesa al alma, y el agrado es en cada uno algo relativo a sus inclinaciones...la justicia agrada al que ama la justicia y, en una palabra, la virtud es agradable al que ama la virtud...Son las acciones conformes a la virtud las que son agradables a las personas virtuosas...La vida de las gentes virtuosas no necesita el placer como un accesorio; el placer lo halla ella en sí misma.²⁶⁰

2.2.- Disposición hacia la felicidad:

Fromm explica, que muy contrariamente a lo que se piensa, la labor psicoanalítica que ha realizado no lo ha llevado a tomar un actitud pesimista en relación a la capacidad del hombre de gobernarse a sí mismo y liberarse de las ataduras de sus pasiones irracionales. Señala que ha sido al contrario, ya que le ha convencido cada vez más la idea de que el

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 73.

²⁵⁹ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Madrid. Editorial Alianza, primera edición. 1972, p. 89.

²⁶⁰ Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Libro I, Capítulo 8*. En *Obras Completas de Aristóteles*. Editorial Aguilar. Madrid 1969. p. 1185.

hombre posee un impulso fuerte hacia la felicidad y hacia la salud, y que estos impulsos forman parte esencial de su naturaleza. Pero, ¿hay una tendencia natural del hombre hacia la felicidad?

Hablar de una tendencia natural implica la consideración de un impulso que forma parte del hombre como tal y que se encontraría en forma análoga en los seres vivos como un “instinto de supervivencia”, como un aferramiento a la vida que podamos descubrir en todas las especies. Así lo afirma Spinoza: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por preservar su ser”²⁶¹. La diferencia es que en el hombre, éste impulso se hace consciente, no es instintivo, sino que el hombre lo descubre en sí mismo. Es así como, orientarnos a la plenitud, es orientarnos a lo que puede ser considerado nuestro bien superior, es decir, la felicidad. Por lo tanto, “la vida ética es definida entonces como aspiración a la felicidad” y en Aristóteles, “nuestro bien supremo es la eudaimonía o felicidad, una meta exigida por nuestra propia naturaleza”²⁶².

Ahora bien, la conciencia de este impulso encuentra su origen en la situación existencial del hombre, en la cual experimenta una separación de la naturaleza debido a la emergencia de la razón, y por la cual, una vez consciente de sí, necesita encontrar un significado, una orientación a su vida. Fromm explica esto cuando señala: “La incertidumbre es la condición misma que impulsa al hombre a desplegar sus poderes. Si se enfrenta con la verdad, sin pánico, reconocerá que no existe otro significado de la vida, excepto el que el hombre da su vida al desplegar sus poderes”²⁶³, es decir, a construirse según lo que está llamado a ser.

²⁶¹ Baruch De Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico. Capítulo III, proposición 6*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. D. F., sexta reimpresión 2002. p. 110.

²⁶² Xavier Etxebarria. *Op. Cit.*, p. 29.

²⁶³ Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 58.

Si la razón señala al hombre lo que éste debe hacer, a fin de ser realmente él mismo, entonces “la virtud se logra por medio del uso activo que el hombre hace de sus poderes”²⁶⁴, como Aristóteles afirma que las virtudes intelectuales no son suficientes para llevar al hombre hacia su fin sino que se necesita de la obediencia del apetito sensible, del apoyo de las virtudes morales, entonces la felicidad no sería un fin en sí misma. Además, la felicidad no puede ser buscada al margen de las circunstancias en las que nos encontramos: “Deseamos la felicidad, determinados por nuestra naturaleza, pero la concretamos a través del recorrido de la deliberación y de la elección prudencial, esto es, el camino de la felicidad es un trayecto que diseña nuestras elecciones sopesando adecuadamente las posibilidades existentes”²⁶⁵.

En esta relación de ideas, Fromm está de acuerdo al relacionar que potencia es lo mismo que virtud; impotencia, lo mismo que vicio, por lo que la felicidad sería aquello que acompaña la experiencia de un “aumento en potencia, mientras que la impotencia en cambio, es acompañada por la depresión”²⁶⁶.

¿Se tiene que dar esta unión entre virtud y felicidad? ¿Solamente a través de la realización de las potencias humanas que constituyen el fin de la vida humana, se llega a la felicidad? En la tradición Aristotélica se tiene la fundamentación de que todas las actividades y bienes humanos no son más que medios para conseguir la felicidad. De esta manera, la felicidad se revela como el fin último para todo el quehacer de cada hombre. Ahora bien, este fin, si es propio de la vida humana debe residir en una parte propia, esencial del hombre, parte a que esta tradición ha llamado el alma, y es en el despliegue de ésta donde encuentra el hombre su felicidad.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 40.

²⁶⁵ Xavier Etxeberria. *Op. Cit.*, p. 30.

²⁶⁶ Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 40.

Bajo la concepción antropológica de que el fin del hombre consiste en el desarrollo de sus potencialidades hacia la virtud, se señala la tendencia de estos poderes humanos hacia su actualización, lo que constituye el llamado de la conciencia del hombre hacia su plenitud humana. Esto incluye la razón como directora de la actividad humana hacia sus fines, sólo que se tiene que considerar que las facultades afectivas del hombre deben apoyar a la razón para llevarlo a su realización.

2.3.- La razón humana y el amor

Fromm distingue dos potencias esenciales en el hombre: el amor y la razón, me atrevería a afirmar que para Fromm son las facultades esenciales del hombre de las cuales se desprende las potencialidades humanas, constituyen pues la diferencia específica que distingue al ser humano.

Hay que mencionar la dificultad que surge en cuanto a la definición del amor según Erich Fromm. El amor como un impulso, como una facultad, no hay contradicción: Fromm entiende el amor como facultad en el sentido de “poder humano”, no utiliza la concepción aristotélica de facultad como “parte del alma” porque E. Fromm evita hablar de alma humana, pero utiliza el término “naturaleza humana” para hacer estas funciones y en efecto, el amor es una facultad inherente a la naturaleza humana.

Ahora bien, es también una potencia, ya que para Erich Fromm toda facultad tiende a desarrollarse y, por ejemplo, el amor es una facultad que puede ser muy limitada en un hombre, pero que puede perfeccionarse, y en ese sentido actualizar lo que estaba sólo como posibilidad. Por último, es un impulso, porque para Erich Fromm toda potencialidad implica un impulso hacia su actualización, todo lo que esta en potencia tiende a manifestarse en la existencia. De esta manera para Erich Fromm el hombre es

potencialmente capaz de amar y razonar y por ello experimenta una inclinación a amar y razonar.

Es mediante estas dos facultades: el amor y la razón, que el hombre comprende al mundo; "El hombre comprende al mundo mental y emocionalmente a través de la razón y el amor"²⁶⁷. Para entender el significado que para Fromm tiene esta potencia racional, hay que comprender la distinción que él mismo hace entre razón e inteligencia: "La inteligencia es el instrumento de que dispone el hombre para la obtención de metas prácticas, con el fin de descubrir aquellos aspectos de las cosas cuyo conocimiento es necesario para su manejo"²⁶⁸.

Fromm explica que la mayoría de nuestros actos están encaminados a la obtención de metas prácticas. Aclara un poco este concepto si reflexionamos sobre lo que significa el ingenio: podemos ingeniárnoslas para conseguir objetivos altruistas o perversos, es decir cuando utilizamos la inteligencia práctica, no reflexionamos sobre la validez de los fines, ni de las premisas implicadas, ni intentamos comprender la naturaleza de los fenómenos.

La "razón" en cambio, implica una tercera dimensión, la de la profundidad. No es un simple instrumento para la acción inmediata, su función es conocer, entender, captar, y relacionarse con las cosas por medio de de su comprensión. "La razón penetra la superficie de las cosas a fin de descubrir su esencia, sus relaciones ocultas y sus significados profundos: su razón"²⁶⁹.

La razón en Erich Fromm es la facultad que se aboca a la búsqueda y contemplación de la verdad, de las cosas inmutables y eternas, y desde esta contemplación del fin, ilumina el sentido de la vida humana. En Aristóteles el apetito sensible y las virtudes prácticas

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 111.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 116.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 117.

deben poder ser dirigidos por la razón, también, Fromm vislumbra este problema, el apetito sensible no tiene muchas veces naturalmente a obrar como la razón indica:

...existen numerosos actos preparatorios para un fin deseado que nos son placenteros [...] con miras a lograr un fin deseado, hacemos muchas cosas desagradables sólo porque nuestra razón nos dice que las tenemos que hacer.²⁷⁰

Por otra parte, el amor para Erich Fromm es tanto un impulso como facultad esencial de la persona sana al cual llama bio-filia, amor a la vida, aferramiento a la existencia. Este impulso se encuentra en todos los seres y se puede descubrir en el “instinto de supervivencia” Cuando en el hombre este instinto de vida queda frustrado por condiciones externas desfavorables o anormales, surge la necrofilia, que es un impulso que tiende a obstaculizar el desarrollo del hombre llevándole hacia su destrucción. La biofilia, el amor no sólo se reduce a la necesidad de conservar la existencia, sino desarrollar todo aquello que está vivo en el hombre, es decir, desplegar cada una de sus potencialidades: el afecto, la sensibilidad, la razón, la capacidad de contemplación, la creatividad, etc., de manera que el papel del amor es esencial en la virtud si como ésta se entiende el ejercicio de las potencias humanas. Con esta concepción Fromm no intenta resolver el problema moral. El acto moral no consiste pues en que se den las condiciones que favorezcan el desarrollo de la bio-filia; Fromm sólo observa que las determinaciones de la razón sobre los actos humanos no son suficientes para conseguir la felicidad humana, es necesario además desear actuar bellamente, y para ello es necesario que el impulso que predomine sea el amor a la vida.

La concepción teleológica de Aristóteles afirma la existencia de un impulso de los seres hacia su perfección, impulso que los mueve a desarrollar todas sus potencialidades, Fromm la define como amor, o bien, como biofilia. Ahora bien, el hombre virtuoso es

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 208.

quien actualiza de la mejor manera sus potencialidades, en la visión frommiana es quien ha logrado seguir ese impulso hacia la perfección.

En esto último, Aristóteles resalta el papel de la razón en la virtud humana, Aristóteles mantiene una constante referencia a la prudencia como la virtud intelectual que conecta a los apetitos sensibles con los principios y fines que fija la razón. De manera que la razón y la prudencia siempre están presentes en el hombre virtuoso y los apetitos sensibles están bajo la razón. Erich Fromm, en cambio, tiene fe en que el impulso natural del hombre tiende naturalmente hacia la virtud. Reconoce que el hombre para conseguir sus propios fines dictados por la razón necesita realizar actos incluso desagradables: “resulta obvio que existen numerosos actos preparatorios para un fin deseado que no son placenteros”²⁷¹.

Erich Fromm, pues, reconoce el imperio de la razón sobre la tendencia del hombre a la búsqueda del placer, pero no piensa que la continencia o represión sea la única forma en que la razón se pueda imponer, pues cuando hay un exagerado deseo de placer, o se busca un tipo de placer que va contra la salud, la solución no se encuentra en reprimir la inclinación, pues ello sería esconder el síntoma sin curar la enfermedad, es pues necesario entender el problema de fondo de manera que al solucionar el problema (cuyo síntoma puede ser ese deseo o inclinación enfermiza) la razón y las tendencias afectivas no se encuentren en contradicción con los mandatos de la razón.

Una diferencia entre Fromm y Aristóteles es que el segundo hace énfasis en la continencia como elemento indispensable para llegar a la virtud, mientras que Fromm piensa que la clave está en solucionar las frustraciones que impiden que el hombre

²⁷¹ *Ídem.*

desarrolle sus potencialidades esenciales, sus necesidades profundas, que se precisaron en el capítulo anterior sobre su concepción de la naturaleza humana.

Aunque parecería que en la visión aristotélica el imponerse la razón sobre los sentimientos y afectos, propusiera que la virtud sería el rechazo del placer, esto no sucede así, pues para Aristóteles, la virtud no es ajena al placer sino que ella misma debe ser placentera, por lo que si el hombre ha de esforzarse en la continencia es precisamente porque aún no es virtuoso, ya que el virtuoso es aquel que se deleita con la virtud, aquel para quien la virtud es una tendencia natural. En consecuencia, hay coincidencia en las concepciones de la virtud entre Aristóteles y Fromm sobre el papel que la razón posee en el ejercicio de ésta y sugiere una asociación con lo moral.

2.4.- La conciencia

“El hombre es la única criatura dotada de conciencia moral. Su conciencia es la voz que lo llama a volver consigo mismo; ella le permite saber lo que debe hacer a fin de llegar a ser él mismo, le ayuda a permanecer consciente de los fines de su vida, y de las normas necesarias para el logro de esos fines”²⁷². Esta, es la concepción que encontramos en Erich Fromm acerca de lo que es la conciencia moral.

Pero, ¿cuál es el origen de esta conciencia? Fromm no busca explicarlo por sus últimas causas, se pueden hallar sus fundamentos en los principios aristotélicos: El fin del hombre radica en el despliegue de sus potencialidades, en el ejercicio de sus facultades para llegar a su perfección, a su plenitud humana. Estas potencialidades, como tales, tienden al acto con tendencias. Y en este sentido, tales necesidades tienen la necesidad de actualizarse, de otra manera quedarían frustradas y el ser humano resultaría mutilado.

²⁷² *Ibid.*, p 251.

Esta tendencia de las potencias a realizarse constituye un “llamado”, una “vocación”. El hombre siente y es capaz de comprender este llamado a su realización. Esta necesidad que ha de sentir el hombre por desarrollar sus potencialidades es su conciencia. Así, el hombre disfruta de una “buena conciencia” cuando ha sabido oír este llamado, mientras que otros sentimientos de vacío, frustración e insatisfacción le muestran que hay algo en sí mismo que no se ha podido desarrollar, que permanece frustrado. “Tal vez la más frecuente reacción indirecta de nuestra conciencia al ser descuidada es un vago y poco específico sentimiento de culpabilidad e incomodidad, o simplemente un sentimiento de fatiga o desinterés”²⁷³.

Se advierte una diferencia entre Aristóteles y Erich Fromm. En Aristóteles la razón es la facultad esencial en el ser humano, la única que puede guiar al hombre hacia su fin, mientras que la sensibilidad humana debe permanecer bajo las órdenes de ésta. En Fromm razón y afectividad son las dos facultades humanas por las cuales el hombre se relaciona y conoce el mundo y a sí mismo: “Si puede definirse al amor como la afirmación de las potencialidades y el cuidado y el respeto por la persona amada, entonces la conciencia humanista puede llamarse con justicia la voz de nosotros mismos”²⁷⁴.

El hombre no solamente es capaz de entender racionalmente cuál es el fin que trasciende la compleja realidad que por esencia y, por tanto, fin al cual está llamado, sino que es capaz de sentir este fin, esta participación del logos que está en sí mismo, es capaz de seguir amorosamente este llamado que encuentra en sí mismo. Así, como para Aristóteles la razón es la cualidad superior porque lo que ordena es superior a lo que está subordinado, para Fromm el amor es un impulso fuerte que es capaz de ordenar y dirigir. El problema es que este impulso ha querido comprenderse en lucha y sometido a nuestra

²⁷³ *Ibid.*, p 176.

²⁷⁴ *Ibid.*, p 174.

facultad racional como si su tendencia fuera contraria a ese fin último que vislumbra la razón humana. Para Fromm, el impulso natural del hombre es hacia el amor, la creatividad, el crecimiento, y este impulso natural está lejos de contravenir el sentido de la naturaleza hacia su perfección, es la participación de este sentido en el hombre. El que muchas veces las tendencias afectivas del hombre sus pasiones, etc., vayan en contra de este sentido natural, se debe a que esta tendencia propulsora ha sido obstaculizada y ello ha provocado el surgimiento de esta segunda potencialidad que contraria las fuerzas de la razón y el amor. Si bien, las condiciones sociales, familiares, económicas, entre otras que son óptimas para el desarrollo de este impulso no se han dado en el curso de la historia, es por que el sentido de la historia es precisamente este: ir luchando por la búsqueda de condiciones más óptimas para el desarrollo de todas las capacidades y potencialidades fundamentales humanas. Esto se logrará conforme el hombre vaya aprendiendo a escuchar sus verdaderas necesidades humanas, es decir, su conciencia. En conclusión, para Erich Fromm, la conciencia es el llamado que el amor y la razón hacen en nosotros.

Aunque Fromm nunca menciona la exigencia de un ser trascendente que sea el fin de todas las cosas, su pensamiento no lo niega. Incluso en toda su obra se puede descubrir la fe en el espíritu humano que lleva al hombre a fines trascendentes, y es muy extraño el hecho de que evite hablar de este espíritu sustituyéndolo por el término: “naturaleza humana” o bien por “la constitución biológica del hombre”, pues es inexplicable cómo la sola constitución biológica tiende al amor, a la creación y desafía todos los condicionamientos y determinantes, hasta el punto de transformar una sociedad en nombre de la libertad y de las necesidades “esencialmente humanas” que constituyen la conciencia del hombre. Para Fromm, esta conciencia, que él llama conciencia humanista, es mucho más que la voz interiorizada de nuestros padres: “la conciencia humanista no es la voz

interiorizada de una autoridad a la cual estamos ansiosos por contentar y temerosos de contrariar, es nuestra propia voz presente en todo ser humano²⁷⁵.

Fromm dedica un pequeño capítulo de su libro a explicar cómo este llamado del hombre hacia sí mismo, puede ser escuchado por su dimensión afectiva, es decir por medio de los sentimientos y estados de ánimo. Estos síntomas que indican que el hombre puede estar siendo frustrado en su vocación son por ejemplo: la apatía, el aburrimiento ante la vida, la intranquilidad, insatisfacción, angustia ante la vejez que se produce cuando el hombre “siente en el fondo que no ha podido dar el sentido a su existencia; la angustia ante la muerte, etc. De la misma manera que el carácter neurótico es un síntoma de que las potencias humanas no han podido desenvolverse. El ser humano es un todo indivisible, sus facultades racionales y sensibles son parte de su esencia espiritual²⁷⁶.

Erich Fromm acepta que en el hombre sobreviven dos tipos de conciencia: la conciencia autoritaria (el súper-yo freudiano) y la “conciencia humanista”. Por supuesto que la auténtica conciencia es la segunda: “Todo individuo posee efectivamente ambas conciencias; el problema es saber distinguir entre su fuerza respectiva e interrelación²⁷⁷. Fromm explica que la conciencia autoritaria culpable tiene fuerza cuando el individuo se encuentra insatisfecho consigo mismo, es decir que, si el hombre no puede aprobarse a sí mismo porque no ha podido desarrollarse en su humanidad “debe sustituir la propia aprobación por la aprobación de otros²⁷⁸.

No cabe aquí dar explicaciones sobre la naturaleza y el origen de la conciencia autoritaria, pues Fromm trata esto a un nivel psicológico, que fue explicado por Freud en tanto súper-yo. Lo que considero interesante es mencionar que para Fromm la conciencia

²⁷⁵ *Ibid.*, p 172.

²⁷⁶ *Cfr. Ibid.*, pp. 173-181.

²⁷⁷ *Ibid.*, p 180.

²⁷⁸ *Ibid.*, p 179.

autoritaria no es esencial en la naturaleza humana y que, incluso, puede considerarse como un obstáculo en el despliegue de sus potencialidades al cual atiende y llama verdadera conciencia. Incluso “si la conciencia se basa en la autoridad irracional, rígida e inatacable, la evolución de la conciencia humanista puede ser suprimida casi absolutamente”²⁷⁹.

En conclusión, el concepto de conciencia en Erich Fromm está ligado al aristotélico según el cual el fin del hombre consiste en el desarrollo de sus potencialidades hacia la virtud, pues es precisamente la tendencia de estos poderes humanos hacia su actualización, lo que constituye el llamado de la conciencia del hombre hacia su plenitud humana. Este concepto no excluye la razón aristotélica como directora de la actividad humana hacia sus fines, sólo que considera que las facultades afectivas del hombre incluso pueden oponerse ante las “órdenes” de la razón cuando los fines que ésta fija, en vez de llevar al hombre a su realización, frustran sus potencialidades.

3.- El placer y la felicidad

En Aristóteles hay que entender la ordenación hacia una determinada actividad inscrita en la naturaleza de las cosas, es decir, naturalmente se remite a la necesidad de obrar de una cierta manera en función de la esencia específica de los seres vivos, que están sujetos a las leyes físicas que definen las condiciones de las que depende su supervivencia y crecimiento. En este escenario, Aristóteles explicita tres ideales posibles de felicidad: el del entregado a los placeres que obedece las leyes solo por temor; el del político, el hombre virtuoso implicado en la vida de la ciudad, con un carácter regido por la prudencia; y el del sabio con una vida contemplativa perfecta que privilegia la virtud de la sabiduría.²⁸⁰

²⁷⁹ *Ibid.*, p 182.

²⁸⁰ Cfr. Xavier Etxeberria. *Op. Cit.*, pp. 30-74.

Con esta orientación, Fromm hace la misma distinción en los placeres que hace Aristóteles. A los placeres que Aristóteles llama “por accidente” y que define como “los procesos que nos restituyen a nuestro estado natural”²⁸¹, corresponde el llamado por Fromm placer de satisfacción a los que define como “la sensación que acompaña al alivio de una tensión penosa”²⁸². El hambre, la sed, la necesidad de satisfacción sexual, el dormir, todas ellas son necesidades fisiológicas que se experimentan subjetivamente como un deseo, y si durante un lapso prolongado no son satisfechas, se experimenta una “tensión penosa” que, al ser liberada, se experimenta satisfacción. De la misma manera que en Aristóteles, este tipo de placer no constituye un bien en sí mismo, sino que el bien es el estado de equilibrio, de bienestar, que se consigue al ser liberada dicha tensión.

Además de este tipo de placer, Fromm distingue los “placeres irracionales”, que coinciden con los que Aristóteles define como placeres antinaturales. Fromm explica que este tipo de placer también es causado por el alivio de una tensión, pero esta tensión no se origina por las exigencias del organismo, sino en necesidades psíquicas irracionales como desórdenes de la personalidad. Así por ejemplo, una persona puede experimentar un hambre intensa cuya causa no es ninguna necesidad fisiológica sino una necesidad de mitigar un estado de ansiedad o depresión. De la misma manera, un apetito sexual exagerado puede ser causado por una necesidad de mitigar un estado de ansiedad, de inseguridad, o de depresión. Como éstos, Fromm cita otros muchos ejemplos en que las necesidades aparentemente fisiológicas exageradas pueden encontrar fácilmente su causa en desórdenes de la personalidad.

Para Fromm este tipo de placeres son enfermizos, no menciona causas hereditarias, sino que considera que estas patologías tienen su origen en la frustración de las potencias

²⁸¹ Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Libro VII, Capítulo XII*. En *Op. Cit.*, p. 1266.

²⁸² Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 198.

humanas como el amor o la creatividad, por circunstancias externas no favorables, por ejemplo privación del amor en los primeros años, represión, etc. Entonces, el hombre tiende naturalmente hacia su desarrollo y su felicidad, pero cuando éstas tendencias se ven obstaculizadas, surge una potencia secundaria maligna, pues es contraria a la tendencia natural, que le lleva a lo irracional y hacia la infelicidad.

Ahora bien, aunque el placer derivado de la satisfacción de necesidades fisiológicas y de necesidades psíquicas irracionales consiste en el alivio de la tensión, hay importantes diferencias en el tipo de placer. Los deseos que se refieren a necesidades fisiológicas son satisfechos con el alivio de la tensión fisiológica y reaparecen hasta que esta necesidad vuelva a surgir.²⁸³ En cambio, los deseos irracionales son insaciables, no pueden ser satisfechos porque nacen de una insatisfacción dentro del hombre mismo y, aún en el caso de que el hombre pudiera satisfacer ampliamente sus deseos de poder y destrucción, no podría cambiar su miedo y su soledad y por ello mismo persistiría la tensión.

Así, mientras que los placeres que provienen de una satisfacción real son normales y constituyen una condición para la felicidad, los segundos indican un funcionamiento patológico y un estado de infelicidad fundamental. A este tipo de placer que Fromm llama placer irracional es lo que para Aristóteles es el placer antinatural.²⁸⁴

3.1.- Sobre la felicidad en Fromm

Tanto el placer de satisfacción (beber, comer, dormir) como el placer irracional (apetitos compulsivos), tienen su origen en una escasez, en una deficiencia, y esa es la diferencia esencial con respecto al tercer tipo de placer: la felicidad, cuyo lugar se encuentra en el reino de la abundancia pues viene de una riqueza interior, en vez de la simple satisfacción de una necesidad, implican un crecimiento, son la expresión del

²⁸³ Cfr. Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 200.

²⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 201.

desarrollo de una potencialidad propiamente humana (amar, crear, razonar, etc.). En esto consiste para Fromm el reino de la abundancia, que por derivarse del desarrollo de una potencialidad específicamente humana, es sin duda un fenómeno esencialmente humano; según Fromm, este reino puede existir únicamente cuando el hombre no tiene que consumir la mayor parte de sus energías trabajando para subsistir, pero a mí me parece que este reino de la abundancia es susceptible de disfrutarse aún para aquellos que viven en condiciones de extrema escasez en cuanto a necesidades fisiológicas, tal y como lo ejemplifica Viktor Frankl cuando apunta que aún en el campo de concentración se gozaba de sus logros personales con respecto a sus cualidades humanas²⁸⁵.

De esta manera resulta que la felicidad es ese placer que se experimenta al gozarse con la propia realización de nuestras potencialidades humanas. Para Fromm la felicidad se alcanza gracias al trabajo interior del hombre. Felicidad y gozo no son el alivio de una tensión, sino el fenómeno que acompaña a toda actividad que se desprende de la riqueza humana en el pensar, en el sentir y en la acción. El gozo se refiere más bien a un acto singular, mientras que la felicidad es un estado del ser humano resultado de una vida integrada de gozo, se logra identificar la felicidad con “vida plena o lograda, una evaluación global de la existencia y no aspectos parciales o experiencias puntuales”²⁸⁶.

La felicidad es la indicadora de que el hombre ha encontrado la respuesta al problema de su existencia, es decir, la realización de sus potencialidades, de su vocación humana. Si la felicidad es paralela a la realización humana, lo opuesto a la felicidad no es el pesar y el dolor, porque ellos son parte de la existencia humana y es inevitable experimentarlos. Lo realmente opuesto a la felicidad es la depresión que resulta de la

²⁸⁵ Ver la primera parte dedicado a la experiencia en el campo de concentración en: Viktor Frankl. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona. Editorial Herder. 1994. pp. 11-95.

²⁸⁶ Xavier Etxebarria. *Op. Cit.*, p. 38.

esterilidad interior y de la frustración de nuestras potencialidades humanas: amar, comprender, crear, etc.

En Aristóteles la felicidad reside en el ejercicio de la facultad propia del hombre, la razón, y por lo tanto se experimenta en la *phrónesis* o contemplación más que en ninguna otra cualidad humana. La *phrónesis* es una virtud clave, “la concibe como el modo de ser racional verdadero y práctico, respeto de lo que es bueno y malo para el hombre, que se expresa en la recta deliberación en torno a lo contingente”²⁸⁷. Si bien Aristóteles también habla del goce que se experimenta en la liberalidad cuando gracias a la fortuna se es capaz de dar y ayudar a quienes no han tenido tal suerte: “si son grandes y frecuentes las cosas que resultan bien, pues... el uso que de ellas hagamos puede ser bello y virtuoso”²⁸⁸. Aristóteles también afirma que el hombre virtuoso es aquel que goza con la virtud, lo que significa gozar con el saber que obra según la recta razón. La razón sigue siendo la potencia que proporciona un goce propiamente humano mientras que habría actividades que no corresponden al reino de la abundancia. En contraposición, para Fromm hay actividades en que, sin que aristotélicamente puedan pertenecer al reino de la abundancia, el hombre pueda en ellas realizar sus potencialidades propiamente humanas.

Aristóteles señala dos especies de virtud: la virtud intelectual y la virtud moral o ética. Con respecto a ésta última es donde señala “la famosa definición de la conducta moral como un término medio entre dos extremos determinado por la prudencia”²⁸⁹. Esta moral es una moral práctica y el principio básico es el de que es necesario obrar según la recta razón en donde toda clase de acciones se ven comprometidas en el doble extremo, el del exceso y el del defecto. Para Fromm, la virtud es la excelencia de la actividad por

²⁸⁷ *Ibid.*, p 183.

²⁸⁸ Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Libro I, Capítulo VII. En Op. Cit.*, p. 1179.

²⁸⁹ Werner Jaeger. *Aristóteles*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, sexta reimpresión. 2001. p. 278.

medio de la cual se ejercitan y realizan las potencialidades humanas. Fromm aplica este concepto incluso a actividades que aristotélicamente serían funciones vegetativas como el dormir o el comer, pues en todas estas funciones puede experimentarse tanto el reino de la escasez (de la necesidad) como el de la abundancia (riqueza interior). La diferencia entre escasez y abundancia “y, por consiguiente, entre satisfacción y felicidad, existe en todas las esferas de la actividad y aún con respecto a funciones elementales como el sexo”²⁹⁰, esferas que Aristóteles incluye dentro de las funciones vegetativas.

Satisfacer la necesidad fisiológica del hambre intensa es placentero porque alivia la tensión, pero el gusto que se deriva de la satisfacción del apetito es de diferente calidad. El apetito es la anticipación de una experiencia gustativa deleitosa, y en contraste con el hambre, no produce tensión. “El gusto en este sentido, es un producto del desarrollo cultural y un refinamiento, como por ejemplo, el gusto por la música o por el arte, y puede desplegarse únicamente en una situación de abundancia tanto en el sentido cultural como en el fisiológico de la palabra”²⁹¹. Así, el apetito se deriva del desarrollo de facultades particularmente humanas y el gusto que se experimenta por la comida implica la realización de estas facultades.

De la misma manera, las relaciones sexuales son, para Fromm, más que la función vegetativa de la reproducción, algo más que una pasión irracional que responde a los instintos y en la cual se debe buscar el término medio. La potencia sexual es una facultad específicamente humana que reside en el poder de expresar el afecto, el amor, por medio de las facultades corporales en la unión de dos personas²⁹². La persona sexualmente hambrienta se satisface con el alivio de la tensión, ya sea fisiológica o física, y esta satisfacción constituye su placer. Pero el placer sexual que Fromm llama gozo, está

²⁹⁰ Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 203.

²⁹¹ *Ídem.*

²⁹² Cfr. Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, pp. 235-237.

arraigado en la abundancia y en la libertad, y es la expresión de la realización de las potencias sexuales y emocionales propiamente humanas.

La razón no es, por lo tanto, la única facultad esencialmente humana. Hay otras potencias esenciales en el hombre, entre ellas el poder de amar, en las cuales no se busca el término medio, sino su realización plenamente humana, es decir, el que dejen de ejercerse en el reino de la escasez como instintos animales para pasar al reino de la abundancia, de perfección. La preocupación ya no es la cantidad en que este acto, comer o beber por ejemplo, se realice con el fin de encontrar un equilibrio homeostático, sino la calidad, la forma en que este acto se realice, la cual habría de ser plenamente humana. Es así como para Fromm, la virtud significa la realización plena de las potencialidades humanas: “la diferencia entre escasez y abundancia determina en todas las esferas de la actividad la calidad del placer”²⁹³. Toda persona experimenta satisfacciones, placeres irracionales y goce, lo que varía en las personas conforme a su realización, su virtud, es la “proporción de cada uno de estos placeres en sus vidas”²⁹⁴.

Aquí se puede observar que el hecho de que Fromm afirme que todas las facultades humanas pueden tender como la razón a participar del reino de la abundancia, haría pensar que todas tienen la misma importancia por ser específicamente humanas, y, por lo tanto, tan virtuoso sería un hombre que se ha dedicado a desarrollar el gusto por la comida o la buena música, como el que ha desarrollado plenamente su inteligencia y su capacidad racional o, su capacidad de amor y solidaridad. Sin embargo, esto no es así para Fromm, pues en su concepción del hombre comprende que las potencias humanas fundamentales que son el amor y la razón, tienen un papel integrador, es decir, son las potencias humanas que integran y dirigen todas las tendencias humanas.

²⁹³ *Ibid.* p 204.

²⁹⁴ *Ídem.*

El amor es la tendencia primaria del hombre, es la tendencia que arraiga a la vida, que le mueve a luchar por permanecer en su ser, que le lleva a desarrollarse como el ser que es y desplegar cada una de sus potencialidades. El amor es la fuerza vital, la energía que ha de motivar al actividad humana. Erich Fromm habla de esta potencialidad humana al hablar de la orientación biofílica que es la que posee naturalmente el hombre: “La conciencia de la persona biofílica no es la de obligarse a abstenerse del mal y hacer el bien. No es el súper-ego descrito por Freud, que es un capataz estricto, sádico contra sí mismo, en obsequio de la virtud. La conciencia biofílica es movida por la atracción de la vida y de la alegría; el esfuerzo moral consiste en fortalecer la parte de uno mismo amante de la vida”²⁹⁵.

Es por esto que en Erich Fromm, la actitud moral no se vive como un imperativo racional que incluso deba ir en contra de las propias tendencias afectivas, sino que ha de ser una tendencia que se sienta en las mismas cualidades (potencialidades) afectivas. Pero Fromm tampoco deja todo a la sensibilidad y a las tendencias afectivas del hombre, sino que reconoce la importancia fundamental de la razón. Es por la razón que el hombre tiene conciencia de su existencia, de su ser en el mundo, de su muerte, y por lo tanto de que tiene que decidir, elegir que hacer de su vida. Por la razón, el hombre entra en el conflicto existencial, y por ella misma ha de encontrar respuesta al problema de su existencia.²⁹⁶

Ha sido precisado ya el papel fundamental que la razón tiene en el intento de interpretar el mundo, la propia vida y marcar los fines de la propia existencia y los medios para llegar a esos fines. Se tienen como directrices del desenvolvimiento de las facultades humanas al amor y a la razón, con ellas el hombre se puede acercar a la felicidad si se

²⁹⁵ Erich Fromm. *El corazón del hombre*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1995, p. 48.

²⁹⁶ Cfr. Erich Fromm. *El corazón del hombre*. Op. Cit., pp. 53-54.

desenvuelve integralmente en todas sus potencialidades en el amor, cuyo desenvolvimiento es orientado por la razón que lo comprende, lo escucha y lo dirige.

Ahora bien, todo esto ocurre en un carácter sano, porque el hombre que no ha podido desarrollar esta primera potencia esencial sufre graves conflictos entre su razón y sus tendencias afectivas, de ahí que se manifieste el carácter neurótico. Es precisamente cuando el hombre no puede desarrollar su tendencia natural que se desarrolla la tendencia contraria, la necrofilia. En este sentido, Fromm se opone a Freud en cuanto piensa que la tendencia a la vida que Freud llama Eros no es un instinto biológico de igual intensidad que el impulso a la muerte (tánatos): “La contradicción entre Eros y la destrucción, entre la afinidad con la vida y la afinidad con la muerte es, ciertamente, la contradicción más fundamental que existe en el hombre. Pero esta dualidad no es la de dos instintos biológicamente intrínsecos, relativamente constantes y luchando siempre entre sí hasta la victoria final del instinto de la muerte, sino que es la que existe entre la tendencia primaria y más fundamental de la vida –preservar la vida– y su contradicción, que toma existencia cuando el hombre no tiene esas meta. Según esta opinión, el instinto de la muerte es el fenómeno maligno que crece y se impone en la medida que Eros no se despliega. El instinto de la muerte representa psicopatología, y no, como en la opinión de Freud, una parte de la biología normal. El instinto de la vida constituye, pues, la potencialidad primaria del hombre; el instinto de la muerte es una potencialidad secundaria”²⁹⁷.

En consecuencia, según Fromm, al desarrollo óptimo del instinto de la vida, la potencialidad primaria del hombre, corresponde un estado de felicidad, mientras que, si no existen las condiciones adecuadas, aparecerán las tendencias necrófilas y dominarán a la

²⁹⁷ *Ibid.*, p 53.

persona acompañándolo de infelicidad debido a la frustración de las potencialidades fundamentales del hombre, lo que apoya con referencias de su experiencia psicoanalítica.

4.- El amor y la felicidad

Para Erich Fromm, el amor es un poder humano, es decir, que no viene de una necesidad, sino al contrario, de una riqueza, de una abundancia²⁹⁸; el amor es una acción en el sentido aristotélico de acto, es decir, es la práctica de un poder humano. Sin embargo, el amor no puede considerarse como tal si es el resultado de una necesidad irracional, de una compulsión, sólo es verdaderamente amor cuando viene del reino de la abundancia.

Erich Fromm coincide con Aristóteles en cuanto considera que para poder amar se necesita ser virtuoso, la virtud es la base del amor, pues si el hombre no está satisfecho con uno mismo, no podrá entonces relacionarse con los demás²⁹⁹. El desarrollo de las propias potencias es el que proporciona al hombre la fe en el poder de su capacidad de amar, de este modo se hace amante y ama. En este sentido Fromm afirma que el amor es un acto de fe pues “amar significa comprometerse sin garantías, entregarse totalmente con la esperanza de producir amor en la persona amada”³⁰⁰. El amor es, pues, un acto de fe, y quien tenga poca fe también tendrá poco amor. Pero ¿qué significa producir amor? Significa hacer que el otro se convierta también en un amante, pues ese es el mejor regalo que se le puede hacer a otro hombre, ya que si el amor es lo que realiza a la persona humana al hacer que el otro sea capaz de amar, entonces le estoy ayudando en su realización y en su felicidad.³⁰¹

²⁹⁸ Cfr. Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 139.

²⁹⁹ Cfr. Erich Fromm. *El arte de amar*. México, D. F. Editorial Paidós Mexicana, S.A. 1997, p. 76.

³⁰⁰ Erich Fromm. *El arte de amar. Op. Cit.*, p. 123.

³⁰¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 37-38.

El amor no es sólo un poder humano, sino que es la expresión de la realización más plena del hombre, pues sólo quien se ha desarrollado integralmente y se logra amar a sí mismo, puede entonces experimentar ese sentimiento de gratitud ante la vida que se traduce en amor hacia el mundo que le rodea.

Así, el amor es también la forma en que el hombre se relaciona emocionalmente con el mundo y es por eso que el amor como el pensamiento es un medio a través del cual el hombre comprende al mundo pues, “el hombre comprende al mundo mental y emocionalmente a través de la razón y del amor. Su poder de razonar lo faculta para atravesar el muro que lo separa de otras personas y para comprenderlas”³⁰². Quien en lugar de gratitud y amor está lleno de resentimiento, tendrá una visión deformada de la realidad. Y, en este sentido, ya Aristóteles afirmaba que sólo el hombre virtuoso conoce verdaderamente al señalar que “no se tiene por sano lo dulce o amargo lo que es tal para los enfermos, ni tampoco que sean blancas las cosas que parecen tales a los que padecen alguna enfermedad de la vista”³⁰³.

De esta forma, tanto Aristóteles como Erich Fromm, están de acuerdo en que la salud y la virtud son condición indispensable para el recto conocimiento de las cosas. Ahora bien, debido a que el amor es resultado de una plenitud humana, no puede describirse como una relación con una persona específica, sino que es esencialmente una actitud, una orientación del carácter que determina el tipo de relación de una persona con el mundo como totalidad. Dado que “nos concebimos como miembros de determinadas comunidades, entonces esto empuja a una fuerte solidaridad grupal, porque es vista como connatural a la condición humana”³⁰⁴, y, en consecuencia, si soy capaz de amar

³⁰² Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 111.

³⁰³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea. Libro X, Capítulo III. En Op. Cit.*, p. 1300.

³⁰⁴ Xavier Etxeberria, *Op. Cit.*, p. 61.

verdaderamente a alguien, puedo entonces amar a todas las personas, amo al mundo, amo la vida.

Otro de los rasgos más importantes que definen el amor es el dar. “En el sentido más general puede describirse el carácter activo de el amor afirmando que amar es fundamentalmente dar, no recibir”³⁰⁵. “El dar, al contrario de cómo generalmente se entiende, no implica un empobrecimiento, sino al contrario, dar significa ser rico. No es rico el que tiene mucho sino el que da mucho”³⁰⁶. Dar produce mas felicidad que recibir, y en esto Erich Fromm y Aristóteles coinciden, pues hay que recordar que para Aristóteles el bienhechor se enriquece más que el beneficiado: “Al bienhechor, por tanto queda de su obra, pues lo bueno es duradero, mientras que al beneficiado rápidamente le pasa la utilidad”³⁰⁷.

De la misma manera, para Fromm dar no significa una privación pues “dar produce más felicidad que recibir, no porque sea una privación, sino porque en el acto de dar está la expresión de mi vitalidad”³⁰⁸. Ya Aristóteles reparaba que la virtud de la benevolencia, de saber dar, podía limitarse con la mala fortuna, lo que reconoce Erich Fromm al señalar que si la pobreza sobrepasa cierto límite puede impedir dar y, en consecuencia degrada “no sólo a causa del sufrimiento directo sino porque priva a los pobres de la alegría de dar”³⁰⁹.

Sin embargo, considera Fromm, que “la esfera más importante del dar no es la de las cosas materiales sino el dominio de lo específicamente humano”³¹⁰. Lo más precioso que tiene una persona para dar es su propia vida, lo que es sí misma, lo que está vivo en él de su alegría, de su interés, de su comprensión, de su conocimiento, de su humor, de su

³⁰⁵ Erich Fromm. *El arte de amar. Op. Cit.*, p. 31.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 32.

³⁰⁷ Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Libro IX, Capítulo VII.* En *Op. Cit.*, p. 1291.

³⁰⁸ Erich Fromm. *El arte de amar. Op. Cit.*, p. 32.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 33.

³¹⁰ *Ídem.*

tristeza. Mientras Aristóteles considera que el amigo no debe buscar al otro en su desgracia para no compartirle su tristeza, Fromm no considera esto válido porque el que da hace al mismo tiempo de la otra persona un dador “y ambos comparten la alegría de lo que han creado”³¹¹. El acto de dar es un poder que crea algo, el amor es un poder que produce amor y la impotencia es la incapacidad de producir amor.

Ahora bien, el amor para Fromm es algo más amplio que la amistad, es una actitud ante la vida la forma en que el hombre se relaciona con el mundo, la tendencia primaria y más fundamental que dirige todo su desarrollo hacia su plenitud, tendencia a la cual Fromm llama biofilia o amor a la vida y la cual “no está constituida por un rasgo único, sino que representa una orientación total, todo un modo de ser. Se manifiesta en los procesos corporales de una persona, en sus emociones, en sus pensamientos, en sus gestos; la orientación biófila se expresa en todo el hombre”³¹². De cierta manera sería el carácter virtuoso aristotélico, la disposición a la virtud, la tendencia que lleva a todos los organismos y al universo en su totalidad a la perfección, a su fin. Sólo que Aristóteles no da a esta tendencia el nombre de biofilia ni la reconoce como un sentimiento de amor a la vida, aunque sí el de inclinación universal.

El amor a la vida es pues la tendencia que orienta al hombre hacia su perfección, es la base del carácter virtuoso, de manera que Erich Fromm concibe que la forma en que el hombre logra hacerse virtuoso no es mediante la represión y la continencia sino favoreciendo el desarrollo de esa tendencia que ya está en sí mismo: “La conciencia de la persona biófila no es la de obligarse a abstenerse del mal y hacer el bien... la conciencia

³¹¹ *Ídem.*

³¹² Erich Fromm. *El corazón del hombre. Op. Cit.*, p. 46.

biófila es movida por la atracción de la vida y de la alegría, el esfuerzo moral consiste en fortalecer la parte de uno mismo amante de la vida”³¹³.

Ahora bien, lo contrario de la virtud, del amor a la vida, es la enfermedad, tanto psicológica como espiritual, pues si el hombre ha de tender naturalmente al amor, sólo la frustración de esta tendencia produce lo contrario, o sea el odio, los celos, los resentimientos. La persona virtuosa, amante de la vida, tiene necesidades racionales y es feliz cuando para satisfacerlas ejerce sus potencialidades, ejercicio que se basa precisamente en el despliegue de esta tendencia al amor, a la creatividad a la vida, pero cuando su desarrollo se ve obstaculizado, reprimido, entonces surgen necesidades irracionales y la persona se complace en placeres irracionales como sustituto de lo que no puede llenar. A esta segunda actitud es a la que llama Fromm necrofilia o amor a la muerte.

Con respecto a esta última orientación, Fromm señala que la contradicción entre Eros y la destrucción, entre la afinidad con la vida y la afinidad con la muerte es, ciertamente, la contradicción más fundamental que existe en el hombre. Pero esta dualidad no es la de dos instintos biológicamente intrínsecos, relativamente constantes y luchando siempre entre sí hasta la victoria final del instinto de muerte, sino que es la que existe entre la tendencia primaria y más fundamental de la vida –perseverar en la vida- y su contradicción, que toma existencia cuando el hombre no tiene esa meta. Según esta opinión, el instinto de la muerte es un fenómeno maligno que crece y se impone en la medida en que Eros no se despliega. El instinto de la muerte representa psicopatología, y no, como en la opinión de Freud, una parte de la biología normal. El instinto de la vida constituye pues, la potencialidad primaria del hombre; el instinto de la muerte es una potencialidad

³¹³ *Ibid.*, p. 49.

secundaria³¹⁴. Este instinto de la muerte correspondería a lo que Aristóteles llama el carácter vicioso, que va desde el egoísmo y la avaricia hasta el sadismo, el masoquismo, las perversiones y las tendencias destructoras.

Para Fromm, las personas no son totalmente biófilas o necrófilas “sino que en muchas están presentes ambas tendencias pero en proporciones diferentes. Lo que importa aquí... es cual tendencia es más fuerte, de suerte que determine la conducta humana”³¹⁵. Quien alimenta en sí la tendencia a la vida posee lo que Fromm llama síndrome de crecimiento y es la persona que camina hacia la virtud, hacia la plenitud humana.

Entonces, si el amor implica preocupación y cuidado por el crecimiento de todo aquello que tiende a desarrollarse, el amor a la vida, que involucra el amor a la propia vida, significa preocupación por todo aquello que ha de desplegarse en el ser humano: la capacidad de crear, de producir, de dar, de afrontar los problemas, de razonar, de comprender, etc. Es por ello que es la base del desarrollo integral del ser humano. Así como en Aristóteles es la sabiduría el ápice en el que se integran todas las virtudes, en Fromm es el amor a la vida lo que hace que se integren y desarrollen todas las capacidades y virtudes humanas. Amor y virtud se implican mutuamente, el que ama la vida se encamina hacia la virtud y quien consigue la virtud es más capaz de amar.

La función del amor frommiano guarda algunas semejanzas con el papel que tiene la razón y la sabiduría para Aristóteles. Amor y razón se erigen (el amor en Fromm y la razón en Aristóteles) como los poderes humanos que orientan al hombre hacia su fin, Fromm llama al amor potencia humana y Aristóteles considera a la razón como una facultad. Adicionalmente, el amor tiene para Fromm un papel importante en el conocimiento del hombre, mientras que para Aristóteles el hombre conoce al mundo por

³¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 53.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

medio de sus sentidos e inteligencia, Fromm considera que el hombre también conoce al mundo por medio de sus emociones pues “el hombre comprende al mundo mental y emocionalmente a través de la razón y del amor”³¹⁶.

Para Fromm en la aprehensión de las cosas, también se asocian sentimientos, deseos, temores, afectos, etc., y la persona sana es la que sabe reconocer objetivamente las cosas, la que es atraída por lo que realmente beneficia su crecimiento y siente recelo ante lo que le hace daño porque tiene en sí misma un deseo de crecer, de desarrollarse, de llegar a su plenitud. En cambio, la persona enferma no distingue lo que le hace daño de lo que le conviene para su crecimiento porque se alegra con las cosas o actos que incluso le perjudican y difícilmente encuentra satisfacción en aquello que le ayuda para su desarrollo; la falta de amor a sí mismo le impide entregarse a los demás y sólo busca complacerse alimentando su egoísmo y narcisismo. Éste es el síndrome de decadencia cuyos rasgos se han señalado ya, lo que importa aclarar es que, tanto para Fromm como para Aristóteles, la corrupción del principio esencial del ser humano, ya sea la sabiduría, ya el amor, da como resultado la enfermedad, la irracionalidad, el vicio y, en consecuencia, la infelicidad.

Insistamos en señalar que la diferencia en estas ideas entre Fromm y Aristóteles es que, para éste último, la razón es la facultad que le muestra al hombre cual es el camino de la virtud (aunque en la *Ética Eudemiaca* señala que los impulsos afectivos pueden deberse directamente a la inspiración divina). En cambio para Fromm son la razón y el amor en conjunto los que le muestran al hombre el camino de la virtud. De manera que el hombre virtuoso es quien tiene una disposición estable para actuar conforme a la razón y el amor. El llamado del hombre hacia su perfección no solo es conocido por su inteligencia y aceptado, seguido, por su voluntad, sino que es sentido afectivamente.

³¹⁶ Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 111.

En síntesis, el hombre, para Fromm, posee una tendencia esencial y primaria hacia el amor y el crecimiento que es conocida por su razón y es sentida afectivamente si el hombre sabe escuchar sus impulsos profundos. Esta tendencia necesita de circunstancias familiares, económicas, sociales, favorables para su desarrollo. Cuando las circunstancias son convenientes y el hombre sigue esta tendencia hacia su desarrollo, se da lo que Fromm llama síndrome de crecimiento que se caracteriza sobre todo por el amor a la vida y que coincide con lo que Aristóteles llama virtud y que es la base de la capacidad de amar, base donde el hombre consigue su más plena felicidad.

Considerando que para Aristóteles el fin del hombre es llegar a la contemplación mediante la cual se vislumbra el fin, se conquistan los apetitos y se alcanza la virtud, que es la que complementa su felicidad, entonces se puede apreciar que Fromm coincide con esta visión en lo esencial, es decir en que el hombre, como todos los seres tiende hacia su perfección, su virtud, constituida por el desarrollo de sus potencialidades y ésta es la base de su capacidad de amar que lo lleva a su plena realización.

4.1.- Amor a uno mismo y a los demás

Tanto Erich Fromm como Aristóteles analizan el problema de las relaciones entre el amor a uno mismo y el amor a los demás dentro de su propio marco relacional y comunitario, esto es importante señalarlo pues “la concreción del telos al que remite cada autor, con su ideal de perfección, sus virtudes, está mediada culturalmente”³¹⁷, por lo que Aristóteles no usa el concepto de amor sino que intenta analizar las relaciones de los hombres consigo mismo y con los demás en el marco de la comunidad político-cultural, de la polis, que era decisivo para Aristóteles, ya que tanto la familia, como la aldea, sirven

³¹⁷ Xavier Etxebarria. *Op. Cit.*, p. 55.

para que el hombre viva, para que permanezca en el ser, y es la polis, que las integra, la que sirve para que viva bien³¹⁸.

Fromm hace ver que en nuestra cultura se ha identificado el amor a uno mismo y a la búsqueda de la propia felicidad como egoísmo. Sugiere que este problema tiene sus raíces en la consideración de que el amor a uno mismo y el amor a los demás es alternativo, es decir, o se ama a los otros, o se ama a uno mismo. En apoyo a su postura cita a Calvino, Lutero y al mismo Kant que condena el amor a uno mismo y la propia búsqueda de la felicidad, aún otros autores que usan razones diferentes como Nietzsche que condenan el amor a los demás como signo de debilidad y del poco amor que se tiene a uno mismo, son utilizados por Fromm en su revisión.

Es precisamente de la revelación de Nietzsche, que Fromm considera que se encuentra la idea del amor que daría fin a la dicotomía amor a uno mismo-amor al prójimo. El amor debe ser un fenómeno de abundancia pues se basa en la fuerza que el individuo puede dar y en este sentido amar a otra persona es solamente una virtud si emana de la fuerza interna. Así, el amor no resulta del auto desprecio, sino de la riqueza propia, o, en palabras de Aristóteles, de la virtud, es decir de la realización de una potencia plenamente humana. El hecho de que se haya caído en el error de considerar al amor como resultado del auto desprecio viene de haber identificado el egoísmo con el amor hacia sí mismo cuando precisamente el egoísmo resulta de un muy poco aprecio por uno mismo.

Hay que precisar dos puntos de la teoría de Fromm. El primero es que el amor a uno mismo no es egoísmo sino lo contrario, es la base para el amor a los demás: "Si es una virtud amar a mi prójimo como ser humano, entonces debe ser una virtud amarme a mí

³¹⁸ Cfr. Werner Jaeger. *Op. Cit.*, pp. 281-282.

mismo, puesto que yo también soy ser humano”³¹⁹. Es así como para Fromm queda claro que el amor por otros y el amor por uno no es una alternativa pues “la idea expresada en la Biblia, ama a tu prójimo como a ti mismo, implica que el respeto por la propia integridad y singularidad, el amor y la comprensión de uno mismo no pueden ser separados del respeto, el amor y la comprensión de otro individuo”³²⁰. El segundo punto de Fromm es señalar que el egoísmo no es amor a uno mismo, sino al contrario, es resultado del poco amor hacia uno mismo.

El concepto frommiano de amor a uno mismo se comprende de su visión antropológica. El fin del hombre es realizar todas sus potencialidades específicamente humanas que le llevan a su plenitud y su felicidad. Así, el hombre que se preocupa por sí mismo, ha de atender al desarrollo de estas potencias y esto, es el amor a uno mismo. Es por ello que Fromm define la conciencia humanista como “la voz de nuestro amoroso cuidado por nosotros mismos”³²¹. De esta manera, el hombre que está consciente de su necesidad de crecer, de desplegarse, se preocupará por conseguir aquellos bienes que le permitan ser más hombre, que le realizan más, y esto es precisamente la virtud, por medio de la virtud el hombre ejerce su humanidad, realiza sus potencias.

Es claro en el planteamiento porqué el hombre que se preocupa por sí mismo necesita darse a los demás, porque sin los otros no puede ejercer la virtud, no puede desplegar ni su capacidad de amar, de comprender, de ser justo, no puede ser plenamente humano. Además, sólo el hombre que se ha preocupado por crecer, tiene en sí la riqueza que le permite darse. El amor no viene de una necesidad, sino de una abundancia, de otra manera se vuelve masoquismo, dependencia o sadismo, porque sólo es la expresión de una necesidad irracional, de una pasión enfermiza. En cambio, el amor genuino se localiza en el

³¹⁹ Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 133.

³²⁰ *Ibid.*, p. 142.

³²¹ *Ibid.*, p. 174.

reino de la abundancia, el hombre que está feliz consigo mismo puede dar. La armonía interior es condición necesaria para la armonía con los demás, el sentirse a gusto con uno mismo es la condición necesaria para relacionarse con los otros. Es la condición para que se de el amor, el pensamiento y el trabajo productivo, entendiendo por productivo todo aquello que es creativo hacia la búsqueda de valores humanos.³²²

Erich Fromm piensa que el hecho de que el hombre caiga en el egoísmo al buscar el interés propio, se debe a un mal entendimiento de lo que le conviene, de lo que es el yo, pues en la sociedad actual se cree que "yo soy" es sinónimo de "yo tengo", y bajo la creciente influencia de la mentalidad mercantilista, en que cada hombre se siente como mercancía en competencia y a merced de la oferta y la demanda, se transforma en "yo soy lo que tu deseas" puesto que "el hombre, viviendo en medio de una economía mercantil, se siente como una mercancía... está interesado en su éxito en el mercado, pero él es el gerente, el empleado, el vendedor y la mercancía"³²³.

Estas mismas concepciones se hallan en el pensamiento de Aristóteles. Para él, la base de una buena relación con los demás es también una buena relación consigo mismo. Aristóteles distingue dos sentidos en que habla del hombre egoísta. El primero es un sentido plausible que correspondería al genuino amor de sí mismo frommiano. El segundo es el sentido reprochable equivalente al frommiano egoísmo.

Como para Aristóteles el ser de cada hombre consiste en la razón o en ella principalmente, el hombre egoísta en el primer sentido, es el hombre que "busca para sí las cosas superiores, es decir, las cosas más nobles y bellas como, practicar la justicia, la templanza u otros actos virtuosos cualquiera"³²⁴. De esta manera, si todos rivalizan por lo bueno y lo bello, habría todo lo necesario para el bien común. He aquí que tanto para

³²² Cfr. *Ibid.*, p. 125.

³²³ *Ibid.*, p. 150.

³²⁴ Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Libro IX, Capítulo VIII*. En *Op. Cit.*, p. 1292.

Aristóteles como para Fromm, las cosas más buenas y bellas son aquellas que llevan al hombre a ser más humano.

Por otro lado, para Aristóteles, el egoísmo en sentido reprochable sería aquel que busca para sí todas las cosas mezquinas, bienes inferiores que son altamente disputados entre los hombres; riquezas, placeres, cargos nobles, etc. Así, tanto para Aristóteles como para Fromm, esta tendencia se debe a la ignorancia, impulsadas en ocasiones dentro de nuestra sociedad por ideologías manipuladoras, en donde “buscan las gentes su propio bien, pensando que es esto lo que debe hacerse. Y de esta opinión ha procedido que se tenga por prudentes a quienes sólo persiguen su propio interés. Quizá empero no sea posible asegurar uno su propio bien sin interesarse en el bien de la familia y en el bien de la ciudad”³²⁵.

Podríamos decir que tanto Aristóteles como Fromm consideran otro punto importante en la necesidad del amor propio para lograr la amistad con los demás. Ambos consideran que el hombre que se ama, es el hombre virtuoso que sabe estar a solas consigo mismo. Esta idea la precisa Aristóteles cuando afirma que sólo el hombre justo puede vivir en paz consigo mismo, ya que “quiere pasar la vida consigo y lo hace con placer, porque le son deleitosos los recuerdos de sus actos pasados, y buenas las esperanzas de los futuros, y por tanto agradables”³²⁶. De manera similar, Aristóteles y Fromm coinciden en que esta capacidad de prestar atención a sí mismo es requisito previo para tener la capacidad de prestar atención a los demás³²⁷.

Aristóteles habla de la relación de los hombres consigo mismos cuando son justos o malos. El hombre justo vive en paz consigo mismo, está en concordia, “vive de acuerdo consigo mismo y desea siempre las mismas cosas...desea lo que es bueno”³²⁸. Para

³²⁵ *Ibid.*, Libro VI, Capítulo VIII. En *Op. Cit.*, p. 1247.

³²⁶ *Ibid.*, Libro IX, Capítulo IV. En *Op. Cit.*, p. 1288.

³²⁷ Cfr. Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis*. *Op. Cit.*, p. 125.

³²⁸ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Libro IX, Capítulo IV. En *Op. Cit.*, p. 1287.

Aristóteles el alma de estos hombres está en concordia porque saben lograr hacer lo que realmente quieren sin que les gane la incontinencia, ni la pereza y por tanto, no tienen nada de que arrepentirse: aman su vida y desean conservarla.

En contraposición, los hombres malos, perversos, no pueden pasar los días consigo mismos, porque cuando están solos se acuerdan de todas sus maldades y el tiempo se les hace intolerable. No pueden sentir amistad ni consigo mismo ni con otros “porque no pueden experimentar ningún sentimiento de amor por sí mismos”³²⁹. Y por eso, Aristóteles afirma que “su alma está desgarrada por la discordia, una parte a causa de su maldad, sufre al verse privada de ciertas cosas, mientras la otra se regocija, y así, tirando la una para aquí, la otra para allá, es como si la hicieran pedazos”³³⁰.

Aristóteles señala que en los hombres moralmente inferiores, su razón les hace querer unas cosas, pero siempre terminan por obedecer sus deseos irracionales o bien, aunque eligen buenas acciones, nunca las llevan a cabo por cobardía o pereza. Y así, los hombres que ya han cometido muchas acciones vergonzosas, llegan a odiarse por su maldad y terminan por suprimirse.

4.2.- Fromm, continuador de Aristóteles

Aunque las concepciones de Erich Fromm se pueden entender bajo las bases aristotélicas, Aristóteles no llegó a las mismas conclusiones porque su pensamiento ético está influido por las costumbres de su tiempo, en donde la polis, es el ámbito decisivo para la realización de la vida feliz: “Sé es feliz y virtuoso desde la referencia a la polis y para la polis, pues el hombre es, por naturaleza, animal político, es el éthos de la polis el que marca el espacio de lo que debe hacerse, las virtudes que deben practicarse”³³¹. Esto, lejos de ser

³²⁹ *Ibid.*, Libro IX, Capítulo IV. En *Op. Cit.*, p. 1288.

³³⁰ *Ídem.*

³³¹ Xavier Etxebarria. *Op. Cit.*, p. 31.

una perogrullada, resalta a Fromm como continuador que actualiza en su tiempo al pensamiento aristotélico.

Así, en Aristóteles, la necesidad sexual, por ejemplo, no es una necesidad propiamente humana, sino una necesidad que corresponde a la parte vegetativa del hombre, es decir, a las necesidades fisiológicas que comparte con otros animales, como con el comer, el beber, el dormir, en todas éstas, lo que ha de buscarse es el término medio para no caer en el exceso y constituirse en vicio, o en su defecto caer en una tención penosa. Es por ello que en cuanto al placer sexual, es de suma importancia la continencia y la templanza, puesto que “nuestra voluntad, ante las múltiples presiones externas e internas, tiene necesidad de ser guiada: la higiene y la medicina nos guían en lo que concierne a nuestra existencia física; la moral natural en lo que concierne a nuestra conducta individual”³³².

Recordando la clasificación aristotélica del placer, se distinguen tres tipos: 1.- los que corresponden a un proceso hacia el estado natural del hombre, o sea provenientes de una necesidad fisiológica satisfecha; 2.- los que son antinaturales o bestiales; 3.- los que corresponden al acto de ejercer una facultad. Considerando esto, el placer sexual quedaría clasificado en el primer tipo (o en el segundo si se mezcla con una perversión), señal de esto es su expresión del sexo como una cosa necesaria al cuerpo: “necesarias son las que se refieren al cuerpo, y entendiendo por tales las que atañen a la alimentación y a la necesidad sexual, es decir, las cosas del cuerpo que hemos definido como la esfera propia del desenfreno y la templanza”³³³.

Sin embargo, lo que Aristóteles no consideró, es que la necesidad sexual pueda trascender más allá del puro instinto del hombre hacia la reproducción, que puede constituirse en una necesidad propiamente humana de expresar su afectividad, su amor, por

³³² *Ibid.*, p. 74.

³³³ Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Libro VII, Capítulo IV*. En *Op. Cit.*, p. 1257.

medio del contacto sexual. De esta manera, el valor moral de la sexualidad no estará determinada únicamente por la materialidad del acto sexual, sino por la calidad, porque lo que se busca no sólo es el término medio necesario para satisfacer una necesidad fisiológica, sino la expresión de un sentimiento de genuino amor a una persona. El error entonces sería separar la necesidad de expresar amor, de la necesidad sexual, y buscar satisfacer sólo lo segundo, y como la necesidad de expresar el amor sexualmente es una necesidad propiamente humana, genuina, la insatisfacción de ella implica la frustración de una potencia humana, lo cual puede explicar la insatisfacción que muchos hombres y mujeres experimentan en el contacto sexual y que les lleva a una necesidad irracional de experimentar el acto compulsivamente para llenar ese vacío. El placer sexual, en Erich Fromm, queda clasificado dentro del tercer tipo aristotélico, en los placeres que corresponden al acto de ejercer una facultad, y, por lo mismo, no implica solamente un placer corporal, sino que ha de buscar un estado de felicidad.

En cuanto al amor en la pareja, poco es lo que Aristóteles precisa sobre el amor en esta relación. Trata este tema relacionado con el tema de la amistad, señalando al matrimonio como una amistad de superioridad: “Mas otra forma de amistad hay, a saber, la fundada en la superioridad, como la del padre con el hijo, y en general, la del de mayor edad con el más joven, la del marido con la mujer y la de cualquier gobernante con el gobernado”³³⁴.

Según Aristóteles, la amistad en la pareja es una amistad basada en la superioridad debido a que el varón es superior a la mujer, y para restituir esta desigualdad de manera que sea justo para el marido, la mujer debe dar más amor que el que recibe de su marido, pues “en todas las amistades que lo son por superioridad, debe de haber una afección

³³⁴ *Ibid.*, Libro VIII, Capítulo VII. En *Op. Cit.*, p. 1275.

proporcional, es decir, que el mejor de los dos, o el más útil, debe ser amado en mayor grado de lo que él ama”³³⁵.

En contraste, para Fromm el amor es un placer en el que se despliega el potencial humano y lleva al hombre a su plenitud, por lo que quien en verdad ha crecido más en una relación de superioridad no tiene porqué esperar a que se le ame más como afirma Aristóteles, sino al contrario, se complace en poder expresar más su amor. Incluso para nuestros ojos del siglo XXI, pareciera que la relación de pareja que describe Aristóteles es más bien lo que Fromm llamaría simbiosis, es decir, la relación de dependencia en que el individuo ama no por el placer de amar, sino por el sentimiento de que necesita dar todo para merecer el amor de ese ser superior en quién deposita toda su necesidad de afecto.

A la hora de describir la naturaleza humana, lo que se ofrecen son propuestas mediadas culturalmente, es decir, el modo como definimos la naturaleza humana depende de la cultura de la que podemos deducir deberes y derechos también universales. Es así como, por las diferencias culturales y cronológicas, el lugar que ocupa el amor de la pareja en Erich Fromm es muy diferente que en Aristóteles. Precisamente la contemplación aristotélica como la culminación de la vida y de la felicidad se contrapone a la posición del amor frommiano que cubre esta necesidad. Es importante recalcar que para Aristóteles en este tipo de amistad, la virtud puede existir, pero ya no es un factor absolutamente necesario para constituir el matrimonio aunque bien sería lo ideal. Así, dice que el matrimonio se basa en la virtud cuando ambos cónyuges son virtuosos de manera que cada uno aporta a la relación sus virtudes específicas, la mujer sus virtudes femeninas y el hombre sus virtudes propiamente masculinas: “Y aún podrá estar fundada en la virtud si los

³³⁵ *Ídem.*

cónyuges son justos, porque cada sexo tiene su virtud particular, y de este contraste reciben ambos placer³³⁶.

Partiendo de esta última cuestión de la amistad entre el hombre y la mujer, se aprecia que, aunque Aristóteles no habla ampliamente de este aspecto en la vida humana, Erich Fromm partiendo de una antropología que tiene evidentes bases aristotélicas, ha erigido el amor como la expresión más rica del potencial humano y ha concebido que el amor en la pareja sólo es genuino cuando el hombre lleva en sí ese amor como actitud de vida, es decir, si es virtuoso, afirmación plenamente aristotélica.

5.- La formación y el bien común

Hay que considerar que “en la ética está también el momento educativo en el que se interioriza, se hace carácter, la orientación al bien. Este momento educativo incluye la relación maestro-discípulo y la dinámica de imitación de personas ejemplares³³⁷. Las bases aristotélicas de Fromm en la postulación de una ética teleológica, abarcan también aspectos como el de la educación aunque se va apartando para llegar a conclusiones diferentes. En primer lugar tanto para Aristóteles como para Fromm el fin de la enseñanza es similar, esto es, posibilitar que el hombre llegue a ser plenamente hombre mediante el ejercicio de sus potencialidades propiamente humanas, o, en otras palabras, que conquiste la virtud.

Para Aristóteles el hombre no posee la virtud por naturaleza, sino sólo la capacidad de tenerla. Las virtudes se adquieren ejercitándolas puesto que “nos hacemos justos practicando actos de justicia y temperantes haciendo actos de templanza³³⁸. Por esto es que no basta conocer las virtudes en teoría para ser virtuosos, sino que hay que ejercitarnos, pero además la virtud no consiste sólo en hacer actos que nos perfeccionen, sino en

³³⁶ *Ibid.*, Libro VIII, Capítulo XII. En *Op. Cit.*, p. 1281.

³³⁷ Xavier Etxebarria. *Op. Cit.*, p. 27.

³³⁸ Aristóteles. *Ética Nicomaquea Libro II, Capítulo I*. En *Op. Cit.*, p. 1188.

complacernos en ello. Ahora bien, dado que las leyes morales naturales remiten a la esencia de las cosas, “son leyes cognoscibles por la razón, siempre y en todas partes: todos deben conocerlas y acatarlas”³³⁹. Al respecto, Aristóteles considera que el hombre no goza naturalmente de los actos virtuosos, sino que sucede muchas veces al contrario “puesto que el hombre comete actos ruines por obtener placer y se aparta de las bellas acciones por evitar penas”³⁴⁰. Es por eso que para conseguir la virtud es necesaria la educación, que ha de consistir en enseñar a gozar aquellos actos que nos perfeccionan y a entristecernos con aquellos que impiden nuestra perfección.

Con respecto a la forma en que el hombre aprende a gozar con aquello que lo perfecciona y a apenarse con lo que le aleja de la virtud, Aristóteles habla de la fuerza de la persuasión del discurso racional, aunque piensa que este saber sólo logra mover las almas de los jóvenes que ya tienen una disposición natural ya que “no parecen las teorías tener otro poder que el de inclinar y excitar a los jóvenes dotados de un alma libre, contribuyendo a que la virtud tome entera posición de un carácter bien nacido”³⁴¹. Sin embargo, Aristóteles también afirma que la realidad demuestra que la mayor parte de los hombres no tienen esta disposición natural “pues los hombres en su mayoría no han nacido para obedecer al honor, sino al temor, ni está en su condición apartarse del mal por ser deshonoroso, sino por el castigo”³⁴².

Pues bien, ¿que provoca que unos pocos estén dispuestos mientras que la mayoría sólo se inclina a buscar el placer? Aristóteles solamente señala como causa la voluntad divina: “En lo que hace al bien natural, es claro que no es algo que dependa de nosotros, sino que por alguna causa divina se encuentra en lo que podemos verdaderamente llamar

³³⁹ Xavier Etxebarria. *Op. Cit.*, p. 76.

³⁴⁰ Aristóteles. *Ética Nicomaquea Libro II, Capítulo I*. En *Op. Cit.*, p. 1188.

³⁴¹ *Ibid.*, *Libro X, Capítulo IX*. En *Op. Cit.*, p. 1309.

³⁴² *Ídem*.

favorecidos”³⁴³. Así que lo que hay que hacer es investigar como debe ser la educación para la mayor parte de los hombres que tienden naturalmente a guiarse por la pasión, en lo que Aristóteles advierte que en estos casos no es posible convencer mediante el discurso pues “el que vive según sus pasiones no prestará oídos a los argumentos que traten de apartarlo de ellas ni los comprenderá siquiera, y ¿cómo será posible hacer mudar de opinión a quien está así dispuesto?”³⁴⁴.

Aparece entonces en Aristóteles el castigo ya que “en general no parece que la pasión pueda ceder a la razón sino a la fuerza”, ya que “los hombres por lo común obedecen más a la coacción que a la razón, y al castigo más que al honor”³⁴⁵. Aristóteles propone la aplicación de sanciones tanto en la escuela como en la ciudad tomando en cuenta que “las penas que se apliquen deben ser las que más se opongan a los placeres favoritos”³⁴⁶. De modo que en general, el hombre no se inclina naturalmente a la virtud y por ello, además del discurso teórico, hay que hacer uso del castigo para que aprenda a dolerse con lo que le aleja de la virtud.

Contrastando ahora el pensamiento de Erich Fromm para el que la tendencia natural del hombre es hacia la virtud, si de hecho esto no sucede, es porque el hombre no nace en las circunstancias que favorezcan el desarrollo de este impulso natural, de manera que si existen individuos en que se descubre claramente esta inclinación a la bondad, es porque no se han visto obstaculizados por su ambiente familiar, social, por la educación de sus padres, etc., de modo que pueden responder a esta tendencia natural, como los que Aristóteles señala favorecidos por la suerte.

³⁴³ *Ídem.*

³⁴⁴ *Ídem.*

³⁴⁵ *Ídem.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 1310.

La tendencia natural hacia la virtud, el amor a la vida, la bondad, la creatividad, el uso de la razón, está motivado por el deseo más esencial de todo hombre, el deseo de la felicidad, ya que el amar, el dar, el comprender al mundo y a su propia existencia lleva, según Fromm necesariamente a la felicidad. Esto hace necesario formar y orientar al niño en reconocer sus sentimientos de satisfacción y felicidad cuando lleva a cabo actos virtuosos. Fromm no se refiere a que se le de una recompensa cuando actúa en forma positiva, sino que se le enseñe a distinguir ese sentimiento que ya está naturalmente en él. Es por eso que para Fromm la enseñanza es un acto de fe, porque los padres, o los educadores, deben confiar en las potencialidades y sentimientos del niño que le llevan a su desarrollo. Sin esta fe, la educación cae en manipulación que sólo confía en que el niño será como corresponde si los adultos le inculcan lo que es deseable y suprimen lo que parece indeseable. Es decir, en el marco de educación comunitario anida un problema: “ese marco que cobija nuestro crecimiento y nuestro vivir bien, puede resultar un mecanismo opresor cuando nos proponemos ideales discordantes con él”³⁴⁷.

Erich Fromm se opone a la idea de que el castigo y la recompensa sean necesarios para el desarrollo de lo bueno en el hombre. Piensa que el hombre tiene en sí los incentivos para el desarrollo de sus poderes, la tendencia a la virtud está en su naturaleza ya que la potencia tiende necesariamente al acto; el poder para actuar crea una necesidad para usar este poder y el no usarlo origina trastornos e infelicidad. Las neurosis son un ejemplo de estos trastornos provocados por un poder no ejercido debidamente, ya el poder de amar, ya el de creatividad, ya la potencia sexual. Erich Fromm piensa que una prueba de la tendencia natural del hombre a su desarrollo lo da precisamente, el psicoanálisis cuyo papel ayuda a

³⁴⁷ Xabier Etxeberria. *Op. Cit.*, p. 59.

despejar el camino para que las fuerzas propulsoras de la salud y la felicidad operen y se hagan efectivas.

De manera que Fromm considera que la disciplina ética que se basa en el temor al castigo, niega o reprime la capacidad del hombre para distinguir lo que es bueno o malo y para saber elegir el bien. Así se fomenta una actitud de dependencia del sujeto que le hace acrítico y le conduce a someterse a cualquier autoridad externa, sea el estado, los padres, etc. Por su parte, el camino del hombre hacia la virtud implica todo un proceso de madurez que se puede comprender desde el esquema frommiano que se ha planteado a partir de su concepción antropológica y que tiene bases aristotélicas.

El primer tipo de necesidades es el que corresponde al placer, llamado por Fromm de satisfacción, este tipo de necesidades no sólo es el primero que relaciona a Fromm con Aristóteles, también es el primero que se manifiesta cronológicamente en el hombre. Desde el momento de nacer el hombre tiene la necesidad de nutrirse, de descansar, de dormir, para Fromm el placer de satisfacción no sólo cubre las necesidades fisiológicas sino que incluso en los primeros años de vida el niño experimenta una necesidad natural de sentirse deseado y amado.

Es así como el amor en una primera instancia no se experimenta como una riqueza, sino como una necesidad de ser amado, y el hecho de que se cubra favorablemente esta necesidad, particularmente por el amor incondicional de la madre, constituirá la base para que el niño despliegue su capacidad de amor. En cambio, si esta necesidad natural que se presenta en los primeros años de vida no ha sido satisfecha favorablemente, se crea entonces una sensación de insatisfacción, de ansiedad que lleva al individuo a buscar a ser amado más que a amar, cayendo así en relaciones de dominio, de dependencia, impulsado por una necesidad que califica Fromm de irracional. De esta manera, el proceso de madurez

o de irracionalidad depende de la forma en que se satisfacen las necesidades primarias del hombre.

Lo que sucede con el amor sucede con otras potencialidades, que corren el riesgo de convertirse en necesidades irracionales cuando no se cuida su desarrollo o se reprimen. Como ningún ser humano nace bajo las condiciones ideales familiares, sociales, educativas, que favorezcan el desarrollo integral de todas sus potencialidades, entonces en todo ser humano se descubre la presencia de ciertas tendencias negativas o destructivas, y entonces el problema de la educación consiste en que hacer con respecto a estas inclinaciones que obstaculizan el desarrollo del hombre hacia su plenitud. Fromm, sugiere tres formas de actuar para combatir esos impulsos:

En primer lugar, suprimiendo la exteriorización del impulso, como por ejemplo utilizando el castigo con conductas no deseadas. Esta forma sólo suprime la exteriorización, pero el impulso interno sigue existiendo, el carácter no cambia y se requiere un gran esfuerzo y energía para controlar o constreñir los impulsos destructivos, las decisiones son el resultado de esa lucha interior contra fuerzas opositoras.

En segundo lugar, impidiendo que los impulsos lleguen a ser conscientes y así no tener una tentación consciente. Esta supresión Freud la identificó como represión y, para Fromm, significa “que el impulso –no obstante existir- no se le permite entrar al terreno de la conciencia o bien es prontamente eliminado de la misma”³⁴⁸. Así, por ejemplo, en una persona sádica no habría conciencia de su deseo destructor o dominador y no habría en ella lucha interior ni tentación. Sin embargo, reprimir un impulso significa sacarlo de la conciencia, pero no por ello deja de existir, sino que continúa obrando y ejerciendo una profunda influencia sobre la persona aunque ésta no sea consciente de él.

³⁴⁸ Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 243.

La tercera forma de luchar contra los impulsos es alimentando las fuerzas propulsoras de la vida que por sí mismas ahogan los impulsos destructores, pues como Fromm señala, “el desarrollo del impulso a la vida es inversamente proporcional al desarrollo del impulso destructor y viceversa”³⁴⁹.

Si el impulso destructor surge por la incapacidad de satisfacer las necesidades humanas que le llevan a su realización, entonces se entiende que al intentar nuevamente satisfacer estas necesidades y desarrollar el impulso a la vida, entonces se van reduciendo los impulsos negativos. Como “en esta lucha no solamente forman parte su voluntad o su razón, sino aquellas fuerzas emocionales dentro de ella que son desafiadas por su impulso destructor”³⁵⁰, entonces en una persona sádica la lucha contra el sadismo desarrollará una bondad auténtica que llegará a formar parte de su carácter y así ya no será su propio guardián ni empleará constantemente su fuerza de voluntad para controlarse.

Para Erich Fromm, lo que más motiva al hombre para llevar una vida virtuosa es la experiencia de gozo y felicidad que experimenta cuando puede hacer uso de sus poderes, más que todas las amenazas de castigo y prédicas sobre la virtud. El deseo de ejercitar sus potencialidades es congénito al hombre y “su esfuerzo consiste sobre todo, en eliminar los obstáculos que dentro de sí y en su derredor, le impiden seguir su inclinación... de forma tal que la experiencia de la alegría y de la felicidad no es únicamente, como hemos demostrado, el resultado de una vida productiva, sino también su estímulo”³⁵¹.

Tanto Aristóteles como Fromm consideran que el fin de la educación es el desarrollo del potencial humano hacia la plenitud del hombre, pero mientras Aristóteles considera que generalmente es necesaria el uso de la coacción para alejar a los hombres de su inclinación por el placer y el vicio, Fromm considera que el castigo sólo hace hombres críticos

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 245.

³⁵⁰ *Ídem.*

³⁵¹ *Ibid.*, p. 248.

temerosos de la autoridad. La coincidencia sobre que la educación debe ser ante todo la satisfacción y el desarrollo de las potencialidades propiamente humanas lleva a Fromm a precisar algunos aspectos que la educación debe cubrir para ayudar al hombre a llegar a su plenitud:

1.- familiarización del niño con el sentimiento de gozo que acompaña la realización de sus capacidades propiamente humanas. Así, lo esencial no es castigar al exceso sino familiarizar a la persona con la felicidad del acto cuando es una genuina expresión de su persona.

2.- autoconocimiento de lo que es él, de sus potencias y tendencias profundas que buscan su desarrollo, su felicidad. Asimismo de las insatisfacciones que le indiquen que hay algo en él que esta quedando frustrado. Esto implica el ejercicio de la razón para cuestionarse por el sentido de la vida.

3.- comprender que el ejercicio de sus poderes es la única forma en que podrá resolver el conflicto de su existencia y de esa manera acercarle a su felicidad.

En recapitulación, para Fromm, el fin de la educación ética no consiste en la represión de la maldad del hombre sino en el desarrollo de las potencialidades primarias congénitas del hombre. El papel de la sociedad y de quienes tienen a cargo esta educación es vigilar que se den las condiciones óptimas para el desarrollo natural de las potencias humanas: “la vigilancia es el precio de la virtud, pero no la vigilancia del guarda que debe disparar sobre el prisionero malvado, al contrario, la vigilancia del ser racional que debe reconocer y crear las condiciones de su productividad o ejercicio de los propios poderes, y eliminar aquellos factores que la obstruyen y originan así su maldad, la cual una vez

surgida, solamente por medio de fuerzas externas o internas puede impedirse que se manifieste”³⁵².

La relación entre la virtud, la felicidad y el bien común entre Aristóteles y Fromm es la coincidencia en que, al buscar el hombre su plena realización, consigue con ello no solamente su propia felicidad, sino la felicidad de la comunidad. Así, la felicidad “no remite sólo a la perspectiva personal, se realiza en la relación con los otros y, la amistad muestra que la felicidad es felicidad compartida”³⁵³. Por lo que, si el fin del hombre es el desarrollo de las propias potencialidades y con ello la felicidad, entonces el fin de la sociedad es procurar las condiciones para que cada hombre pueda alcanzar este fin ya que “la mejor constitución será necesariamente aquella cuyo ordenamiento permita a cualquier individuo el hallarse mejor y llevar la vida más feliz”³⁵⁴.

6.- Algunas conclusiones en torno a la felicidad

Al comparar los conceptos de felicidad de Aristóteles y Fromm, se han señalado algunos puntos en que Fromm toma como punto de partida en su análisis a la fundamentación aristotélica, de igual manera se mencionaron algunas divergencias entre estos autores. Ambos mostraron una orientación hacia “la ética como horizonte de plenitud: aspiración a la felicidad, las virtudes, los valores, el marco relacional y comunitario”³⁵⁵. Erich Fromm concibe al hombre como un ser dotado de ciertas potencialidades, mientras que para Aristóteles son facultades, y en ambos se tiende en ellas a su actualización. El ejercicio de estos poderes constituye la virtud humana y la felicidad. La concepción antropológica los lleva a conclusiones semejantes con respecto a la vida humana, la virtud, el placer, el amor, la educación y el bien común.

³⁵² *Ibid.*, p. 247.

³⁵³ Xavier Etxeberria. *Op. Cit.*, p. 40.

³⁵⁴ Aristóteles. *Política. Libro VII, Capítulo II*. En *Obras Completas de Aristóteles*. Editorial Aguilar. Madrid 1969. p. 1540.

³⁵⁵ Xavier Etxeberria. *Op. Cit.*, p. 26.

Por otro lado, el mayor distanciamiento entre los pensamientos de estos autores es la determinación de la característica que cada uno considera específica del ser humano: para Aristóteles esta facultad es la razón, con la que se alcanza la sabiduría, mientras que Fromm le añade a esta facultad un énfasis en el amor como la fuerza que orienta el desarrollo del hombre hacia su plenitud y su felicidad. Sin embargo, aún aquí hay una coincidencia en ambos autores, y es que llevar a lo máximo esta potencia tiene la misma función en la vida del hombre, dirigirla hacia el desarrollo íntegro de todas sus potencialidades, hacia la virtud.

La diferencia esencial entre el amor frommiano y la razón aristotélica influye en sus concepciones sobre el placer, la virtud, la felicidad y otros aspectos de la vida humana. En primer lugar, para Aristóteles, sólo la razón y la contemplación de la verdad puede dirigir, por medio de la prudencia, la vida del hombre hacia su plenitud, donde la felicidad suprema sería la actividad contemplativa. Aunque Xabier Etxeberria señala que hay algunos autores que se contraponen a esta orientación “pues tal elección ignora algo fundamental para el pensador: el carácter social y político de la naturaleza humana, que debe condicionar su modo de felicidad”³⁵⁶. Pues bien, para ser virtuosos, la razón tiene que luchar contra las pasiones hasta que por medio del hábito el hombre logra conquistar la virtud, con lo que ya no hay necesidad de la continencia pues el hombre se complace en la virtud. Fromm en cambio, no habla de la prudencia como la virtud que conecta razón y vida práctica, sino de la conciencia, que conecta los impulsos y anhelos más profundos del hombre y los lleva a su conocimiento de sí para influir en su vida práctica. La lucha no es entre la razón y los apetitos, sino entre las fuerzas que impulsan al hombre hacia su plenitud y aquellas otras

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 30.

que bloquean su desarrollo y que surgieron como un impulso secundario por circunstancias que no favorecieron el desarrollo del impulso primario.

De esta distinción sobre el modo de conquistar la virtud, surge otra importante diferencia entre ambas concepciones alrededor de la educación pues, para Aristóteles que concibe que la razón debe ordenar sobre los apetitos que la contrarían, la educación ha de estar basada en la represión de tales impulsos, usándose el castigo y la privación de los placeres. Para Fromm, esto equivaldría a reprimir la exteriorización del impulso negativo pero no a desaparecerlo, por lo que el hombre seguiría en una lucha continua, con gran gasto de energía, que se manifestaría en cansancio, angustia y neurosis. Así, la forma de luchar contra un impulso negativo es investigando donde están sus raíces y solucionar este problema que se encuentra generalmente en un daño serio en la propia estima, es decir, en la satisfacción de la necesidad fundamental del hombre que es la necesidad de amor. Las personas que se tienen poco amor a sí mismas difícilmente pueden establecer buenas relaciones con los demás. La educación tiene como una de sus funciones ayudar a que el discípulo descubra su propio valor, se acepte y se desarrolle. Entonces, en los impulsos sádicos, agresivos y obsesiones sexuales, se encontrará principalmente como causa un vacío, una inseguridad propia que intenta restablecerse con el sentimiento de dominio sobre otro al poder dominarlo o intimidarlo. Es por esto que en la reflexión sobre sí mismo, el poder conocer los motivos de esta inclinación, es la base para superarla.

Con respecto al placer, la felicidad y el bien común, Aristóteles y Fromm parten de la distinción de los tipos de placeres: En primer lugar, aquellos que corresponden a la satisfacción de una necesidad; en segundo término los que corresponden a la satisfacción de una necesidad irracional (placeres antinaturales); por último la felicidad o placeres supremos que corresponden al ejercicio de una potencialidad, o de una facultad humana.

Este paralelismo en la concepción del placer entre estos autores se debe a que ambos lo entienden desde una concepción teleológica del hombre, noción en que las potencias propiamente humanas tienden a su actualización. La diferencia es que para Aristóteles, la máxima felicidad, el bien supremo, es la contemplación de la verdad a través del ejercicio de la razón, mientras que para Fromm es el amor, donde la posición frommiana se asemeja más a la posición cristiana que compara al hombre que no ama con una higuera sin frutos, una vida sin sentido. En este orden de ideas, para Aristóteles un hombre sin razón es lo mismo que una bestia, en Fromm, nada es el hombre si no puede amar a pesar de todas sus riquezas, su gloria o sus habilidades. Para Aristóteles el fin de la vida humana, la felicidad, consiste en el ejercicio de la razón, mientras que para Fromm es el ejercicio de la capacidad de amar.

La felicidad entendida como el estado que alcanza una persona cuando logra desarrollar y ejercer sus potencialidades propiamente humanas es, en última instancia igual para Aristóteles y para Fromm. Adicionalmente, ambos coinciden en que si cada hombre se preocupara por conseguir su propia plenitud humana se lograría al mismo tiempo el bien común y la felicidad de la comunidad, pues todos se preocuparían por ejercer la justicia, la benevolencia, el respeto, en otras palabras, el amor a los demás. Aristóteles, como se señaló, expresa y elucida con su propuesta de virtudes la ética de la convivencia de una sociedad determinada, en donde se da a la política la función de fomentar el bien de los ciudadanos; el modo normativo de la virtud, frente al de la ley moral, es específico: la virtud funciona como norma, como ejemplo. En ambos autores, la paz con uno mismo, la propia realización, es la base para el amor a los demás y para la felicidad.

En conclusión, la principal diferencia entre Erich Fromm y Aristóteles radica en la importancia que uno da al amor y el otro a la razón. En general, Fromm afirma que ambas

potencias tienen la misma importancia en la comprensión del mundo y el desarrollo del hombre hacia su plenitud. Para Aristóteles, en cambio, es la razón la potencia esencial del hombre y si bien dedica dos de sus libros de su *Ética* a la amistad, no le da al amor el valor que tiene como impulso propiamente humano. Con respecto a esto último, aunque Nicol señala como se separa en esta concepción teoría y vida práctica: "Aristóteles sigue pues la tradición helénica del logos, pero en el plano de la ciencia y no en el de la vida, pues ciencia y vida han quedado para él divorciadas"³⁵⁷. En realidad no resaltamos tal separación en Aristóteles entre teoría y vida práctica, al contrario, se señalaron muchas citas en este capítulo que apuntarían a lo opuesto. Lo que sí, el valor que Aristóteles le da a las pasiones y los afectos cambia con el tiempo, desde su juventud hasta su madurez, pues mientras en la *Ética Eudemiana* la contemplación tiene claramente elementos afectivos que mueven el corazón del hombre, en la *Ética Nicomaquea* la contemplación parece ser meramente racional.

Aunque el investigar el porqué Aristóteles le va restando valor a lo "irracional" sería interesante, esto rebasa el propósito de este trabajo, pero lo que hay que señalar es que en Erich Fromm, el hombre no sólo tiene capacidad de conocer intelectualmente sus potencialidades, sino de sentir las como impulsos que tienden a desarrollarse y manifestarse, y por ello mismo, la felicidad se encuentra más en el amor a los demás que en la contemplación de la verdad. Esta visión es relevante pues con Aristóteles, el pensamiento moderno también ha dado a la razón un papel más relevante que el de las emociones, ordenadora y caracterizada como la facultad propia del hombre, ha dejado a otras potencialidades en un lugar secundario en la vida del hombre dificultando así la

³⁵⁷ Eduardo Nicol. *La idea del hombre*. México, D. F. Editorial Stylo, UNAM primera edición. 1946. p. 431.

consecución de la felicidad. La vinculación entre la antropología humana, la felicidad y la ética la precisa Fromm al precisar que:

Una de las características de la naturaleza humana es que el hombre encuentra su felicidad y la realización plena de sus facultades únicamente en relación y solidaridad con sus semejantes. El amor es su propio poder, por medio del cual se vincula a sí mismo con el mundo y lo convierte en realmente suyo.³⁵⁸

³⁵⁸ Erich Fromm. *Ética y psicoanálisis. Op. Cit.*, p. 26.

CAPÍTULO 4

La libertad, propiedad fundamental del ser humano

I.- Introducción

Hemos visto como el crecimiento del hombre, al resolver sus necesidades, no es un mero signo externo de la vida, sino la operación básica para que el ser humano resuelva productivamente sus contradicciones. La referencia del capítulo sobre la naturaleza humana en Erich Fromm nos señaló como el yo nace de la condición corporal, en este sentido, el ser humano participa de las características generales de la vida orgánica, pero se distingue de todos los otros seres vivos por su indeterminación específica. Entonces el hombre, biológicamente inadaptado, se vincula con el mundo a través de su cuerpo, y aquí, el mundo físico observable está regido por la causalidad y, en cierta medida, por la necesidad, de tal manera que, la situación del hombre está determinada por su entorno, lo cual parece en primera instancia irreconciliable con la libertad. Sin embargo, como veremos, el cuerpo humano es una manifestación del yo y de la libertad.

Este presupuesto es importante ya que, como se vio en el capítulo sobre la felicidad, el ser humano busca llegar a ser, para lo cual necesita tomar decisiones individuales para responder congruentemente a este llamado a crecer. La presencia del fin último o de la felicidad implica una respuesta a la realidad del hombre, una vinculación de éste con su mundo, de manera que lo que se haga repercute íntimamente en el ser o libertad del que lo hace. El ejercicio de la libertad de respuesta, como ya se ha sugerido previamente, nos hace buenos o malos, mejores o peores, felices o infelices, verdaderamente libres o no libres: “El hombre está por hacer, no está ni terminado ni determinado por las causas naturales ni por

sus fines a ser esto o lo otro, sino que lo que vaya a ser depende de su propia acción libre. Lo que seremos eterna y definitivamente depende de nuestra libre destinación³⁵⁹.

Así se plantea la situación de libertad y naturaleza, escenario que si bien contempla el carácter causal de los fenómenos, también incluye el carácter teleológico propio del ser humano. Esta doble signo de, por un lado encontrar un cierto determinismo en el actuar y por el otro, el de una originalidad en su funcionamiento, es propio de la condición del hombre, que sólo se plantea cuando se trata de “conciliar la necesidad natural con la existencia de una libertad específicamente humana”³⁶⁰, pues por su misma condición biológica, el hombre está inicialmente sometido a determinismos que constituyen el orden propio del mundo.

Por lo tanto, se podría entender que la idea de causalidad es inseparable del determinismo. Esto es apreciable si entendemos la forma en que el determinismo aparece en algunas ciencias como la termodinámica. Así, el determinismo es la teoría que supone una serie de causas que afectan a una clase bien determinada. Pero cuando se aplica el determinismo al hombre entramos al problema de la libertad, pues si consideramos que éste es una pieza más de una maquinaria, entonces ¿cómo podemos afirmar que el ser humano es un ser libre si sus acciones se deben a causas bien determinadas?

Kant plantea que este tipo de determinaciones se encuentran en el mundo de los fenómenos naturales, pero no en relación con el mundo humano: “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella misma para sí misma una ley – independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer-”³⁶¹ con lo que afirma la libertad del hombre. Esta opción parece más atractiva que la determinista, pues

³⁵⁹ Ignacio Falgueras, *Hombre y destino*. Navarra, Editorial EUNSA, 1998, p. 123.

³⁶⁰ Jeanne Dubouchet, *La condición del Hombre en el Universo*. Barcelona, Editorial Médica y Técnica, S. A. 1978, p. 165.

³⁶¹ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*. México, D. F. Editorial Porrúa, 1983, p. 52.

ante la disyuntiva de definir al hombre como determinado por la naturaleza o por la libertad, Kant, representando al hombre ilustrado, se inclina por la segunda alternativa y se reconoce a sí mismo como dueño del universo distinguiéndose de los demás seres vivos por no tener una naturaleza que lo limite, “es, simplemente, pura posibilidad de ser”³⁶², de pensar, de crear, de elegir.

Con respecto al problema de la libertad, Juliana González en su obra *Ética y Libertad*, muestra, sin embargo, que tampoco es posible concebir la libertad con un “carácter absoluto y puro”, pues es innegable que existen determinaciones en la vida del hombre señalando que “lo que resulta insostenible es ciertamente, el supuesto originario de que la libertad consista en la total indeterminación...”³⁶³.

Asimismo, Juliana González también nos advierte que concebir al hombre como el resultado de un cúmulo de causas, es concebirlo como un ser mecánico y autómatas. ¿Cómo se podría calificar sus actos si se piensa el hombre como víctima de las circunstancias? Por lo que, si se acepta un determinismo en el ser humano, “se disuelve así toda la diferenciación entre lo bueno y lo malo”³⁶⁴, con lo que se pondría en cuestionamiento la posibilidad tanto de una moral, como de una ética.

La libertad dialéctica es tal vez una de las propuestas con la cual se pretende superar el problema del determinismo - libertad, posición en la que parece situarse Juliana González cuando indica que toda acción implica una serie de determinaciones que obligan al hombre a decidir por él mismo. En otras palabras, que sólo se da libertad gracias a la necesidad y viceversa, pues, ¿de qué liberarse si no hay una necesidad de hacerlo? A lo que

³⁶² Pilar Villalobos. *Libertad y naturaleza*. México, D. F. Universidad Panamericana, 2001. p. 133.

³⁶³ Juliana González. *Ética y Libertad*. México, D. F. UNAM. 1989. p. 14.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 20.

responde la autora que “libertad y necesidad son contrarias pero no excluyentes: se implican recíprocamente y dialécticamente”³⁶⁵.

En la misma línea de pensamiento podría situarse a Paul Ricoeur, quien presenta en su propuesta antropológica el eje libertad-corporalidad³⁶⁶, en donde la libertad, a la vez que aparece de la dimensión antropológica del hombre, es también una libertad abierta a la dimensión teleológica, de tal manera que “el hombre como ser libre, se juega su destino frente a esta doble tensión: falta y trascendencia”³⁶⁷. En esta línea de pensamientos, Ricoeur establece en su obra, *De la interpretación: un ensayo sobre Freud*, una relación entre libertad y trascendencia que señala a la libertad surgiendo de la corporalidad y cuyo ejercicio afirma al ser humano en su propia construcción, una noción del hombre como “libertad encarnada” que señala, precisamente, esa íntima unión entre corporalidad y sus necesarias determinaciones, y la libertad³⁶⁸.

De manera similar, Juliana González indica que se encuentran teorías que al parecer escapan al planteamiento dialéctico de la libertad, teorías que afirman un determinismo absoluto en la vida del hombre. Así por ejemplo, entre los pensadores que han vivificado la idea del determinismo en el ser humano está Sigmund Freud, padre del psicoanálisis, cuya teoría describe al individuo como víctima de sus experiencias, es decir, como el resultado de un determinismo causal: “El individuo que comete el acto fallido puede darse cuenta de él y puede conocer separadamente la tendencia reprimida que en su fondo existe, pero

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

³⁶⁶ Cfr. Ángel Federico Adaya. *La concepción antropológica en la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*. México, D. F. UNAM, 2004. pp. 141-142.

³⁶⁷ Cfr. Paul Ricoeur. *Lo voluntario y lo involuntario*. En *Filosofía de la voluntad, Vol. I*. Madrid, Editorial Taurus, 1950. p. 37.

³⁶⁸ Cfr. Ángel Federico Adaya. *Op. Cit.* pp. 144-149.

ignora en cambio, casi siempre y hasta que el análisis se lo revela, la relación causal existente entre la tendencia y el acto”³⁶⁹.

Ahora bien, lo que es preocupante al aceptar un determinismo de este tipo es que las teorías deterministas consideran al hombre sin la cualidad que lo distingue del mundo que lo circunda: la libertad. La implicación es que al negar la libertad, se niega también la posibilidad de una moral y, consecuentemente, de una ética, pues ¿qué papel tendría la ética si el comportamiento del hombre está determinado? y, si realmente no puede decidir, ¿qué caso tendría tratar de valorar, analizar o criticar su conducta? Frente a estas interrogantes, el pensamiento de Erich Fromm, en concordancia con las teorías de Ricoeur y de Juliana González en cuanto a concebir al ser humano como determinado en parte por su propia condición, pero con un espacio para ejercer la libertad, elemento específicamente humano vinculado a la razón y a la conciencia, ayuda a esclarecer la problemática determinismo-libertad, central en el estudio de la ética.

Fromm señala dos dimensiones en el tema de la libertad, la libertad “de” y la libertad “para”, entre ambas se encuentra la situación de asumir la responsabilidad, consecuencia de ser libre. Asimismo, señala inclinaciones humanas que impiden que la libertad sea ejercida, restricciones que pueden ser debido a la interacción social o, internamente, al dominio de las emociones e inclinaciones humanas, lo que define la forma en que actúan los individuos. En estas inclinaciones se superponen lo que se denomina bueno o malo, por lo que será importante volver a señalar los síndromes de crecimiento y de decadencia, ya distinguidos en capítulos precedentes, pero ahora en relación con la libertad.

³⁶⁹ Sigmund Freud. *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrinas psicoanalíticas*. Madrid. Editorial Alianza. 1975. p. 177.

Cabe aclarar que cuando se mencione el determinismo implícito en Sigmund Freud, no se trata de realizar una demostración y una crítica del mismo en la teoría freudiana, sino sólo tener el punto de partida de donde parte la revisión del trabajo de Erich Fromm, obra que es un terreno fértil para ubicar el problema de la libertad. Cabe mencionar, asimismo, que la especialidad que une a estos autores, el psicoanálisis, no será el hilo conductor pues este capítulo no se ocupa de este tema, sino sólo será una aproximación a las teorías en relación con el problema de la libertad. El punto de partida para esta reflexión parte de la relación ética-psicoanálisis de la que Fromm propone, en sus palabras, una “ética humanista” que se vale del psicoanálisis para entender la conducta moral del hombre.

Fromm expone la dificultad que se presenta al intentar marcar dicha relación pues, como él lo indica, el psicoanálisis ha problematizado la cuestión ética como consecuencia del relativismo freudiano, mismo que considera a la psicología como una ayuda para entender por qué se dan los juicios de valor, pero no da los elementos necesarios para hacerlos válidos. Es así como Fromm se opone al relativismo al indicar que podemos encontrar una base ética en la misma teoría de Freud, por lo que, apunta hacia una propuesta ética: “No obstante, la posición de Freud no es consistentemente relativista... se opone a la teoría de que la verdad es únicamente el producto de nuestras propias necesidades y deseos”³⁷⁰ y más adelante señala que, “la caracterología de Freud implica que la virtud es el fin natural del desarrollo del hombre”³⁷¹.

De esta manera, en la primera parte de este capítulo se parte del planteamiento de Fromm para busca explicar qué es lo que éste caracteriza como la “ética humanista” y su relación con el psicoanálisis. En el segundo apartado retomaremos conceptos de la concepción del hombre en Fromm, lo que nos acercará, en la tercera parte a una

³⁷⁰ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, séptima reimpresión. 1971. pp. 48-49.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 50.

comprensión adecuada de la libertad humana, particularmente de lo que son la libertad positiva y la libertad negativa. En la cuarta parte se expone lo que Fromm entiende por libertad y el miedo a tomar las responsabilidades que ésta implica y, a la vez, nos permitirá esclarecer la pregunta de si es posible considerarla como propiedad fundamental dentro del pensamiento ético y la necesaria relación con la voluntad. Por último, en la última sección del capítulo se recalcará la importancia de que el hombre se desarrolle en todos los sentidos de la existencia humana, las ataduras a vencer y la vinculación del hombre entre la libertad “de” y la libertad “para”.

2.- Relevancia para la Ética Humanista

Se estableció desde el capítulo sobre la naturaleza humana, que el hombre tiene una naturaleza biológica, pero esta naturaleza no es únicamente material. No se trata de negar esta parte física, la cual evidentemente existe y está determinada. Sin embargo, el hombre excede lo corpóreo y por su misma naturaleza tiende a un fin que está más allá de toda materialidad y de las determinaciones que ésta conlleva. El fin del hombre, así como sus facultades racionales son lo que le permiten ser libre. Así, del capítulo sobre la felicidad podemos relacionar ahora que el hombre es un ser libre que se auto construye a través de cada una de sus decisiones. En consecuencia, la libertad no es autónoma, no es una potencia abierta a la nada, sino que tiene una finalidad y hacia ella se orienta y amplía.

En consecuencia, el hombre no es un ser que se balancea entre los dos polos que constituyen su propio ser y que son contradictorios entre sí, por el contrario, estos polos son fuerzas necesarias que posibilitan esa dinámica en que el ser humano se va desarrollando, en donde amplía sus posibilidades y se va haciendo, acercándose a su plenitud. Por eso, “la voluntad se sabe medida por una regla: la de dirigirse al fin que se le ha asignado por la

naturaleza y, al mismo tiempo, se vive a sí misma como libre, como misteriosamente dotada de la posibilidad de apartarse o de perder la recta tendencia al fin que posee por constitución”³⁷².

En su obra *Lo voluntario y lo involuntario*, Paul Ricoeur plantea que la libertad se presenta como el ejercicio de la voluntad que, a partir de un proyecto, es capaz de poner en acción una decisión, al tiempo que maneja los límites que se le impone por el mundo. En este actuar, se encuentra la necesidad, como pueden ser las condiciones corporales, lo que establece condiciones a la posibilidad y, por lo tanto, límites a la libertad. Lo involuntario hace de la libertad una “libertad encarnada”, una libertad que emerge de la misma corporalidad del hombre.³⁷³

Ahora bien, se trata de fundamentar una propuesta con base en la antropología filosófica del escritor que nos ocupa, donde la ética tiene como piedra angular, precisamente esa aproximación a la naturaleza humana. Aquí, la finalidad del hombre, así como su libertad, deben ser consideradas a través del conocimiento del hombre para que la ética se convierta en una reflexión que aconseje al hombre buscando su bien bajo una mirada de conocimiento de sí, de amor y de respeto. Entonces, si aceptamos que el hombre tiene una naturaleza con determinaciones dadas, pero que a la vez es libre de adherirse o no a cierto fin, se comprende la relevancia y la relación de su actuar para con las normas morales.

La búsqueda del bien debe tener un fundamento que se encuentra en la ética, si ésta se encuentra orientada por la visión antropológica entonces la práctica de la vida se entenderá como un medio para alcanzar la felicidad. Hay que recordar que dependiendo de la pregunta sobre quién es el hombre, se determina el campo de la acción humana pues se

³⁷² Carlos Llano Cifuentes. *Las formas actuales de la libertad*. México, D. F. Editorial Trillas, 1983. p. 95.

³⁷³ Cfr. Paul Ricoeur. *Lo voluntario y lo involuntario*. *Op. Cit.*

orienta hacia ciertas formas de ser, de fines, en la búsqueda de la felicidad. En esta búsqueda, donde el ser humano encuentra unos límites naturales, es necesario que el hombre conozca los determinismos, que son a la par límite y garantía de la libertad, elementos que caracterizan la condición humana en el mundo.

Y es esta misma situación del hombre, lo que hace ver que la noción de libertad implica límites en un universo de determinismos, por lo que la acción del hombre en el mundo “puede ser presentada como una colaboración en la que el hombre acepte su inserción en el orden natural sin renunciar a ejercer la dirección”³⁷⁴. En otras palabras, la existencia del ser humano, debido a su naturaleza, es peculiar en cuanto a que está determinada y es libre a la vez.

En la Modernidad se fue forjando la dicotomía naturaleza-libertad, pero presentarla así es como si hubiera una línea divisoria que se relaciona con la dicotomía del ser humano entre lo material y lo inmaterial. Pero el hombre no es un ente dividido, es íntegramente cuerpo y espíritu, limitado e ilimitado a la vez. Así, en el ser humano cada acción, sin importar si se refiere a lo material o no, son acciones del hombre como ser completo y lo afectan, por lo tanto, en su totalidad. En consecuencia, no hay dicotomía real entre naturaleza y libertad. Al respecto apunta Juliana González:

La naturaleza humana es, en efecto, potencial, lo cual, en última instancia, significa que el hombre es libertad: “libertad y humanidad son la misma cosa” –dice Nicol. No es, en efecto, una realidad que es lo que es, sino que ha de “llegar a ser”. Aunque eso que “llegará a ser” no está determinado ni definido de una vez por todas, sino que se va haciendo en el tiempo.³⁷⁵

Como se ha señalado, uno de los conceptos básicos de Erich Fromm se centra en la naturaleza humana en cuanto a que ésta no es fija, sino que se forma de acuerdo con el

³⁷⁴ Jeanne Dubouchet. *Op. Cit.* p. 167.

³⁷⁵ Juliana González. *El Ethos, destino del hombre*. México. D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1996. pp. 54-55.

ambiente social en el cual vive el hombre. Esta idea está claramente expresada en su obra *Ética y Psicoanálisis* en donde propone un sistema ético basado en la naturaleza humana y en donde se separa del pensamiento de Freud en varios aspectos, de tal manera que se “alejó de las implicaciones menos afirmativas del pensamiento de Freud, aunque permaneció fiel a muchos conceptos freudianos”³⁷⁶.

Es así como, por un lado la condición libre, racional y moral del hombre no se encuentra asegurada, sino que, por el contrario, “queda abierto el problema de la autonomía de lo ético, tanto en el orden de la conciencia moral como en el del deber y del valor”³⁷⁷. En este sentido, la problemática teórica de la Ética es ahora enfocada, en forma complementaria, ante los problemas planteados por ese mundo “oculto” de los impulsos y deseos inconscientes³⁷⁸.

Al considerar al hombre como un ser en formación a través del medio social, Fromm señala que el hombre debe crecer en todos los aspectos psíquicos y naturales³⁷⁹. De esta manera, la causa de la evolución humana, “argüía Fromm, radica en el cambio en la situación socioeconómica o en el retroceso de las fuerzas económicas y sus consecuencias sociales. Los ideólogos de las clases dominantes fortalecían y aceleraban este desarrollo al sugerir satisfacciones simbólicas para las masas, encausando su agresión por canales socialmente inofensivos”³⁸⁰.

En estas ideas se aleja Fromm de Freud ya que le considera mas relevancia al medio social que al individuo *per sé*. Esta visión más amplia hacia el análisis social lo lleva a

³⁷⁶ Martin Jay. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Francfort y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid. Editorial Taurus. 1996. p. 154.
³⁷⁷ Juliana González. *El malestar en la moral*. México. D. F. Editorial Joaquín Mortiz S.A. de CV. 1986. pp. 12-13.
³⁷⁸ Cfr. *Ídem*.
³⁷⁹ Cfr. Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. séptima reimpresión. 1978.
³⁸⁰ Martin Jay. *Op. Cit.* p. 159.

tratar de explicar, a partir de la relación individuo-sociedad, la situación del hombre contemporáneo como se vio en el primer capítulo. Esta idea queda claramente relacionada a la cuestión de la libertad cuando Fromm señala que:

Así el modo de vida, tal como se halla predeterminado para el individuo por obra de las características peculiares de un sistema económico, llega a ser el factor primordial en la determinación de toda la estructura de su carácter. Ello no significa que no pueda intentar, juntamente con otros individuos, la realización de ciertos cambios políticos y económicos; no obstante, su personalidad es moldeada esencialmente por obra del tipo de existencia especial que le ha tocado en suerte, puesto que ya desde niño ha tenido que enfrentarlo a través del medio familiar, medio que expresa todas las características típicas de una sociedad o clase determinada.³⁸¹

Para Fromm la libertad es una parte muy importante en su análisis del desarrollo del hombre, y en donde, como se puede apreciar en la cita anterior, la estructura económica de una sociedad, al determinar el modo de vida del individuo, opera, en el desarrollo de la persona, como una *condición*. Entonces, el ser humano en cuanto a su condición y conforme a su carácter, padece de su propia situación, por decirlo en cuanto a que está sujeto a condicionamientos para que actúe de una manera que puede ser, incluso, contraria a lo que piensa.

Antes de revisar un poco más en detalle la postura frommiana sobre la libertad conviene explorar lo que este autor denomina “ética humanista”, pues es necesario entender el problema de la libertad dentro de la postura ética bajo la que se quiere ubicar el ser humano y su problemática, ya que hay una íntima conexión entre este fenómeno y la ética³⁸². El examen frommiano de las teorías éticas que justifican distintas morales a lo largo de la historia lo llevan a dividir estas teorías en dos clases: autoritarias y humanistas.

Para Fromm, las éticas autoritarias suponen que los fundamentos morales provienen de una autoridad trascendente y en donde los valores impuestos dentro de esta primera

³⁸¹ Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1958. p. 42.

³⁸² Cfr. Juliana González. *El malestar en la moral*. México. D. F. Editorial Joaquín Mortiz S.A. de CV. 1986. p. 11.

concepción son, en muchos casos, irracionales. A éstas éticas que Fromm llama autoritarias, las tipifica el que suelen ser absolutistas y su elemento fundamental es el despertar temor a los hombres. Asimismo, hay dos aspectos el formal y el material³⁸³, donde el aspecto formal indica la incapacidad del hombre para decidir por él mismo lo que obliga a aceptar una autoridad que lo trasciende dado el sentimiento de debilidad y dependencia que por él siente. Lo decisivo aquí es que bajo este esquema, los hombres no pueden responder a la necesidad de auto trascenderse, es decir, no tienen la posibilidad de llegar a ser uno mismo, puesto que no son libres respecto a ser:

Podemos trascender nuestro propio ser, porque éste no está nunca fijado. En lo cual se contiene un indicio de la grandeza y dignidad de la libertad humana: si nos podemos trascender activamente a nosotros mismos, en nuestra esencia y en nuestro ser, es que *somos*. El autotrascendimiento es, pues, el ejercicio de la libertad que somos.³⁸⁴

En cuanto al aspecto material de la ética autoritaria, Fromm señala que el bien y el mal están en relación con la autoridad entendiéndose ésta como el fundamento de los valores humanos. Los aspectos formal y material se encuentran estrechamente ligados, y se aprecian en lo que Fromm caracteriza como “la génesis del juicio ético del niño y el juicio irreflexivo de valor del adulto medio”³⁸⁵. De acuerdo con lo que señala el autor, el aprendizaje de los valores es algo que adquirimos en nuestra infancia gracias a nuestros padres y la sociedad en que vivimos.³⁸⁶

Aprendemos a actuar correctamente de acuerdo a la autoridad que prevalece en nuestro entorno. Sin embargo, a pesar de saber en qué consiste actuar correctamente e incorrectamente, no adoptamos una postura crítica y reflexiva en torno a los valores. Por lo tanto, el niño se ve obligado a obedecer los designios del adulto debido a la fuerte

³⁸³ Cfr. Raúl Ugalde. *El problema de la libertad en el pensamiento de Erich Fromm*. México. D. F. UNAM. 1993. p. 11.

³⁸⁴ Ignacio Falgueras. *Op. Cit.* p. 120.

³⁸⁵ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 22.

³⁸⁶ Cfr. Raúl Ugalde. *Op. Cit.* Capítulo I. pp. 10-14.

dependencia que lo liga a él. En este contexto “bueno es aquello por lo cual uno es alabado; malo aquello por lo cual uno es reprendido o castigado por la autoridad social o por la mayoría de la gente”³⁸⁷. Este tipo de valoraciones determinan al niño y más tarde al adulto, a someterse a los principios de una sociedad. El individuo acepta los valores de una autoridad y reduce al mínimo su capacidad crítica.

En esta línea de pensamiento, no es extraño que las primeras civilizaciones desarrollaran principios morales de orden trascendente a los cuales el hombre se sometía ciegamente. Ello se debe a que la reflexión es posterior a las costumbres morales. Según Fromm “la autoridad ordena que la obediencia sea la máxima virtud y la desobediencia el pecado capital. La rebelión es el pecado imperdonable en la Ética Autoritaria”³⁸⁸. Para realizar el tránsito de una Ética Autoritaria a una Ética Humanista, Fromm sugiere que hay, de alguna manera, que transgredir la autoridad y así se podría pasar al nivel reflexivo y creativo que es parte de nuestra condición humana.

La “Ética Humanista”, en contraste a la autoritaria, advierte que es el individuo quien crea las normas. Aquí también se encuentra un criterio formal y otro material. El aspecto formal indica que son los individuos los que determinan todos los aspectos morales “y no una autoridad que lo trascienda”³⁸⁹. Por lo tanto, para Fromm la Ética Humanista es antropocéntrica, “no en el sentido de que el hombre sea el centro del Universo, sino en el de que sus juicios de valor —al igual que todos los demás juicios y aun percepciones— radican en las peculiaridades de su existencia y sólo poseen significado en relación con ella”³⁹⁰.

³⁸⁷ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. cit.* p. 23.

³⁸⁸ *Ibid.* p. 24.

³⁸⁹ *Ibid.* p. 25.

³⁹⁰ *Ídem.*

Al analizar el criterio material de la Ética Humanista nos damos cuenta que describir el bienestar humano lleva a una problemática, pues el bienestar humano será explicado con base en la concepción filosófica que se adopte. Lo relevante para Fromm es el darse cuenta que se da un gran paso al marcar la diferencia entre ambas. La Ética Humanista, a diferencia de la autoritaria, supone e intenta una explicación racional de la moral humana y trata de entender bajo qué elementos el hombre funda su comportamiento moral. De tal manera que Fromm rechaza, por un lado una visión reduccionista del hombre en cuanto a aceptar los determinismos del mundo que nos rodea con su consecuente exoneración de nuestra responsabilidad, y por el otro lado tampoco acepta una libertad sin límites que esconde “detrás de su brillo la sombra del sin sentido”³⁹¹.

En forma análoga, Juliana González señala que el acercamiento a la ética humanista “implica, de un modo u otro, la superación de la crisis de lo humano y el restablecimiento de la condición propia e irreductible del hombre, cifrada, en última instancia, en la libertad y, con ella, en las capacidades humanas distintivas de preferir y elegir, de hacer vínculos genuinos y firmes (amorosos y morales) con los otros y con el mundo; de hacerse a sí mismo un rostro propio (ethos)”³⁹². Lo que implica que la libertad es una fuerza que tiene poderes de construir, es decir, la libertad es un recurso para alcanzar una ética humanista.

La visión ética de Fromm parte de una Ética Humanista y del psicoanálisis, pero antes hay que precisar como se afirma la libertad humana en la perspectiva frommiana. Habrá que hacer algunas observaciones sobre la concepción del hombre ya planteada en los capítulos anteriores para subrayar que, en la teoría propuesta por este autor, en la Ética Humanista, “para la cual “bueno” es sinónimo de bueno para el hombre. y “malo” de malo para el hombre, propone que para saber lo que es bueno para el hombre debemos conocer

³⁹¹ Pilar Villalobos. *Op. Cit.* p. 131.

³⁹² Juliana González. *El malestar en la moral. Op. Cit.* p. 38.

su naturaleza³⁹³. De igual manera se retomarán a continuación, en forma general, lo tratado en el capítulo segundo sobre el carácter, pues la identificación de los varios modos de carácter es importante para entender la idea básica de libertad. En consecuencia, se precisará en el siguiente apartado, bajo que términos se puede explicar la naturaleza humana o esencia del hombre dentro del pensamiento frommiano.

3.- Relación con el concepto frommiano del hombre

Como se revisó en los dos capítulos anteriores, a lo largo de su obra Erich Fromm expone la problemática psicológica en que se halla el hombre y propone diversas formas en que puede superarla. En su obra, describe diferentes motivaciones que hacen conducirse al hombre de una u otra forma al resolver las contradicciones que enmarcan su condición y que, arraigadas en el ser humano, en ocasiones se hacen imperceptibles en el vivir cotidiano. La concepción que Erich Fromm tiene del hombre va muy ligada a la idea de libertad, por lo para entender a ésta, es importante entender a su vez la situación humana vista a través de los conceptos de este autor.

En términos generales, se puede decir que lo más profundo que puede caracterizar al hombre es su esencia, no se puede señalar si el hombre es malo, o si es libre o si está determinado por las circunstancias. La pregunta que se buscó responder en el capítulo sobre la naturaleza humana es ¿Puede hablarse de la esencia del hombre o de su naturaleza, y si se puede, cómo habría de definirse? Fromm sugiere que “puede resolverse el dilema definiendo la esencia del hombre, pero no como una cualidad o una sustancia dada, sino como una contradicción inherente a la existencia humana³⁹⁴”.

³⁹³ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. cit.* p. 30.

³⁹⁴ Erich Fromm. *El corazón del hombre.* México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1995. p. 135.

Fromm entiende al hombre como un ser en conflicto, que siempre está tomando decisiones en los actos de su vida. Determinado en parte por su parte biológica, el hombre encuentra ligado este aspecto físico con el psíquico de tal manera que sea imposible pensar en estos puntos de manera aislada. Se puede considerar que la concepción mantenida por Fromm en torno a la esencia del hombre remite a la filosofía existencialista³⁹⁵, pues es en ésta donde se plantea la imposibilidad de entender la esencia humana como una cualidad o sustancia dada. Sartre señala con respecto a su concepción del hombre como “un proyecto que se vive subjetivamente” y cuya “existencia precede a la esencia”³⁹⁶. En esta línea de ideas, Fromm considera, como se ha visto, que el hombre es un ser que se construye a sí mismo y cuya contradicción es inherente a su existencia. Dicha contradicción se manifiesta en dos tipos de hechos:

1) El hombre es un animal, pero su equipo de instintos es incompleto e insuficiente para asegurarle la supervivencia a menos que produzca los medios para satisfacer sus necesidades materiales y cree el lenguaje y herramientas. 2) El hombre como los demás animales tiene inteligencia pero tiene otra cualidad mental de que carecen los animales. Tiene conocimiento de sí mismo, trasciende la vida porque es consciente de la vida de sí mismo. El hombre está en la naturaleza, sometido a sus dictados y accidentes, pero trasciende la naturaleza.³⁹⁷

Por otra parte, como los seres humanos están ligados a conflictos, en los que está presente el terreno ético de los actos buenos y malos, y en donde se puede afirmar que para Fromm el mal será aquello que aleja al ser humano de su cualidad humana, siendo por el contrario, lo bueno, lo que lo afirma como hombre. Fromm incluye ambos aspectos en su análisis, identificando dos síndromes, uno llamado de decadencia, el otro llamado de crecimiento.

3.1.- Síndromes de crecimiento y de decadencia

³⁹⁵ Cfr. Raúl Ugalde. *Op. Cit.* p. 16.

³⁹⁶ Jean-Paul Sartre. *El existencialismo es un humanismo*. México D. F: Ediciones Quinto Sol. 1983. p. 34.

³⁹⁷ Erich Fromm. *El corazón del hombre*. *Op. Cit.*, pp. 135-136.

En su obra *El corazón del hombre*, Fromm señala que en el hombre se desarrollan tres formas u orientaciones malignas que, al combinarse, dan por resultado lo que designa como el síndrome de decadencia, y que se precisaron en mayor detalle en el capítulo sobre la felicidad. Repasemos a continuación estas ideas.

La primera orientación la llama necrofilia o amor a la muerte, misma que mueve al individuo hacia la destrucción y autodestrucción. Lo contrario de la necrofilia es la biofilia, o amor a la vida, la que debería ser la orientación que perviva en el hombre para asegurar su existencia. El interés por los demás es lo básico para las personas orientadas a lo vivo, se puede decir que son sanas y que pueden dar ejemplo a los demás. La gran virtud de este tipo de personas es la libertad por que no tienen miedo a la responsabilidad y porque son independientes en sus actos, es decir, no se refugian en protección ajena, en consecuencia son libres y dueños de sí mismos. Aunque en cada individuo se mantienen ambas orientaciones, el planteamiento de Fromm considera que en la sociedad industrial moderna se ha desarrollado fuertemente la orientación necrófila, pues ha mecanizado no sólo el medio que lo rodea, sino también al hombre mismo.

Se da entonces una movilidad en niveles de regresión, la cualidad mecánica se da al pasar de lo orgánico a lo inorgánico, e implica pasar de la vida a la muerte, por lo que el hombre moderno tiende a ver a los demás y a sí mismo como objetos y no como seres humanos. Es decir, que en el mundo moderno impera la cosificación, misma que también ha sido tema fundamental del pensamiento de Sartre. Precisa Fromm:

Por necrofilia entiendo el gusto por todo lo que es violencia y destrucción; el deseo de matar, la adoración de la fuerza, la atracción por la muerte, el suicidio y el sadismo y el deseo de transformar lo orgánico en inorgánico sometiéndolo a "orden". El necrófilo, por carecer de cualidades necesarias para crear, en su impotencia encuentra más fácil destruir, por que para él sólo una cualidad tiene valor: la fuerza.³⁹⁸

³⁹⁸ Erich Fromm. *El humanismo como utopía real*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1966. pp. 110-111.

Esta orientación lleva al individuo a aceptar la guerra y la destrucción. El hombre mecánico busca el placer en lo mecánico e inanimado. La necrofilia lleva al hombre hacia un pesimismo y un escepticismo, es decir, hacia el aniquilamiento de la libertad, la justicia, la verdad y muchos valores que han marcado la existencia humana.

La segunda orientación humana analizada por Fromm es el narcisismo, que se da tanto individual como socialmente. Según este autor, existen dos grados de narcisismo: narcisismo óptimo y narcisismo máximo. El primero se manifiesta sobre todo en la etapa infantil y es el que permite al hombre sobrevivir, pues el individuo requiere amarse a sí mismo en la lucha por la vida, siendo éste un aspecto positivo del mismo.

El segundo, es un narcisismo negativo que impide al hombre darse cuenta de la realidad, así, el psicópata es resultado de este tipo de narcisismo. Por lo tanto, en el estudio de la psicología del narcisismo se destacan dos tipos: benigno y maligno. El narcisismo benigno posee una dinámica autofrenadora que permite al individuo ser altamente creador, pues el individuo necesita realizar un trabajo o cierta actividad para ser reconocido por los demás hasta ser valorado por él mismo. Este trabajo le obliga a enfrentarse a la realidad y, por ello, a no desligarse de la misma.

En el narcisismo maligno, por el contrario, el sujeto no hace algo para alimentar su ego, pues el objeto del narcisismo se encuentra en él mismo, puede ser su cuerpo, su inteligencia, su salud, su riqueza, etc. Al conservar una imagen de grandeza, el individuo se aleja cada vez más de la realidad. Pero, de acuerdo con Fromm, el narcisismo no es sólo propio del individuo, sino también de grupos sociales, de tal suerte que podemos caracterizarlo de narcisismo social. En palabras de Fromm:

Por narcisismo entiendo la falta de un interés auténtico por el mundo exterior y un intenso apego por uno mismo, al propio grupo, clan, religión, nación, raza, etc., con graves distorsiones de juicio racional. En

general, la necesidad de satisfacción narcisista deriva de la necesidad de compensar la pobreza material y cultural.³⁹⁹

Se puede deducir que, al igual que el narcisismo individual, el narcisismo social se clasifica también en benigno y maligno. Se puede apreciar un narcisismo maligno cuando un grupo social piensa que por su raza, religión o posición económica es superior a otro grupo social. Al respecto, Fromm señala que debemos canalizar nuestro narcisismo benigno pues “sólo es posible amar al extraño y al enemigo si se ha vencido el narcisismo, si yo soy tú”⁴⁰⁰.

En ambos síndromes, y en cada orientación, existen niveles que se manifiestan en los hombres en su conducta y en donde, los niveles forman una progresión hacia cada síndrome. Es así como se puede afirmar que el hombre vive siempre entre dos tensiones: lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo, moviéndose siempre en estas contradicciones que lo determinan y lo definen.

La tercera y última orientación maligna es designada por Fromm como fijación incestuosa. Ésta consiste en la regresión del individuo a desear volver a ser uno con la madre y así escapar de la realidad. Los individuos que sufren esta fijación son leales a la madre y temen su odio, por lo que no desarrollan su independencia y ven imposible su liberación con lo que pueden llegar a sufrir una inseguridad paralizante. El problema de fondo en esta tercera orientación maligna es que, el desear estar en el seno materno significa desear estar lejos de la vida y de la realidad. Al respecto precisa Fromm:

Por simbiosis incestuosa entiendo la tendencia a seguir ligado a la madre y a sus equivalentes: la estirpe, la familia o la tribu; a descargarse el insoportable peso de la responsabilidad, la libertad y la conciencia, para ser protegido y amado en un estado de seguridad con dependencia que paga el individuo con el cese del propio desarrollo humano.⁴⁰¹

³⁹⁹ *Ibid.* pp. 110-111.

⁴⁰⁰ Erich Fromm. *El corazón del hombre. Op. Cit.*, p. 102.

⁴⁰¹ Erich Fromm. *El humanismo como utopía real. Op. Cit.* p. 111.

Los síndromes existen en el hombre manifestando la lucha interna que se establece en los seres humanos desde que nacen. Fromm no sólo manifiesta estos modos de existencia, sino que plantea una ética en donde, para que el hombre tenga un razonamiento claro sobre un problema, debe estar sano de sus emociones para que sus actos puedan ser justos y razonables. En su vida diaria, el ser humano cubre distintas facetas que se van manifestando en problemas cotidianos. El peligro más grave se registra cuando se reúnen estas tres clases de orientaciones negativas en el individuo. Esto es lo que denomina Fromm como el síndrome de decadencia. Este síndrome cobra fuerza cuando en vez de reconocer este tipo de individualidad como demencial, se le considera genial y fuera de serie. En este momento, esta personalidad tendrá la fuerza y el poder para destruirse no sólo a sí mismo, sino a los que le rodean, y lo hará por medio de pretextos racionales que ocultan las orientaciones malignas de las cuales es víctima.

En contraposición al síndrome de decadencia, Fromm considera también el síndrome de crecimiento cuyas características son: la biofilia, es decir, el amor a la vida contrario a la necrofilia; el amor, en contraposición al narcisismo; y la libertad, que nos plantea una postura totalmente distinta a la establecida por la fijación incestuosa.

3.2.- La necesidad de libertad

A partir de las concepciones frommianas entendemos a la humanidad del hombre como una fusión de modos de ser. A partir de esta naturaleza, es importante replantearse el significado de la libertad, en donde, como resultado de las determinaciones en que se encuentra el hombre, la libertad debe concebirse como autodomínio, como la capacidad de autodeterminarse hacia el fin que escoja, pues “la verdadera libertad consiste en un verdadero conocimiento de uno mismo que nos lleve a actuar de acuerdo a lo que nos

conviene según nuestra naturaleza, la verdadera libertad parte de una libre aceptación de nuestro ser⁴⁰².

En consecuencia, el punto de referencia es la naturaleza humana, entendiendo que el hombre nace con una tendencia hacia una finalidad determinada y que gracias a esa finalidad surge la libertad. Comprender que el hombre tiene una naturaleza es importante pues la ética depende directamente de la concepción antropológica que se tenga. Si partimos de una concepción del hombre que lo contempla en su totalidad y de manera integral, entonces se reconoce la existencia de una naturaleza humana libre, y entonces se podrá construir una ética con que el hombre se pueda guiar a la felicidad puesto que la determinación de cada elección individual constituye el componente ético que acompaña al hacer humano.

Este deseo de alcanzar la felicidad se expresa en el ejercicio de la libertad que lleva a la construcción del sujeto mismo pues “proyectar y elegir, implica necesariamente proyectarse y elegirse⁴⁰³”. En Ricoeur el tema de la libertad está unido al de la corporalidad puesto que éste autor presenta al cuerpo como la condición de posibilidad fundamental de la libertad llegando a denominarla “libertad encarnada”, de tal manera que “se puede afirmar que el cuerpo es una corporalidad libre⁴⁰⁴”, en donde se aprecia un concepto de íntima unidad entre corporeidad y libertad, donde se entrelazan lo voluntario y lo involuntario, es decir, la unidad del ser humano.

Por su parte, y como ya se precisó, la contradicción señalada por Fromm consiste en que el hombre es, por un lado, esclavo de la naturaleza por su corporalidad, pero, por el otro, es también libre debido a su razón, precisamente por lo que le separa de la naturaleza. De ahí que, para Fromm, todo el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo le

⁴⁰² Pilar Villalobos. *Op. Cit.* p. 135.

⁴⁰³ Ángel Federico Adaya. *Op. Cit.* p. 145.

⁴⁰⁴ *Ibid.* p. 147.

convierte en un extraño para el mundo que le rodea. Esta contradicción, constitutiva del hombre, hace que éste aspire a alcanzar una unidad o un equilibrio para superar su problemática. El aspecto clave de la tesis frommiana es que, en toda encrucijada en la que el hombre se enfrenta a dos opciones contrarias respecto a su libertad, ocurre que la duda existencial que le produce su aislamiento no cesa mientras su ubicación en el mundo no tenga un sentido expresado en función de sus necesidades propiamente humanas⁴⁰⁵. Para Fromm existen dos vías para salvar la contradicción, una regresiva y otra progresiva.

La vía regresiva supone una vuelta a la vida arcaica, entendiéndolo Fromm que el hombre se aleja de la vida cuando “busca una respuesta regresando al estado pre-individual de existencia, haciéndose como un animal y librándose así de la carga de la razón”⁴⁰⁶. En otras palabras, el aspecto arcaico se da cuando el individuo intenta hacerse uno con la naturaleza, tratando de olvidar su razón y conciencia intenta desprenderse de aquello que lo humaniza. Desafortunadamente, regresar a ese nivel, esto es, al desarrollo instintivo, olvidándose de la razón y la conciencia trae consigo la locura y la autodestrucción. Es así como Fromm precisa que en el hombre no sólo encontramos un nivel instintivo que lo asemeja al animal, sino además un principio de muerte que desarrollado provoca su destrucción.

La segunda vía con la cual se intenta superar esta contradicción humana sería “la solución progresiva, la de encontrar una armonía nueva no por regresión, sino por el pleno desarrollo de todas las fuerzas humanas, de la humanidad dentro de uno”⁴⁰⁷. Lo que persigue esta solución aportada por Fromm es la plena realización humana, misma que le permite superar, al individuo, el sufrimiento provocado por el hecho de estar separado de la naturaleza. La mayoría de las religiones, acota Fromm, mantienen esta solución como

⁴⁰⁵ Cfr. Erich Fromm. *El miedo a la libertad. Op. Cit.* p. 109.

⁴⁰⁶ Erich Fromm. *El corazón del hombre. Op. Cit.*, p. 131.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 138.

elemento fundamental de su doctrina, en estas concepciones el hombre, gracias a un cierto tipo de comportamiento y una fuerza trascendente, superará su concepción animal para realizarse plenamente como ser racional.

Por otra parte, Fromm no intenta superar esta dicotomía humana sino, por el contrario, indica que la esencia del hombre está dada por la lucha entre la animalidad y la racionalidad del individuo. Así, afirma que “la esencia del hombre no es una sustancia específica, como el bien o el mal, sino una contradicción que tiene sus raíces en las condiciones mismas de la existencia humana”⁴⁰⁸. De ahí que podemos sostener que en la lucha del hombre consigo mismo, la cualidad humana está dada por la capacidad de éste para liberarse de sus determinaciones instintivas. Por el contrario, el hombre pierde su carácter humano cuando se pierde en el nivel arcaico, cuando pierde su autonomía y se vuelve esclavo de sus instintos que poco a poco lo llevan a la destrucción de sí mismo y de los que le rodean.

La civilización humana ha tratado de acabar con las fuerzas arcaicas, sin embargo, y debido a la fuerte represión que la civilización lleva consigo, ha provocado una fuerte neurosis en el individuo. Esto provoca infelicidad en el hombre, ya que se encuentra esclavizado a la sociedad y si bien deja de ser esclavo de sus instintos, pasa a convertirse en esclavo de las normas sociales. Así, es como lo que nos dice Juliana González cuando señala al inicio de su libro *Ética y Libertad*, que la integración de lo necesario en la libertad es tanto como saber qué tareas hay a futuro dentro del orden de la naturaleza, qué podemos elegir conviviendo y amando en medio de los determinismos, y así aprender a ser por sí mismo en el marco definitivo de lo inmodificable⁴⁰⁹. En otras palabras: una ética de la

⁴⁰⁸ *Ídem.*

⁴⁰⁹ Cfr. Juliana González. *Ética y Libertad. Op. Cit. Introducción.*

libertad afirma al hombre a ser por sí mismo aceptando la necesidad natural que lo constriñe.

Se observan dos tipos de determinaciones, por un lado están las determinaciones arcaicas en donde el individuo es orillado a un comportamiento regresivo. Por el otro lado están las determinaciones sociales que fuerzan al individuo a actuar de cierta forma que le pueden provocar neurosis e infelicidad. En consecuencia, nos vemos obligados a desarrollar una de nuestras cuestiones fundamentales, la libertad, en dos sentidos, ya que debemos entender bajo qué elementos se da la libertad con respecto a las determinaciones arcaicas y las determinaciones sociales.

Aunque en el apartado sobre la libertad “de” y la libertad “para” se precisarán los rasgos que diferencian a la libertad positiva de la negativa, baste por el momento señalar a la libertad en el sentido negativo como aquella en que hay un impedimento externo y que responde a la pregunta ¿qué está permitido? En contrapartida, la libertad positiva tiene que ver con la individualidad y respondería a la pregunta ¿quién decide lo que me está permitido? Esta última forma de libertad requiere el compromiso individual y la responsabilidad sobre cada acto que se ejecuta en la vida cotidiana. Es claro en este punto que el hombre puede desarrollarse en su existencia de acuerdo con los intereses que cada individuo tenga y de acuerdo con las determinaciones que se han mencionado previamente.

La pregunta a responder es ¿cómo ser libres frente a tales determinaciones? Pues, como lo señala Juliana González, lo que precisamente queda comprometido en esta situación, “es la condición propia, irreductible y libre del hombre, con ello, queda cuestionada toda posibilidad de genuina moralidad. Lo que es puesto en tela de juicio es la libertad, es decir, la capacidad exclusiva del hombre, de sobre-pasar de algún modo a la

naturaleza: ya como ser histórico, ya como ser ético la posibilidad de crear un orden cultural, espiritual o "psíquico"⁴¹⁰.

4.- Vinculaciones entre libertad, elección, responsabilidad y voluntad

El problema de la libertad tiene diferentes formas de entenderse, de igual manera está acompañado de otros conceptos como lo son: determinismo, autonomía, buena voluntad, deber, responsabilidad, determinación, elección. Así, la libertad tiene muchos elementos de los que se puede hablar, Luis Villoro comenta: "El hombre natural –hasta el punto de vista en que podamos hacer una abstracción de su relación con la sociedad- es libre en la medida en que pueda desarrollar sus capacidades físicas, dentro de las posibilidades de su especie, sin oposición de las fuerzas naturales"⁴¹¹.

Ahora bien, se ha precisado que el hombre existe como un binomio naturaleza-libertad y que justamente la naturaleza que posee, es lo que le permite ser libre. Esto es, de la misma realidad que vive el hombre emergen distintas maneras de ser, de comportamientos, que nos muestran la diversidad que se tiene, no con uno solo de estos componentes, como si fueran elementos aislados, sino como elementos que se articulan y se complementan en su relación. Así, en el actuar libre del ser humano, en el ejercicio de su voluntad, aparecen compenetradas la necesidad propia de la naturaleza y la indeterminación del querer del hombre.

Se puede apreciar como destaca el deseo en el actuar humano, la búsqueda de la finalidad en esta perspectiva antropológica, desde la que se puede decir que el hombre se encuentra constituido por el deseo y en donde el mismo esfuerzo de preservar en su ser es

⁴¹⁰ Juliana González. *El malestar en la moral. Op. Cit.* p. 25.

⁴¹¹ Luis Villoro. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política.* México. D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 2003. p. 289.

signo de la presencia de esa orientación teleológica⁴¹². Esta articulación entre la dimensión física y la teleológica del hombre se da en la experiencia de la realidad de cada individuo. Así, en conjunto con la corporeidad, hay una manera individual de vivir la libertad al poderse concretar los motivos de los hombres en proyectos y obras concretas.

Ahora bien, se ha mencionado que el individuo, en el ejercicio de su libertad es responsable de sus actos morales. Concebido el hombre como un ser unitario, da como conclusión que el ejercicio de la libertad sea al mismo tiempo el ejercicio de la corporeidad, elemento sujeto a diversos condicionamientos, por ejemplo, el ser humano, por su corporeidad está unido a su familia, nación, etc. Aquí surge la cuestión del papel de la responsabilidad libre debido a la presencia de la dimensión involuntaria en la vida del hombre

Fromm comparte con Ricoeur esta concepción del hombre como una totalidad en el que “se aprecian una serie de tensiones dialécticas (lo voluntario y lo involuntario, lo finito y lo infinito), que permiten captar al hombre como un ser unitario y a la vez dinámico”⁴¹³. La propuesta antropológica de Ricoeur permite ver que la intencionalidad es un rasgo esencial de la conciencia y del ser humano en su totalidad, en donde dicha intencionalidad se halla en una dimensión volitiva y se manifiesta esencialmente como “una tendencia hacia”.⁴¹⁴

Por su parte, Fromm destaca el problema de la libertad en el hombre así como el importante papel que juegan la voluntad y la responsabilidad en la acción humana. Según este autor, el hombre está determinado por circunstancias internas y externas, sin embargo, puede superar su situación mediante el conocimiento de las necesidades que lo esclavizan y el ejercicio de su voluntad para superar la situación indeseable. Así, para Fromm el hombre

⁴¹² Cfr. Ángel Federico Adaya. *Op. Cit.* p. 139.

⁴¹³ Ángel Federico Adaya. *Op. Cit.* p. 153.

⁴¹⁴ *Ídem.*

no es plenamente libre, pues es fácil darse cuenta que se encuentra limitado por determinaciones físicas y psicológicas que condicionan su vida.

En consecuencia, el ser humano puede ser descrito positivamente mediante dos características inseparables: libertad y destinación. Respecto a los límites de su obrar, la persona humana es gradualmente libre; respecto a lo infinito, está destinada. En lo que respecta al individuo hay una libertad trascendental, teleológica, por la que éste es responsable del sentido congruente o incongruente de su destinación e indirectamente del ser futuro que se está conformando. De esta manera, “podemos superar nuestras limitaciones o aferrarnos a ellas, pero el ejercicio de esta libertad nos vincula internamente, de manera que según sea ese ejercicio, seremos congruente o incongruente abiertos al proyecto de nuestra felicidad”⁴¹⁵.

De acuerdo con el planteamiento frommiano, se pueden sintetizar en tres los argumentos que se han dado en favor de la libertad a lo largo de la historia: “se argumenta sobre bases religiosas, que Dios dio al hombre la libertad de elegir entre el bien y el mal... Se sostiene en segundo lugar, que el hombre es libre, ya que de otro modo, no podría considerársele responsable de sus actos. En tercer lugar, se alega que el hombre tiene la experiencia subjetiva de ser libre... y en consecuencia, esta conciencia de la libertad es una prueba de la existencia de la libertad”⁴¹⁶.

Sin embargo, los argumentos pueden ser refutados de la siguiente forma: “Los argumentos parecen poco convincentes. El primero exige que se crea en Dios y se conozcan sus planes respecto al hombre. El segundo parece nacido del deseo de hacer al hombre responsable para que pueda ser castigado... El tercer argumento, según el cual la conciencia de la libertad de elegir demuestra que la libertad existe, ya fue totalmente

⁴¹⁵ Cfr. Ignacio Falgueras. *Op. Cit.* p. 60.

⁴¹⁶ Erich Fromm. *El corazón del hombre. Op. Cit.*, p. 146.

destruido por Spinoza y Leibniz. Spinoza advirtió que tenemos la ilusión de la libertad porque tenemos conciencia de nuestros deseos, pero no la tenemos de sus motivos”⁴¹⁷.

Entonces, ¿hasta que punto existe la libertad humana?

Lo que Fromm sostiene es que este planteamiento de la libertad es incorrecto. Sólo podemos entender la libertad cuando hablamos de un individuo específico y dentro de una situación específica, pues si hablamos de la libertad en términos generales, estamos llevando el problema a un nivel abstracto que nos impide dar una solución ya que “ello es así, precisamente porque un hombre tiene libertad de elegir, y otro la ha perdido”⁴¹⁸. Esta sería razón para entender la libertad en términos existenciales y el planteamiento de la libertad se encuentra, entonces, en la elección.

La cuestión de la elección se basa en la misma condición humana que, como hemos visto, no es una realidad quieta y tranquila, por el contrario, el hombre no es algo acabado, sino que es una complejidad abierta, y en este sentido, el ser humano necesita ser capaz de innovación, es decir, de abrir líneas nuevas de crecimiento esencial. De aquí la característica del hombre de su capacidad o potencia, pues éste no queda determinado irremediamente por su pasado ni por sus circunstancias. Por lo tanto, dado que la esencia del hombre significa que se esté haciendo continuamente, no por ello es necesariamente lo que se ha hecho, ni queda irreversiblemente determinado, es decir que puede cambiar. Así, tiene la posibilidad de ir, o no, contra lo que se ha hecho, la posibilidad de convertirse en mejor o peor, de ir en contra de lo ya hecho, e incluso puede contradecirse sin destruirse.⁴¹⁹

Así, Fromm indica que “nuestro conflicto moral entre el problema de la elección aparece cuando tenemos que tomar una decisión y no cuando tenemos que elegir entre el

⁴¹⁷ *Ibid.*, pp. 146-147.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁴¹⁹ Cfr. Ignacio Falgueras. *Op. Cit.* p. 94.

bien y el mal en general”⁴²⁰. Debido a la diversidad de formas de elección, Fromm analiza las alternativas a las que se enfrenta nuestra libertad. La responsabilidad es otro elemento que debemos clarificar, entendiéndola, en primera instancia, como la capacidad del hombre de hacer consciente una acción, por lo que habrá que distinguirla del “pecado” o culpa, ya que de ser así, estaríamos enajenándola de la condición humana.

En lo relacionado con la responsabilidad, hay que acotar que para poder ser responsable, se ha de ser libre respecto de los fines y medios ajenos, esto es, de los poderes externos. Es verdad que el hombre puede ser coaccionado por la fuerza, haciendo presa en su situación de necesidad y de mortalidad. Es verdad que la cultura y los ejemplos ajenos afectan en directo a nuestro habitar mundano. Pero la libertad interior, como libertad de entendimiento y de voluntad está a prueba de todo poder ajeno: “Nuestro yo es inaccesible a todo tipo de coacción directa. La coacción sólo puede recaer sobre el lado externo de nuestra voluntad, o sea, sobre los bienes externos”⁴²¹.

Si interiormente se puede ser inmune a toda coacción, entonces se es enteramente responsable, no sólo de lo que se entiende y desea, sino también de lo que se hace. El dejarse, o no, vencer por la coacción es responsabilidad del individuo. Aquí se ve claramente una diferencia importante entre la libertad del cuerpo y la del ser humano: la libertad del cuerpo humano, al ser en sí misma indeterminación y conservación de posibilidades, puede ser lesionada y disminuida por las amenazas, los tormentos, e incluso suprimida por la muerte; mientras que la libertad del hombre, nada más que por ella misma, es decir, esta libertad es indicio de su propia dignidad, incluso de la dignidad del hombre entero. En este sentido, “ni los otros me pueden imponer sus fines, ni yo puedo imponerles

⁴²⁰ Erich Fromm. *El corazón del hombre*. Op. Cit., p. 151.

⁴²¹ Ignacio Falgueras. Op. Cit. p. 112.

los míos. Esta libertad es una dimensión radical de la persona y forma parte de la descripción intrínseca de la libertad que somos”⁴²².

Así es como Fromm sostiene que no hay espontaneidad ni azar en la vida del hombre, por lo que desarrollará una postura alternativista, misma que consiste en concebir al hombre como un ser determinado, pero que es capaz de superar su determinación. Mediante la voluntad y el conocimiento, el hombre será capaz de liberarse de las orientaciones malignas expuestas anteriormente. Este sólo podrá superar las determinaciones de su situación cuando haga consciente aquello que lo esclaviza o le obliga a comportarse de cierta forma. Será necesaria, además, la voluntad que le permita ir en busca de lo que en realidad desea.

Doctrinas como la ética de Spinoza, el socialismo de Marx y el psicoanálisis de Freud, pretenden mostrar al hombre su determinación para que pueda superarla y alcanzar la esfera verdaderamente humana. De esta forma, Fromm afirma que “el hombre sólo puede elegir entre dos posibilidades: retroceder o avanzar. Puede retroceder a una solución patógena arcaica o puede avanzar hacia su humanidad y desarrollarla”⁴²³. Entonces, una forma de avanzar y dejar atrás el nivel arcaico es reemplazando los impulsos arcaicos por actividades creativas.

Ahora bien, los planteamientos de Fromm parten de que el ser humano debe lograr su desarrollo integral, que pierda el miedo a ejercer su libertad, el miedo al desarrollo de la existencia propia de los humanos. Esto es, si el hombre es libre en el entender y en el querer, entonces es responsable de la vida social, cultural, moral y política. Entonces, ¿Por qué no desentenderse? ¿Por qué no conformarse o abandonarse? ¿Por qué no encerrarse? La razón última de la apelación al deber y a la corresponsabilidad —esto es, de la moralidad-

⁴²² *Ídem.*

⁴²³ Erich Fromm. *El corazón del hombre. Op. Cit.*, p. 140.

no puede radicar en la mera cohabitación. El fin del hombre no es cohabitar este mundo, sino al revés: cohabitar este mundo es una tarea mediante cuyo cumplimiento libre nos hacemos humanos.

Es como lo que señala Juliana González en su libro *Ética y Libertad*, en cuanto a que el impulso a vivir desde las pasiones unas veces asegura al hombre la alegría y otras la tristeza, porque el modo contingente experimenta pasiones que lo complacen o no y, en esa medida, le hacen libre de sufrir o evitar el dolor. Es ahí donde ha de vivir, perseverando en su ser⁴²⁴. Esto es, el hombre está llamado a la felicidad, no se trata de llegar a ser el que se es: es tarea sin sentido, porque, si ya se es, no queda nada por hacer, y si no se es, nada se puede hacer. La llamada teleológica incide en el ser humano directamente como invitación a realizar la potencia en la vida del hombre, lo cual tiene como consecuencia la felicidad. La tarea que da sentido a la vida del hombre es alcanzar la congruencia de lo que va siendo con lo que es en potencia y con la llamada teleológica que parte de él mismo.

En conclusión, la esencia del ser humano es potencia, pero esta misma esencia condiciona los actos del hombre, es decir, condiciona a lo que va llegando el hombre a ser, e, indirectamente, a lo que será. Habrá que responder a la pregunta ¿qué quiere decir lo que se va llegando a ser?, pues los actos humanos admiten crecimiento o decrecimiento, gracias a la superioridad potencial de la libertad, y según la condición gradual del síndrome al que tienda el carácter individual. En este momento se puede contestar que lo que se va llegando a ser es, precisamente el verdadero ser del hombre con el ejercicio de la libertad.⁴²⁵

En consecuencia, el hombre no es bueno ni malo por naturaleza, sino más bien, que su bondad o maldad está en función del grado de regresión o avance en el que se encuentre. Para Fromm, el bien del hombre consiste en ascender cada día hacia la esfera de lo racional

⁴²⁴ Cfr. Juliana González. *Ética y Libertad. Op. Cit.*

⁴²⁵ Cfr. Ignacio Falgueras. *Op. Cit.* p. 167.

y lo humano. El mal, por el contrario es dejarse vencer por los instintos arcaicos provocando con ello una regresión hacia el plano animal. Es por ello que para Fromm, “el hombre es responsable en la medida en que es libre para elegir sus propios actos”⁴²⁶.

Cabe acotar que si el ser humano fuera libre respecto de los demás, pero no lo fuéramos respecto de sí mismo, es decir, de sus propias inclinaciones, deseos, pensamientos y arbitrariedades, tampoco sería responsable en verdad de nada. Ser libre respecto de los fines implica ser libre respecto de los fines propios. De la misma manera, el autor sostiene además que “precisamente porque el mal es humano, porque es el potencial de regresión y la pérdida de nuestra humanidad, está dentro de cada uno de nosotros. Cuanto más conscientes seamos de esto, menos nos instituiremos en jueces de otros”⁴²⁷.

5.- La idea de libertad a partir de Fromm

Hemos visto que el hombre no tiene que escoger entre ser libre o aceptar tener una naturaleza, sino que el hombre es naturaleza libre, tiene una forma de ser pero no está totalmente hecho. Para esto es necesario ver la realidad como es, diversa y semejante a la vez, por lo que no se debe incuestionablemente admitir la dicotomía de la Modernidad sobre el ser humano, dicotomía que marcó Descartes entre la *res cogitans* y la *res extensa*, entre el espíritu y el cuerpo⁴²⁸, pero que ahora es necesario revisar bajo la idea de un ser humano en que ambos aspectos se unen.

La relevancia de esta revisión es por la necesidad de retomar al hombre, tema ya explorado en el primer capítulo y en donde señalamos la importancia de formar un concepto de ser humano apegado a la realidad para que pueda guiarlo hacia una vida plena.

⁴²⁶ Erich Fromm. *El corazón del hombre. Op. Cit.*, p. 179.

⁴²⁷ *Ídem.*

⁴²⁸ Cfr. Baumer. L. Franklin. *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas. 1600-1950*. New York, MacMillan Publishing Co., Inc., 1977. pp. 61-65.

Ante el voluntarismo y el conductismo, es primordial reconsiderar a binomio naturaleza y libertad humanas a partir de la filosofía de Erich Fromm, así como plantear las consecuencias en el terreno de la ética del actuar humano en donde el hombre va llegando a ser, a través de ir perfilando lo que es potencialmente con respecto a lo que puede ser.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, se puede afirmar que la libertad del hombre, según Erich Fromm, está en función del grado de conciencia que tenga de su situación. Adicionalmente, es el miedo a la libertad el problema a resolver históricamente para que el hombre se apropie de su destino⁴²⁹. Por ello es que es importante analizar la estructura del ser del hombre para entender qué ocurre con la libertad dentro de un contexto social.

Apoyándose en Hegel, Fromm considera que el hombre se separa de la naturaleza creando un mundo diferente del natural, es decir, un mundo histórico y social. El surgimiento de la autoconciencia implica, desde esta perspectiva el darse cuenta de que él es un ente distinto no sólo de la naturaleza, sino también de los otros hombres con los que convive. El hecho de que el hombre se separe de la naturaleza no supone que logre una plena independencia, ya que ésta sólo se conquista a partir de un proceso histórico⁴³⁰. Así, Fromm sostiene que “el proceso por el cual el individuo se desprende de sus lazos originales, que podemos llamar proceso de individuación, parece haber alcanzado su mayor intensidad durante los siglos comprendidos entre la Reforma y nuestros tiempos”⁴³¹.

5.1.- El proceso de individuación

El proceso de individuación, que se hace más consciente con el surgimiento de la edad moderna, supone la posibilidad de que el hombre se independice de aquello que lo

⁴²⁹ Cfr. Florentina Moreno. *Hombre y sociedad en el pensamiento de Erich Fromm*. México. D. F. Fondo de Cultura Económica. 1981. p. 254.

⁴³⁰ Cfr. Raúl Ugalde. *Op. Cit.* p. 31.

⁴³¹ Erich Fromm. *El miedo a la libertad. Op. cit.* .. p. 43.

sujeta a su situación primaria y que impide que se entienda como individuo en el sentido estricto de la palabra. Este desarrollo fortalece las posibilidades de que el hombre ejerza la responsabilidad que adquiere al obtener la libertad. Este proceso de individuación se da históricamente y coincide, de alguna manera, con el proceso de crecimiento, de desarrollo de la vida humana. Así, por ejemplo, se puede decir que un recién nacido se encuentra en un estado de fuerte dependencia con la madre, a la unión del bebé con la madre la denomina Fromm como vínculo primario. El individuo se mantiene vivo gracias a este vínculo, por lo que sin la seguridad y protección que le brinda dicho vínculo se encontrará indefenso ante un mundo que acabará por destruirlo.

El planteamiento frommiano indica que el bebé requiere de este vínculo primario para poder vivir y desarrollarse. Aunque existen otras formas de dependencia, el vínculo con la madre es el más fuerte. Con el paso del tiempo, el individuo va tomando conciencia de sí mismo y en consecuencia se vuelve más fuerte y seguro, no sólo físicamente, sino mentalmente, a tal grado que es capaz de romper con los vínculos primarios que lo atan a una situación de dependencia en general al mundo que le rodea, pero sobre todo, tratará de liberarse de la madre. Cuando el individuo supera los vínculos primarios y alcanza la etapa de individuación, se ve obligado a adecuarse al mundo que lo rodea y tiene que transformar su tipo de comportamiento para seguir viviendo. Al respecto Florentina Moreno señala:

En el despliegue del proceso se produce un acercamiento entre la universalidad del objeto y la individualidad del sujeto, de forma que, como resultado del hacer humano, el individuo se universaliza, y paradójica y simultáneamente, crece en su individualización.⁴³²

Con el proceso de individuación se desarrolla un aspecto positivo y otro negativo en la vida del hombre. Por un lado, el aspecto positivo se da cuando el individuo se hace más fuerte e independiente, pues conforme pasa el tiempo, intenta satisfacer sus necesidades de

⁴³² Florentina Moreno. *Op. Cit.* p. 258.

acuerdo a su propia voluntad y no a la de los demás. Por ello es que se ve obligado a inventar nuevas formas de alcanzar sus fines independizándose de las viejas cadenas que lo obligan a jugar un papel pasivo en el que sólo recibe y no es activo y creador. De esta manera, su yo va adquiriendo día con día más fuerza.

Por el otro lado, el aspecto negativo está dado por los sentimientos que dañan al hombre cuando se separa de aquello que lo ata. El aspecto negativo se da cuando el hombre experimenta soledad, miedo y angustia como resultado del proceso de individuación. Mientras el hombre no supera los vínculos primarios, no se ve obligado a buscar nuevas formas para satisfacer sus necesidades, no ha alcanzado un grado de conciencia que le permita entender la diferencia que existe entre él y el mundo que lo rodea.

Una vez superados los vínculos primarios, el hombre se encuentra solo ante un mundo que por su grandeza y problemática resulta tan amenazante que provoca en él una fuerte infelicidad. Es así como, superada esta etapa, comprende su independencia y por ello se ve obligado a enfrentar a los demás y al mundo. En este momento, adquiere responsabilidad de su individualidad y se afirma como ser libre. La soledad que experimenta el individuo al enfrentar el mundo en el que habita, le provoca miedo y angustia a tal grado que, para huir de esa soledad, puede optar por refugiarse en la sociedad por medio del sometimiento.

Como lo afirma Fromm, la sumisión es una postura que el individuo asume para intentar rescatar el vínculo primario ya perdido. En otras palabras, el sometimiento del hombre en sociedad es el resultado del temor experimentado por la soledad que intentaría restablecer dicho vínculo primario que lo unificaría con el todo. A pesar del intento de reconciliación con el todo, el individuo no puede regresar a su estado inicial. Se puede afirmar, en pocas palabras, que de acuerdo con Fromm el proceso de individuación es

irreversible, ya que “en cada momento concreto de la praxis, la necesidad y la libertad le exigen al hombre una determinada elección frente a la opción ya determinada por la estructura social”⁴³³.

Tal como lo comprende Erich Fromm, la situación a la que nos lleva la individuación, tanto en su aspecto positivo como en el negativo, la aclara de la siguiente forma: “la individuación es un proceso que implica el crecimiento de la fuerza y de la integración de la personalidad individual, pero es al mismo tiempo, un proceso en el cual se pierde la originaria identidad con los otros y por el que el niño se separa de los demás”⁴³⁴. Como ya se precisó, este proceso de individuación puede compararse con la historia de la humanidad, desde el momento en que el hombre se separa de la naturaleza y comienza a tener conciencia de sí mismo, creando la historia y la sociedad. Es por eso que la idea de la individuación es importante para entender el concepto de libertad así como los problemas que tiene el hombre al enfrentar las normas sociales y los estereotipos establecidos.

Lo propiamente humano se da cuando el hombre se libera de la coacción instintiva, es decir, cuando su comportamiento no responde sólo a mecanismos hereditarios. Al igual que en el proceso de crecimiento en la vida de un individuo, en la historia de la humanidad encontramos también el temor y la soledad ya que separarse de la naturaleza implica también, reconocerse como individuo solo y desprotegido. El hombre ha tenido que pagar un precio por lograr su independencia, por ganar su libertad, ha tenido que enfrentarse a su mundo y a su condición finita y mortal. Al respecto, Fromm resalta que:

...el proceso de crecimiento de la libertad humana posee el mismo carácter dialéctico que hemos advertido en el proceso de crecimiento individual. Por un lado, se trata de un proceso de crecimiento de su fuerza e integración, de su dominio sobre la naturaleza... Pero, por otro lado, esta individuación creciente significa un aumento paulatino de su inseguridad

⁴³³ *Ídem.*

⁴³⁴ Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. cit. .. p. 40.

y aislamiento y, por ende, una duda creciente acerca del propio papel en el universo... un sentimiento creciente de la propia importancia e insignificancia como individuo.⁴³⁵

Por lo tanto, el proceso de individuación se da tanto históricamente, como en el desarrollo de la vida humana individual, y una vez que el hombre ha alcanzado este nivel, no le es posible regresar a su estado anterior. Si partimos de una visión histórica, encontramos que el hombre no puede regresar a la naturaleza. A pesar de que en el hombre encontramos elementos instintivos o, mejor dicho, un nivel arcaico, como fue explicado anteriormente, sin embargo, también ha modificado dicho comportamiento a tal grado que se ve obligado a construirse a sí mismo a través de su razón y conciencia, de su libertad y de sus actos.

Así, si el hombre intentara regresar a la naturaleza no podría hacerlo, pues al dejarse llevar por su nivel arcaico, se autodestruiría y destruiría a los que le rodean. Por lo tanto, si se observa la vida del hombre, se advierte que su conciencia le impide confundirse con lo que le rodea. Requeriría, primero, deshacerse de esta conciencia que lo afirma como ser limitado y mortal. Intentar regresar a su estado anterior, esto es, perder su identidad y hacerse uno con la madre, que de alguna manera sería hacerse uno con el todo, lo llevaría al desequilibrio y a la destrucción. Esta regresión está representada por cualquiera de las fijaciones de las que se habló anteriormente y que dan como resultado el síndrome de la decadencia.

5.2.- Libertad “de” y libertad “para”

Se puede observar que el concepto de libertad que Fromm sostiene se encuentra íntimamente relacionado con ciertos planteamientos que consideran a la libertad como la

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 53.

posibilidad de afirmarse del hombre como tal⁴³⁶. Fromm coincidiría con Sartre cuando éste último afirma que “el hombre está condenado a ser libre”⁴³⁷. La libertad se presenta como la capacidad del hombre de superar las determinaciones arcaicas y los vínculos primarios, sin embargo, y debido a la soledad que enfrenta, el individuo intenta escapar a su libertad sometiéndose a la sociedad.

Es crucial la situación del individuo cuando se da cuenta que está solo y desorientado; entiende que es él quien debe establecer su papel en el mundo y que por ello debe enfrentarse a la realidad, consciente de su finitud y su mortalidad. Esto provoca en él miedo e inseguridad al grado de que está dispuesto a abandonarse a sí mismo para intentar perderse en el todo. La libertad, entonces, lejos de lograr tranquilizar al hombre, le provoca miedo e inseguridad. Es, pues, “la especificidad de la necesidad humana la que confiere carácter específico a la libertad humana y la que a su vez convierte el proceso de relación sujeto-objeto en interactivo y dialéctico”⁴³⁸.

En otras palabras, si bien la libertad contribuye a la realización del individuo como tal, provoca también sometimiento e infelicidad. Congruentemente, Fromm señala que, para el individuo, “la evasión de la libertad no le restituye la seguridad perdida, sino que únicamente le ayuda a olvidarse de que constituye una entidad separada”⁴³⁹. Éste es el concepto de libertad planteado por Fromm como “libertad de” o libertad negativa, calificativo porque lejos de complacer al hombre, provoca en él miedo e infelicidad. Esta libertad “de” es más fácil de ejercer por que implica pocas responsabilidades, está casi siempre ligada con las reglas sociales. La paradoja es evidente, se concibe al hombre como un ser que busca su libertad, pero después, debido a la soledad y miedo que experimenta,

⁴³⁶ Cfr. Raúl Ugalde. *Op. Cit.* pp. 36-37.

⁴³⁷ Jean-Paul Sartre. *Op. Cit.*, p. 41.

⁴³⁸ Florentina Moreno. *Op. Cit.* p. 255.

⁴³⁹ Erich Fromm. *El miedo a la libertad. Op. Cit.* p. 246.

decide ser esclavo de nuevas determinaciones. Es como si la libertad, el miedo y la soledad fueran juntos.

A ésta situación, Fromm responde que para él existe una forma en la cual el individuo puede vivir afirmando su individualidad y, al mismo tiempo, supera la soledad y el aislamiento, en donde es posible entender al hombre como un individuo que es capaz de reconciliarse con el todo sin perder por ello su integridad humana. En Fromm la libertad que el hombre ejerce tiene como prioridad el desarrollo del hombre a través de la orientación productiva.

Para Fromm, existen otras formas de libertad que no se centran en la libertad negativa. Para él existe una libertad que permite al hombre afirmarse como individuo sin sentirse separado de la humanidad y del mundo que le rodea. Este planteamiento de la libertad recibe el nombre de “libertad para” y la define de la siguiente manera: “...la libertad positiva consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada”⁴⁴⁰. Es necesario aclarar que es esto de “actividad espontánea de la personalidad integrada” del hombre para poder entender este planteamiento de la libertad.

La actividad espontánea no es una actividad compulsiva, esto es, no es producto de la soledad ni del aislamiento, que pueden manifestarse en sumisión o agresividad, sino que se define como la “libre actividad del yo e implica, desde el punto de vista psicológico, el significado literal inherente a la palabra latina “sponte”: el ejercicio de la propia y libre voluntad”⁴⁴¹. Se entiende así, a la actividad espontánea, como una actividad creadora que ayuda al individuo a desarrollar toda su cualidad humana. Esta espontaneidad supera la contradicción humana, es decir, afirma tanto la parte natural como la racional del hombre,

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁴¹ *Ídem.*

como elementos que lo integran. Sólo es posible hablar de esta actividad si el hombre reprime elementos internos y los logra integrar dentro de su personalidad.

Como indica Fromm, la espontaneidad de un fenómeno bastante raro en nuestra sociedad, ello se debe a que el sistema social nos vuelve autómatas. Sin embargo, han existido a lo largo de la historia individuos con esta cualidad. Los artistas son un buen ejemplo de la actividad espontánea ya que, “el artista puede ser definido como una persona capaz de expresarse espontáneamente”⁴⁴². Por lo tanto, la espontaneidad no sólo en el artista, sino también en el individuo que realiza su trabajo como arte, con creatividad y concentración, pues al hacerlo proyecta sus sentimientos en el trabajo realizado.

Esta se puede dar no sólo en la realización de un trabajo, sino también en una postura. Puede darse en el modo de admirar y amar el mundo que nos rodea, pues “la actividad espontánea es el único camino por el cual el hombre puede superar el terror de la soledad sin sacrificar la integridad del yo; puesto que en la espontánea realización del yo es en donde el individuo vuelve a unirse con el hombre, con la naturaleza, con sí mismo”⁴⁴³. Es entonces la espontaneidad una forma de reconciliar al hombre con la naturaleza y con sus semejantes.

Es importante señalar también el concepto del amor que se deriva de esta posición, pues de acuerdo con Fromm, “el amor es el componente fundamental de la espontaneidad: no ya el amor como disolución del yo en otra persona, no ya el amor como posesión, sino el amor como afirmación espontánea del otro, como unión del individuo con los otros sobre la base de la preservación del yo individual”⁴⁴⁴. Para el planteamiento frommiano, el amor no es algo que está provocado por un objeto, sino la cualidad humana que se manifiesta cuando es motivada por algo o alguien y, en consecuencia, busca la felicidad de ese algo o

⁴⁴² *Ibid.*, p. 248.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁴⁴ *Idem.*

alguien. De manera similar, a través de este amor el individuo busca no sólo su libertad, sino también, la libertad de los demás. Éste amor posee un carácter dinámico que se hace manifiesto para superar el aislamiento del hombre y acercarlo para formar una unidad con el todo sin que pierda su individualidad.

Otro componente de la actividad espontánea es el trabajo creativo. No el trabajo como evasión de la soledad, es decir, el trabajo constante que el individuo se impone para evitar el tiempo libre que lo orilla a enfrentar su terrible soledad. No se propone tampoco el trabajo como dominio de la naturaleza que intenta alejar al hombre de su realidad finita y mortal. Más bien se trata del trabajo concebido como la actividad creativa que acerca al hombre a la naturaleza sin que por ello pierda su individualidad. De esta forma, el individuo realiza por medio de su trabajo, una actividad espontánea que le permite encontrar su papel en el mundo y en su sociedad. Sólo así el individuo supera la angustia y el temor experimentados en el desarrollo del proceso de individuación.

Con base en lo anterior, podemos realizar el comentario de Fromm que señala que “si el individuo realiza su yo por medio de la actividad espontánea y se relaciona de este modo con el mundo, deja de ser un átomo aislado: él y el mundo se transforman en partes de un todo estructural: disfruta así de un lugar legítimo y con ello desaparecen sus dudas respecto de sí mismo y del significado de su vida”⁴⁵.

En nuestra cultura solemos valorar al trabajo como un medio para obtener dinero, prestigio y poder; olvidamos la capacidad creativa del trabajo que permite al hombre encontrar un papel en la realidad para superar el miedo y la soledad. En consecuencia, es sólo a través de la libertad positiva por medio de la cual el hombre “es consciente de sí

⁴⁵ *Ibid.*, p. 251.

mismo como individuo activo y creador y se da cuenta de que sólo existe un significado de la vida: el acto mismo de vivir⁴⁴⁶.

5.3.- Vinculación entre las fases de la libertad

“Libertad de” y “libertad para” no son más que las dos caras de una misma moneda. Debido a que la libertad posibilita al hombre poder ser más, los dos aspectos “de” y “para” van imbricados, el uno le exige al otro, ya que la libertad no sólo es una libertad “de”, sino sobre todo y preponderantemente una libertad “para”. Así, dado que el hombre no está totalmente libre de diversas determinaciones, se convierte “en una necesidad (o esfuerzo) de toma de conciencia...En principio, toda necesidad se traduce en un impulso de actividad que constituye un deseo de libertad frente al obstáculo⁴⁴⁷. Ignacio Falgueras resalta la característica de la relación entre ambos aspectos al mencionar a Scheler en cuanto a que “lo libre incluye siempre alguna relación (sea vivenciada o no), ya que aquello que es llamado libre debe aludir a algo, ya sea algo respecto de lo cual es libre, ya sea algo para lo cual es libre⁴⁴⁸”.

Los hombres son libres de adaptar el medio a ellos mismos. En esta relación con el mundo, la libertad tiene como sentido el dominio del mundo, lo que significa que el hombre es capaz de darse a sí mismo el sentido de su dominación sobre el entorno. La libertad de elegir o no elegir, tiene como sentido positivo imponer fines propios y constituir un mundo humano dentro de una relación en que por un lado se está atado al entorno, pero por el otro se es libre respecto de él y en donde “somos libres respecto del mundo para habitarlo⁴⁴⁹”.

Esta conexión, entre la libertad “de” y la libertad “para”, que Fromm polariza, aparece como inseparable cuando consideramos que la libertad es crecimiento, actividad

⁴⁴⁶ *Ídem.*

⁴⁴⁷ Florentina Moreno. *Op. Cit.* p. 256.

⁴⁴⁸ Ignacio Falgueras. *Op. Cit.* p. 98.

⁴⁴⁹ *Ibid.* p. 107.

creciente para la cual se necesita de un punto de referencia del que se parte y de un horizonte hacia el que se tiende. En consecuencia, no puede darse una libertad “de” sin una libertad “para”. Erich Fromm considera que el avance hacia la libertad “para” supone el enfrentamiento racional del hombre con su libertad “de” y con las consecuencias que de ello se derivan en su situación existencial, es decir, el ser humano enfrenta una encrucijada que “se hace medular, el hombre puede optar por enajenarse de forma total en el objeto, convirtiéndose en instrumento o puede asumir definitivamente sus necesidades existenciales”⁴⁵⁰.

La cuestión es que Fromm entiende la libertad “de” como mera independencia o emancipación. Sin embargo, sin la libertad “para”, esa independencia se vuelve simple dependencia, es decir, toda independencia es relativa a algo, es necesario tener un horizonte hacia el que crecer. En otras palabras, no es posible hablar de una absoluta libertad “de” pues si una libertad fuera sólo libertad “de”, no sería verdadera libertad.

Ahora bien, la libertad humana puede llevarnos a crecer, y aunque la capacidad de crecer la tenemos, no es meta de nuestra libertad. Lo que sí es libre es optar por crecer, es decir, el responder a esa capacidad de modo congruente con ella, lo que sí depende del ejercicio de la libertad. En esto Fromm puntualiza que el hombre puede decidir en cualquier momento dejar de crecer y quedarse en un status determinado. Es así como, nos dice el autor, se deja de ser libertad “para” y queda uno restringido a ser mera libertad “de”, con lo que se pierde incluso la independencia que se tenía. Por lo tanto, la respuesta positiva o negativa a dicha llamada repercute directa e íntimamente en el ser humano que se va construyendo.

⁴⁵⁰ Citado en: Florentina Moreno. *Op. Cit.* p. 257.

Así, como ya se ha mencionado, sólo el mismo hombre puede ser responsable de su propio destino, porque sólo él mismo, y nadie más puede establecer su camino y sus decisiones. Y en este sentido la libertad “para” es lo que da sentido a la otra forma de libertad. La situación del ser humano le abre posibilidades de realización y ésta es la paradoja, que la propia libertad o el poder de crecer puede ser usado por el hombre para encerrarse en sí mismo, para detenerse o para negarse.

6.- Breves conclusiones

El concepto de libertad en Erich Fromm está ligado con diferentes problemáticas de la existencia humana. Esto implica que la libertad se da a partir de las contradicciones en el modo de existencia humana. El ser humano puede actuar de diversos modos, pero siempre impulsado por motivos que pueden estar fuera de la razón. Fromm vio al hombre como un ser en conflicto que necesita dirección, particularmente en una época en que la tecnología y la ciencia pueden tomar una dirección contraria al beneficio del ser humano⁴⁵¹.

La teoría frommiana apunta hacia una ética humanista, una ética en la cual el hombre mismo crea y desarrolle sus propios valores morales. Por ello es que el análisis del ser humano es un punto fundamental en el pensamiento del autor, el cual plantea la conformación del hombre en dos planos: por un lado se encuentra constituido por el conjunto de instintos que lo determinan; por el otro lado, está el plano de su conciencia que le permite comprender su vida y el mundo que le rodea. Es gracias a este plano, indica Fromm, por el cual el hombre se distingue en el reino animal.

El hombre con sus contradicciones, concibe su presente, su pasado y su futuro. Gracias a su conciencia, el hombre ha podido sentar las bases para la consolidación de la

⁴⁵¹ Cfr. Erich Fromm. *¿Tener o ser?* México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1976. pp. 77-83.

sociedad. Sin embargo, Fromm advierte que la sociedad puede, en un momento dado, aniquilar o controlar dicha conciencia. El hombre es, pues, resultado no sólo de fuerzas psíquicas, que estarían determinadas por el plano instintivo, sino también por fuerzas sociales.

La forma en que el hombre enfrenta al plano psicosocial, será la forma que determina su carácter ético. De acuerdo a esta situación, el hombre puede adoptar dos posturas: la primera consiste en que el hombre se deje llevar por su nivel instintivo y renuncie a su conciencia, ello es comprensible ya que la realidad humana es simple y aceptable pero puede llevar al hombre a su destrucción. Erich Fromm afirma que el equipo de instintos humanos no es suficiente para sobrevivir pues el hombre requiere del plano consciente para proveerse de herramientas y así, no sólo sobrevivir sino realizarse.

Además, el mero desarrollo del nivel instintivo implicaría la manifestación de las tres fijaciones o niveles patológicos que, según Fromm, lleva al hombre a su destrucción y a la de los demás. Estas fijaciones son: la necrofilia o amor a la muerte, cuyo desarrollo implica el deseo de destrucción y autodestrucción; el narcisismo patológico o amor enfermizo hacia uno mismo que provoca el alejarse de la realidad y entrar en conflicto con los demás, aunque este narcisismo puede darse también en un grupo social; y finalmente la fijación incestuosa cuyo peligro se manifiesta cuando el individuo intenta hacerse uno con la naturaleza provocando con ello su destrucción.

Estas tres orientaciones malignas conforman lo que Fromm ha denominado el síndrome de la decadencia, esto es, un estado patológico que llevaría a la humanidad a la destrucción. En consecuencia, el mal estaría representado por este síndrome o nivel patológico.

La otra postura que podría adoptar el hombre es una opuesta a las anteriores y que consiste en que el hombre enfrente y controle las fuerzas psico-sociales. Ello lo logrará gracias a su conciencia. Esta postura plantea que el hombre puede enfrentar al medio que lo rodea y así entender su situación, es decir, darse cuenta de que proviene de la naturaleza y que, al mismo tiempo, no puede vivir en ella como lo haría cualquier animal. Sin embargo, es la conciencia la que le permite actuar en contra de las orientaciones patológicas y le ayudará a enfrentar la problemática social.

El bien para Fromm estaría representado por lo que él entiende como síndrome de crecimiento, es decir, por una actitud que implica el desarrollo positivo del ser humano gracias a su conciencia. El síndrome de crecimiento está constituido por: la biofilia o amor a la vida; por el amor a uno mismo y hacia nuestros semejantes; y por la conscientización que hace el hombre al entender que es un ser creador de la sociedad y al mismo tiempo, un ser que pertenece a la naturaleza pero no en una forma meramente animal.

Apunta Fromm que si bien la vida del hombre está determinada por fuerzas psico-sociales, la libertad consiste en la capacidad que tenga el hombre de elegir su bienestar. En otras palabras, la libertad es el ejercicio de la conciencia para elegir aquello que implica el surgimiento de nuestra creatividad y realización. De esta forma, según Fromm, se dará el desarrollo positivo de nuestro nivel instintivo y social. Aunque se ha admitido que existe en el hombre una naturaleza que tiene determinaciones y una libertad por la que se puede aceptar o rechazar un determinado fin. El presupuesto es que no hay ruptura entre naturaleza y libertad, sino una estrecha relación por la que el hombre es capaz de elegir libremente.

Así, no existe la libertad absoluta ni tampoco la determinación absoluta para el ser humano. Como se demostró, los hombres son seres con libertad para alcanzar un fin que

por naturaleza les corresponde, en este proceso, las reglas morales son una guía en la búsqueda del fin último o la felicidad. Es así como el pensamiento de Fromm permite conciliar determinismo y libertad en el hombre, ya que es a través de su conciencia la forma en la que podrá actuar auténticamente en contra de las determinaciones que se presenten en su vida.

Esta libertad del hombre es una actividad con dos polos, los que Fromm llama libertad “de” y libertad “para”, indicando el primero un extremo de separación, y el segundo otro de aproximación. Ambos referentes son imprescindibles y están interconectados, pues la libertad humana es una libertad “de” y, a la vez, una libertad “para”, ambos son dos referentes distintos pero con sentido para el otro, “el referente respecto del cual se es libre no será nunca, a la vez y en el mismo sentido aquel con para el que se es libre”⁴⁵². Queda establecido entonces, que la libertad humana no es ni un todo acabado, ni un proceso sin sentido, sino una distensión desde un “de” hacia un “para”.

Lo que quedaría por analizar es en que nivel se desenvuelve la ética frommiana y si los síndromes de decadencia y de crecimiento aportan suficiente objetividad. El intentar plantear una ética manejando los sentimientos parece una propuesta irinteresante aunque puede tener sus riesgos ya que plantearía un cierto margen de error, particularmente porque las normas establecidas por la sociedad no pueden abarcar a todos los individuos que la integran. El hecho de que los planteamientos de Fromm incurran en ocasiones en propuestas que no satisfacen, o lo hacen en parte, depende en parte del momento histórico en el cual surgieron.

En consecuencia, es necesario revisar la visión del hombre contemporáneo y examinar su situación partiendo del análisis realizado al respecto en el primer capítulo, pues

⁴⁵² Ignacio Falgueras. *Op. Cit.* p. 98.

por el otro lado, no se puede negar que se tienen conocimientos más exactos, que los avances tecnológicos y científicos han aumentado la calidad de vida, que ha habido triunfos importantes en la lucha por la igualdad y la libertad. Es por esto que el siguiente capítulo intenta establecer, a partir del pensamiento de Erich Fromm, los lineamientos de una alternativa dentro de los planteamientos éticos para el hombre contemporáneo.

CAPÍTULO 5

La ética de Erich Fromm. Algunas confrontaciones críticas

1.- Introducción

En el capítulo inicial de la tesis vimos como se plantea la cuestión ética desde algunos enfoques sobre la época actual hacia finales del siglo XX, conviene ahora hacer precisiones sobre la concepción ética de Erich Fromm en relación con lo anterior.

La intención de este capítulo es bosquejar una fundamentación que sea pertinente con respecto a la ética contemporánea y relevante con relación a la revisión de estos tiempos cuyos rasgos se han delineado en el primer capítulo a partir de algunas posturas críticas. Hay que aclarar que no se trata de llegar a desarrollar aplicaciones o propuestas concretas hacia el tratamiento de temas particulares como el mal, el deber, la virtud, la conciencia, etc., sino que el cometido es más simple, ya que propone una postura en filosofía moral que vaya sobre la fundamentación de la antropología filosófica de Erich Fromm.

Se trata de partir de la interpretación y una apropiación de los planteamientos éticos de Erich Fromm tratando en alguna forma de obtener conclusiones previas sobre la ética frommiana y de respetar su comprensión del mundo pero incorporando nuestra propia interpretación. Para ello es necesario establecer una reflexión comparando y contrastando los conceptos frommianos con otras fundamentaciones éticas, particularmente con algunas posturas de pensadores críticos relativa a la época actual. Así, se tratará de explicitar la postura de Fromm con relación a nuestra contemporaneidad.

1.1.- Fromm y su visión ética.

Para Fromm, el intelecto, la voluntad, la libertad, la intencionalidad y la responsabilidad son los fundamentos antropológicos de la ética. Busca una ética universal basada en la conciencia, pero no en la conciencia autoritaria (padre-sociedad), sino en la conciencia humanista que sería la voz interior que hermana a los hombres. Los objetivos de la ética están basados en dar respuesta a las necesidades de: relación por el amor productivo; a la trascendencia por la creatividad; al arraigo por la solidaridad; a la identidad por la individualización y a los marcos de orientación por medio de ideologías racionales. Fromm, al analizar la sociedad contemporánea, concluye que ésta fomenta pseudonecesidades, pero existe, también, un proceso social hacia lo solidario, manifestable en la necesidad de alcanzar una meta, en la ternura, en la compasión que sería la capacidad de vivir dentro de mí lo que vive el otro y no una especie de filantropía engañosa, en la responsabilidad que empieza con el compromiso con uno mismo, y en la necesidad de encontrar un sentido de identidad que se manifiesta en la búsqueda de ser "yo" y no una cosa, en otras palabras en "ser" y no en "tener".

Fromm usa los términos de ética productiva y ética improductiva, sinónimos de ética humanista y ética autoritaria, respectivamente. Aquí, el hombre ha de luchar para alcanzar los objetivos de la ética humanista a través de la esperanza, el optimismo y la reacción contra la tendencia consumista de la sociedad, si no lo hace puede originarle perturbaciones emocionales y mentales como la neurosis, ansiedad, incertidumbre y la determinación que pueden producir los mecanismos de evasión, distanciamiento y simbióticos. De esto se desprende la necesidad de planificar una ética humanista a través de la activación del individuo, para lo cual se introducirá la confrontación con otras corrientes de pensamiento.

1.2.- La relación con otras corrientes de pensamiento.

Fundamentar es argumentar, se trata de dar razones, lo que no significa que toda teoría ética tenga que señalar a la razón misma como el fundamento único de la moralidad. Sin embargo, Fromm de hecho coloca a la razón como fundamento de la moral.

Hay autores que proponen una fundamentación comunitarista de inspiración aristotélica como MacIntyre; otros fundamentan la ética en la dimensión sensible del ser humano como los utilitaristas; otros más apoyan una ética de inspiración kantiana (Apel y Habermas). Por su parte, Fromm coloca a la razón como un elemento importante en su fundamentación, pero no en forma aislada sino desde una determinada concepción del hombre. Así, toma su punto de partida desde la antropología.

Para apreciar que tan relevante es el considerar la concepción antropológica de Fromm, es importante revisar brevemente a algunos críticos de nuestros tiempos. Ya en el primer capítulo se precisó lo que significa para los fines de este estudio la época contemporánea y cuales serían algunas de las características principales de ella. Nos toca ahora el contrastar la teoría de Fromm con algunos de los principales planteamientos de la época actual, pues cabe aclarar que aunque Fromm nunca teorizó específicamente sobre el concepto de la Modernidad actual, ciertamente sí revisó algunos de los efectos de la misma que siguen prevaleciendo desde la época en que escribió su obra hasta nuestros días.

No es propósito del apartado correspondiente el exponer la ética de la época actual, sino sólo explicitar algunos de los postulados, para revisar la pertinencia de las aportaciones de Erich Fromm a estos críticos de la contemporaneidad.

2.- La ética en Erich Fromm

2.1.- La concepción ética en Erich Fromm - El fundamento y el conocimiento ético

Fromm fundamenta la ética en la estructura psicobiológica del hombre. Diferencia el comportamiento animal del comportamiento humano. El animal vive con un equilibrio dinámico constante entre su situación y capacidades, bien por mecanismos instintivos, reflejos condicionados o aprendizaje como Skinner lo sugirió. El hombre, en cambio, vive en un mundo social cambiante y puede cambiar sus necesidades, de forma que las primarias pueden relegarse a las secundarias. Al animal le está dado el ajustarse al entorno, al hombre no, por lo que debe justificar sus actos. Esta justificación es simplemente dar cuenta de la posibilidad preferida. Así nos abrimos a la realidad en cuanto apetecible y buena. Es lo que se llama "moral como estructura", y esto es afirmable incluso en una probable concepción determinista del hombre. Como dice Aranguren, llamaríamos "moral como contenido" al ajustamiento humano a la norma ética reinante.

El hombre es constitutivamente moral por dirección y fundamento de hacer su propia vida con las cosas, en el mundo, en sus decisiones y en sus actos. Es, como dice Aristóteles, su segunda naturaleza, y en el hacerse, hace su "ethos", su personalidad moral individual:

El aspecto más importante para una definición del hombre es que éste, con su pensamiento, puede ir más allá de la mera satisfacción de sus necesidades. El pensamiento no es sólo para él, como para el animal, un simple medio que permite obtener bienes deseados, sino también un instrumento para descubrir la realidad de su propio ser y del mundo circundante, independientemente de las preferencias y aversiones. En otras palabras, el hombre no sólo posee inteligencia como el animal, sino que está dotado de razón, con la cual puede llegar a conocer la verdad⁴⁵³.

La ética se fundamenta, según Fromm, en el carácter racional del intelecto que nos proporciona la posibilidad de conocer nuestras posibilidades de actuación; en la voluntad

⁴⁵³ Erich Fromm. *El amor a la vida*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1985. pp. 222-223.

que, a través de la libertad, quiere, de entre las posibilidades del apetito y de los hábitos, unas y rechaza otras. Es claro el fundamento antropológico de la conducta moral en donde razón, intelecto, libertad, voluntad y hábitos se sintetizan en el concepto individual de persona con dignidad intelectual, volitiva, intencional y responsable. La psicología y la antropología son para Fromm ciencias que estudian los hechos humanos y su correspondiente descripción, pero no los hechos humanos que deben ser en su norma. Éste campo es el de la ética que no debe ser confundida con la psicología o la antropología pues:

El "homo psychologicus" de Freud es una construcción tan irreal como lo fue el "homo economicus" de la economía clásica. Es imposible comprender al hombre y a sus perturbaciones emocionales y mentales sin comprender la naturaleza de los conflictos de valor y de los conflictos morales. El progreso de la psicología no radica en la dirección de un divorcio de un supuesto campo "natural" de otro supuesto campo "espiritual" y que enfoca su atención sobre el primero, sino en el retorno de la gran tradición de la Ética Humanística, que contempla al hombre en su integridad física y espiritual, creyendo que el fin del hombre es ser él mismo y que la condición para alcanzar esta meta es que el hombre sea para sí mismo.⁴⁵⁴

Si el hombre ha de confiar en valores éticos tendrá que conocerse a sí mismo y conocer la capacidad de su naturaleza. ¿Cómo ha de realizar este conocimiento? El conocimiento moral se relaciona con el tema de la conciencia moral, así lo plantea Fromm. El término conciencia no es el de la conciencia psicológica como conocimiento reflejo de nuestro yo, sino como conciencia moral o conocimiento de los juicios referentes a la bondad o maldad de los actos humanos.

Así, nuestro autor hace derivar el conocimiento ético de la conciencia moral con las características de la racionalidad y practicidad. Afirmo que dicha racionalidad depende de sentimientos y tendencias que le dan su eficacia. Para él, el conocimiento ético es interior, innato y universal a todo hombre si bien se forma en el medio ambiente. Tenemos entonces

⁴⁵⁴ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. séptima reimpresión, 1971. p. 19.

que el "carácter social" frommiano es esa mezcla de materialismo y formalismo ético, aspectos ambos que considerará en su obra.

La palabra ética proviene de una raíz que significa originalmente costumbre, y con el tiempo se denominó ética a la ciencia que se ocupa de los ideales de la relación humana. Esta confusión entre costumbres e ideales persiste todavía en la mente de muchas personas, asegura Fromm. En esta tradición, la ética es una orientación particular que se halla arraigada en el hombre y que, por tanto no es válida para tal o cual persona o situación, sino para todos los seres humanos. La conciencia es el órgano de esta actitud ética, pues la ética no es un código ya que "existe únicamente una ética humana universal aplicada a situaciones humanas específicas"⁴⁵⁵. Cuando Fromm declara la universalidad y verificación de la ética afirma que toda ética, aunque insista en la materialidad, supone una dimensión formal.

Las éticas basadas en el bien y el placer como la hedonista, o las basadas en el bien y la utilidad como el utilitarismo, o las basadas en el bien y la virtud como el estoicismo, o en el bien y los valores, son válidas para Fromm desde la perspectiva que afirman el valor y el amor a la vida. No son, sin embargo, suficientes teleológicamente ni éticamente. Es preciso no situarse en una ética de la situación para convertirla en algo universal, en algo más cercana a la ética formal kantiana.

Lo que Kant llama "máximas", es decir, principios prácticos de carácter subjetivo, Fromm lo llama "carácter social". De manera análoga, a lo que califica Kant de imperativo hipotético Fromm lo denomina ética autoritaria. Finalmente el imperativo categórico kantiano sería la ética humanista frommiana. Esta ética es la de máxima universalidad ya que obliga a la voluntad en cuanto a tal, proviene de la razón y por lo tanto es *a priori* y

⁴⁵⁵ Erich Fromm. *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1970. pp. 79-80.

conveniente al deber universal.

El bien es consecuencia del deber y de la obligación al cumplimiento de la razón. Se podrían sintetizar las ética frommianas y kantianas en la máxima de la segunda: “obra de tal manera que trates a la humanidad como fin y no como medio”, pues cimentar el valor ético en las cosas es poner al ser humano en el fondo.

Los existencialistas pueden decirse “formalistas” en el sentido de que se remarca la autonomía del hombre como creador de valores. La ética existencialista es contingente y de situación, pero al maximizar el compromiso social y la incesante tensión ética que el hombre padece, llega a la misma universalidad formal que el deber kantiano.

Si hacemos un breve análisis histórico sobre el fundamento ético individual se podrá iluminar la concepción ética frommiana. En la filosofía clásica, Sócrates es partidario de una ética individual basada en la mayéutica. Aristóteles sigue la línea social platónica, mientras la Escolástica defiende la coexistencia y validez de una ética social y de una ética individual, ya que ambas se fundamentan en los principios de la ley natural, individual, y en los principios de la sociabilidad humana. El protestantismo, kantismo, vitalismo y existencialismo destacan la primacía de la ética individual sobre la social, al considerar a la conciencia individual como nuestro tribunal interior, y dando importancia a la intención sobre los resultados. Postura contraria adoptan el utilitarismo, el hegelianismo, marxismo, positivismo, sociologismo y neopositivismo, al considerar que el hecho moral es un hecho social.

La ética de Fromm participa de ambas. Su ética es primariamente personal, es del hombre y sus potencialidades. Las normas sociales deben pasar por nuestra conciencia que, una vez ponderadas, las constituirá en deberes, internalizados con las costumbres que

proviene del acervo histórico-cultural, y que por medio del aprendizaje, basado en la motivación, nos estructura el bien personal y social:

Si el hombre fuera infinitamente maleable, entonces las normas e instituciones desfavorables para la prosperidad humana tendrían, en verdad, la oportunidad de moldear al hombre para siempre según sus patrones, sin la posibilidad de que fuerzas intrínsecas a la naturaleza del hombre se movilizaran y tendieran a modificar dichos moldes. El hombre sería únicamente ítere de los órdenes social y no -como lo ha demostrado ser en la historia- un agente cuyas propiedades intrínsecas reaccionan estruendosamente contra la poderosa presión de modelos sociales y culturales desfavorables⁴⁵⁶.

2.2.- El problema ético del hombre moderno

Al abordar Fromm el problema ético del hombre moderno, lo hará planteando el problema ético como categoría para todos los hombres. Fromm buscará una ética universal que se ajuste a todas las naturalezas humanas, no una ética que se base en un código situacional, válida sólo para una situación específica: "en esta tradición la ética se refiere a una orientación particular que se halla arraigada en el hombre y que, por lo tanto, no es válida para tal o cual persona ésta o aquella situación, sino para todos los seres humanos"⁴⁵⁷.

La conciencia será la base sobre la que se apoya el problema ético, la conciencia moral. Fromm distingue dos tipos de conciencias: la autoritaria y la humanística. La conciencia autoritaria es el poder internalizado del padre en el niño y después de la sociedad; es la presencia en la conciencia de la voz paterna en el niño y de la voz social en la madurez.

La conciencia humanística no es la autoridad internalizada, sino que es una voz interior que nos hace volver a nosotros mismos y a través de la cual nos hermanamos todos los hombres. Aunque las normas éticas de conducta de cada época y cada cultura enfrentan

⁴⁵⁶ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 34.

⁴⁵⁷ Erich Fromm. *La condición humana actual. Op. Cit.* p. 80.

problemas particulares, Fromm considera a la naturaleza humana común a todos los hombres adaptándose dinámicamente a las diversas etapas históricas a través de los distintos caracteres sociales, por lo que las normas éticas deben ser las mismas para todos los hombres, aplicadas éstas a los diversos períodos históricos. Así por ejemplo, los problemas éticos del siglo XIX son, para Fromm: 1.- la explotación, en que se pretende usar al otro como medio para satisfacer las necesidades propias; 2.- el autoritarismo, en que con el poder va aparejada la creencia de poder usar de los demás; 3.- la desigualdad, donde se les conceden a unos ciertas aspiraciones y otras a los otros; 4.- la mezquindad, la avaricia y el afán de atesorar que se expresa en la consideración de la propiedad como algo primordial.

En la época contemporánea se han superado a nivel consciente y racional estos problemas, aunque a nivel inconsciente siguen perdurando internalizándose en la conciencia autoritaria actual. El paso evolutivo del siglo XIX al XX dio como resultado una gran expansión económica, cultural, informativa y social. Ello ha llevado consigo un nuevo tipo de valores éticos imperantes en la actualidad, tales como: el consumismo, pues somos los consumidores eternos, en los momentos de ocio se recibe y recibe; la soledad, en cuanto a que no se soporta o sabe qué hacer con la soledad; la uniformidad, que mientras se supera la desigualdad del siglo XIX se tiende a la uniformidad, como si no se pudiera o atreviera a ser diferente y que se refuerza por la sociedad de consumo ya que ésta uniformiza las modas, las costumbres, las ideas, los objetos poniendo todo bajo el valor de una cosa; la cosificación, que implica la venta de nuestra energía humana como objeto de inversión y beneficio; y el robotismo, que Fromm declara de la siguiente manera:

Creamos máquinas que obran como hombres y producimos hombres que obran como máquinas. El peligro del siglo XIX era que nos

convirtiéramos en esclavos; el peligro del siglo XX es que nos convirtamos en robots.⁴⁵⁸

El consumismo, la soledad, el aburrimiento, la uniformidad, la cosificación y el robotismo son los principales problemas del hombre moderno y están basados en la falta de un ideal ético que se ajuste al hombre en cuanto tal, que vea aquél como un fin en sí mismo y no como un medio para el fin de nadie.

El hombre no es una cosa. El hombre es un ser con un "yo" en relación con los demás. En esta relación existe el contacto humano en cuanto humano, no en cuanto objeto, como lo ven las ciencias naturales, peligro que podría también ser enumerado dentro de la dimensión de la ciencia actual, la cual analiza todas las cosas, objetos, comportamientos, aptitudes, hombres, etc., como meros objetos científicos, con el mismo patrón y el mismo método. Al hombre, postula Fromm, hay que verle en los actos de empatía, en los actos de amor; hay que verle con el corazón.

Las demandas éticas de nuestro tiempo exigen, pues, superar la "cosificación". Cabe superar el concepto de cosa referido a nosotros mismos y a los demás; superar nuestra indiferencia, nuestra alienación de otros, de la naturaleza, de nosotros mismos. Se trata de alcanzar un nuevo sentido de "yoicidad", del ser mismo, de la experiencia del "yo soy", antes que sucumbir el sentimiento de autómatas en el que "tenemos la ilusión de que "yo pienso lo que soy", cuando en realidad yo no pienso para nada y soy como alguien que escucha una canción y piensa que ha sido él quien la ha compuesto"⁴⁵⁹.

La conciencia humanística asume y se percatas de esa voz interior que le obliga a actuar desde un punto de vista específicamente humano, desde un punto de vista, en este sentido, revolucionario. La conciencia revolucionaria es la auténtica llamada del hombre a

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵⁹ Mariano Álvarez. *Ética, individuo y sociedad*. Barcelona. Universidad de Barcelona. 1991. p. 125.

sí mismo, el impulso imperioso del despliegue de todas las potencialidades humanas, tales como la independencia y la libertad. La independencia y la libertad son todo lo contrario que una relación simbiótica. En ellas el individuo piensa, siente y decide por sí mismo. Su propio ser es la fuente de la vida, lo que no implica un aislamiento de los demás, antes al contrario, es un ser que está en constante relación e intentando ser un poco los otros y el mundo. El hombre libre usa la razón haciendo regir por ésta todas sus acciones, está identificado con la humanidad y por lo tanto trasciende a los estrictos límites de su propia sociedad siendo, en virtud de ello, capaz de criticar su sociedad o cualquier otra desde el punto de vista de la humanidad y la razón. Tiene profunda afinidad con la vida y un gran amor por ella.

La conciencia revolucionaria piensa y siente en el "espíritu crítico". Este espíritu reacciona siempre ante el sentido común social estereotipado, juzgando y analizando dichas actuaciones. Mantiene siempre una relación particular con la fuerza y el poder, desde una perspectiva de necesidad racional y justa, y no de sumisión ni de admiración.

El concepto de "revolucionaria" lo usa Fromm en su sentido genuino y primario de desarrollo y potencialidad humana, de renovación personal, de revolución consigo mismo, y no como concepto político. La independencia y la libertad, rasgos característicos de la conciencia humanística entroncan de lleno con el problema ético en el proceso social, ya que: "La principal tarea del hombre en la vida consiste en dar nacimiento a sí mismo, en llegar a ser lo que es potencialmente dentro de sí"⁴⁶⁰.

La "libertad de", conseguida de la individualización, coloca al hombre en la necesidad de canalizar su energía y dar un sentido a su libertad, en hacer una "libertad para". Es aquí donde está la raíz ética de la praxis humanista.

⁴⁶⁰ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 236.

La ética humana ha de estar basada en la conciencia revolucionaria, humanística, y no en la conciencia autoritaria. Ha de extraer sus normas, juicios y principios de las peculiaridades propias y específicas de la naturaleza y existencia humana y no desde un punto de vista de la autoridad y a favor de sus intereses y criterios. La ética humanista tiene una base antropocéntrica y se erige como una ética objetivamente válida para todos los hombres y postulado por los hombres. Así, "lo bueno de la ética humanística es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre... la virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia, lo malo constituye una mutilación de las fuerzas del hombre: el vicio de la irresponsabilidad hacia uno mismo"⁴⁶¹.

Fromm se opone a todo tipo de ética que se base en unas normas dictadas por una autoridad e impuestas en el proceso social por todos los mecanismos de defensa del poder. No admite una ética que no sea aceptada por la libertad misma del hombre.

2.3.- La productividad ética

La productividad es la forma más madura, creadora y desarrollada de incorporación del hombre en el mundo, a través de sus verdaderas potencialidades específicamente humanas. Es una relación del hombre con el mundo, con los demás hombres y consigo mismo a través de los pilares del amor, el trabajo y la razón. Ellos son los únicos que pueden liberar al hombre de su soledad en el proceso social haciéndole al mismo tiempo, individual, libre y autónomo. La productividad se ha de medir, según Fromm:

Por la capacidad de amar y crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con el clan y el suelo, por un sentimiento de identidad basado en el sentimiento de sí mismo como sujeto y agente de las propias capacidades, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, es decir, por el desarrollo de la objetividad y la razón.⁴⁶²

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁶² Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1981. p. 63.

La productividad es la respuesta a las necesidades básicas, es la respuesta a la relación, trascendencia, arraigo e identificación. Es el estado en el que todas las necesidades primarias pueden ser satisfechas en concordia con una escala antropológica de valores. De esta forma, el hombre sano, integrado, social y maduro es un hombre productivo, tiene la plena capacidad de entrega en un amor maduro, por su creatividad, por su espíritu fraternal, por la conquista de un auténtico sentimiento de identidad y por la posesión de unos auténticos marcos de devoción y orientación, conquistados con la fuerza racional y crítica del hombre ante el proceso social.

El hombre puede dar diversas soluciones al problema de la respuesta a sus necesidades básicas. Estas diversas soluciones siempre vienen determinadas por factores individuales, pero más concretamente por factores sociales, económicos, políticos y culturales.

Ante la necesidad de relación, puede el hombre seguir el camino del amor productivo, como forma más madura y creadora de relación con el mundo, o puede perderse a sí mismo mediante el establecimiento de relaciones simbióticas o de distanciamiento, como movimientos dirigidos hacia la evasión personal.

Ante la necesidad de trascendencia, se encuentra, igualmente, ante una alternativa: creatividad frente a destructividad. Ambas soluciones son el haz y el envés, la dirección de la libertad, de la autoafirmación y de la independencia, y el sentido de la improductividad, de la praxis neurótica, del sufrimiento y de la infelicidad.

Ante la necesidad de arraigo, el hombre puede optar por enraizarse profunda y humanamente en el mundo, a través de sus sentimientos de fraternidad, de solidaridad y de justicia, o bien por enajenarse mediante la constitución de toda una serie de vinculaciones

incestuosas, mediante el establecimiento de anclajes simbólicos, sadomasoquistas, autoritarios, inmaduros y despersonalizantes.

Ante la necesidad de identidad, puede optar por una praxis de auténtica individuación que le proporcione una auténtica experiencia vivencial de identidad o una conformidad gregaria y automática que le sumirá en un alienante y falso sentimiento de individualidad.

Ante la necesidad de un marco de orientación, el hombre puede adherirse a sistemas, ideologías y creencias racionales, coherentes y personalizantes, o, por el contrario, a sistemas, ideologías y creencias evasivas, irracionales, autoritarias, absorbentes y despersonalizantes. Ello dependerá de su grado de individuación, de realización, de integración, de libertad e independencia.

Son muchas las respuestas que el hombre puede dar al problema clave y crucial de su vida. Frente a este abanico de posibilidades, la dirección de la productividad se ofrece como una e indistinta, como el ideal humano y meta a conquistar en la autorrealización, la felicidad. El hombre productivo es el que ha alcanzado un perfecto ajuste interno de su personalidad consigo mismo, al mismo tiempo que una exitosa y comprometida adaptación dinámica a la realidad.

La consecuencia de la productividad depende, en el último extremo, de las condiciones objetivas socio-culturales. En ese sentido, Fromm escribe:

Una sociedad sana desarrolla la capacidad del hombre para amar a sus prójimos, para trabajar creadoramente, para desarrollar su razón y objetividad, para tener un sentimiento de sí mismo basado en el de sus propias capacidades productivas. Una sociedad insana es aquella que crea hostilidad mutua y celos, que convierte al hombre en un instrumento de uso y explotación para otros, que lo priva de un sentimiento de sí mismo, salvo en la medida en que se somete a otros o se convierte en un autómatas. La sociedad puede desempeñar ambas funciones; puede impulsar el desarrollo saludable del hombre, y puede impedirlo; en realidad, la mayor parte de las sociedades hacen una y otra cosa, y el

problema está en qué grado y en qué dirección ejercen su influencia positiva y su influencia negativa.⁴⁶³

Fromm considera que la familia primero, y la estructura social en general después, son los guías y los modelos dinámicos que dirigen y modelan el proceso de desarrollo y de maduración de la personalidad humana. La estructura socio-familiar condiciona enormemente al individuo, a través de una adaptación a la sociedad con un tipo de "carácter social" que se impone y se graba profundamente en el núcleo más íntimo de la personalidad humana.

La sociedad industrial actual tiende a reducir la existencia humana a mera praxis utilitaria y, es indudable, el modelo que Fromm nos hace de la actividad productiva en el proceso social no corresponde con el modelo de la sociedad actual que es una sociedad cuyo prototipo convierte todo en objeto de compraventa, que cifra la felicidad únicamente en el éxito social, en el confort, en la sensualidad y en el hedonismo en general. Una sociedad que trafica y comercializa la praxis humana controlando y expropiando la libre, espontánea y genuina personalidad humana; una sociedad que cementa una serie de pseudo-necesidades, en cuya satisfacción cifra la conciencia moral.

Este ambiente de enajenación que reina en la sociedad actual fomenta más la actividad improductiva que la productiva. En tal estado de cosas, la realización productiva de la personalidad no es más que un ideal, una meta a conquistar. El compromiso que el hombre actual ha de afrontar con todas sus capacidades de potencialidad auténtica de ser humano.

La productividad es una actitud ante el mundo, ante las personas y ante las cosas, en tanto supone un compromiso personal, consciente y deliberado. Esta actitud puede, en cierta medida, ser compatible con el estado de cosas reinantes en la sociedad actual, lo que

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 66.

alude a un proceso de concientización crítica de las relaciones cosificadas y a una postura de entrega, mediante una praxis transformadora y revolucionaria.

El hombre siempre navega, en la concepción frommiana, entre las dos fuerzas antípodas de su existencia: la productividad, objetivo ético de Fromm y la improductividad. Es el mismo impulso ético del hombre que hace que la dialéctica de la historia se vaya configurando en un proceso social que es el reflejo exterior de las potencialidades internas del hombre.

En la actitud de la productividad se manifiestan todas las experiencias típicamente humanas. Estas experiencias no tienen su origen en la actividad intelectual del hombre, ni tampoco en las experiencias sensibles. Fromm considera que existen las experiencias típicas que nos diferencian del animal, las cuales se manifiestan en la actividad productiva, y son como "las glándulas de secreción interna" del "ser social". Éstas son:

- La avidez; cualidad común a los seres que los impulsa para alcanzar una meta. Mientras la avidez fisiológica desaparece cuando la necesidad se ha satisfecho, la avidez psicológica es insaciable, ya que: "el primer tipo de avidez es reactivo a las circunstancias, el segundo es inherente a la estructura del carácter"¹⁶⁴.
- La ternura; en ella no se desea nada de la otra persona, no es característica ni de una edad determinada ni de un sexo particular, es un sentimiento muy profundo del ser humano que apenas podemos expresar con palabras.
- La compasión y la empatía; en donde "la esencia de la compasión es que "se padece con" o "se siente con" la otra persona. Esto significa que no se mira a la persona desde afuera, constituyendo así el objeto de mi interés, sino que uno se mete dentro de la otra persona. Significa que yo experimento en mí lo que ella experimenta. Se

¹⁶⁴ Erich Fromm. *La Revolución de la Esperanza*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1982. p. 82.

trata de un modo de relacionarse el "yo" con el "tú" en la frase "yo soy tú". La compasión y la empatía implican que yo vivo dentro de mí lo que otro vive"⁴⁶⁵.

Conocer a las personas, en el sentido de la compasión y la empatía, requiere que nos liberemos de los lazos reducidos de una sociedad, raza o cultura dada, y que penetremos en lo profundo de esa realidad humana en la que no somos más que humanos. La sociedad industrial de hoy deja de lado estas dos experiencias humanas típicas. La norma ética es el "progreso económico". El hecho es que la compasión y empatía no ayudan al progreso económico sino que lo obstruyen, por lo que la compasión y la empatía han siendo sustituidas por la "filantropía", esa forma enajenada y burocratizada de satisfacer la conciencia en el progreso social.

- La responsabilidad; la responsabilidad se entiende hoy como sinónimo de "deber", de cumplimiento con el trabajo. Sin embargo, la verdadera responsabilidad imana de la libertad interior de la persona en su compromiso consigo misma y por ende con los demás. La auténtica responsabilidad es la que proviene de la conciencia humanística y no de la conciencia autoritaria.
- La identidad y la integridad; en la sociedad industrial contemporánea ambas están en crisis. El concepto "cosa" es de dominio común. Se transforma a los hombres en cosas, las cuales no tiene identidad, entendiendo por identidad la experiencia típica que hace decir legítimamente "yo", yo como centro activo que organiza todas mis potencialidades.

Una cosa es la experiencia del yo y otra muy distinta la identidad del yo. La identidad se refiere más al "ser" que al "tener". El ser es activo, libre, el tener no. El ser se reconoce a sí mismo, cosa que no hace el tener. El concepto, la experiencia y el sentimiento de

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 84.

identidad e integridad se pueden superponer a nivel consciente o a nivel inconsciente, pueden ser sentidos como propios o como ajenos.

Todas estas experiencias humanas típicas son el espacio sobre el que se asienta todo el verdadero ser social del hombre. Negarlo es abandonarnos a nosotros mismos y atender a las voces externas, a las voces del carácter social, que es la segunda naturaleza del hombre. Fromm en sus planteamientos éticos vuelve a las necesidades básicas de la existencia humana en cuanto tal. El carácter social es el puente que separa al hombre de sí mismo, entre su ser auténtico y su ser formado por la sociedad, entre lo racional y lo irracional, entre la conciencia humanística y la conciencia autoritaria. Así, la distinción de Fromm entre estos conceptos, precisa que:

En la sociedad industrial los valores oficiales, conscientes, son los de la tradición humanística: la individualidad, el amor, la compasión, la esperanza, etc. Pero estos valores se han convertido en ideologías para la mayor parte de la gente y no intervienen en la motivación de la conducta humana. Los valores inconscientes que sí motivan, de manera indirecta, la conducta de la gente son los que ha engendrado el sistema social de la sociedad industrial y burocrática: la propiedad, el consumo, la posición social, la diversión, el excitamiento, etc. Esta discrepancia entre los valores conscientes e inefectivos, y los valores inconscientes, pero efectivos, causa daños a la personalidad. El tener que obrar de forma diferente a como ha sido enseñado y a como sabe que debe obrar hace que el hombre se sienta culpable y desconfíe de sí mismo y de los demás. Esta discrepancia es la que ha sido denunciada por nuestra joven generación y contra la cual ha optado por la posición de no comprometerse.⁴⁶⁶

Esta explicación de Fromm es convincente para comprender el problema crítico por el que nuestra sociedad atraviesa desde el punto de vista ético. La discrepancia entre los que se enseñan y entre los que, en realidad, se practican, así como el constante manejo de la conciencia moral a través de los medios comerciales de "slogans" de felicidad, proporcionan una total carencia de sentido ético y de una mala formación de sí mismo.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, pp. 92-93.

Fromm no es un innovador ético, es un revisionista sobre nuestra ética, es un continuador y defensor de las normas de las grandes religiones humanísticas como el budismo, el judaísmo, el cristianismo y de los grandes filósofos humanistas. Esta filosofía humanista ha elaborado los principios generales de los valores: como el conocimiento de la verdad, el deseo del bien y el gusto por lo bello. Estos valores son el consenso de una multitud de sociedades pasadas, tradición que demuestra que el hombre se hace a sí mismo desde la mirada ética de su existencia, por la cual da sentido a su vida y vive el proceso social en compañía de otros hombres como él.

El hombre puede elegir: puede dedicar su vida a producir o a atesorar; a odiar o amar; a tener o a ser. Su elección constituye una estructura, su carácter, en las que ciertas orientaciones son dominantes y otras necesariamente subordinadas.

Las normas de la existencia humana nunca llevan la postulación de un conjunto de valores como el único posible. Aparecen, por el contrario, diversos conjuntos frente a los cuales tenemos que elegir. Las personas, con estructuras de carácter diferente, se pondrán a favor del respectivo sistema de valores al que se inclina su carácter.

Bajo este punto de vista no se puede afirmar que los valores elegidos por una determinada estructura de carácter son superiores a los elegidos por otra estructura de carácter. Aún más, dentro de la jerarquía de valores nos colocaríamos en una posición relativista puesto que el proyecto elegido por cada individuo es su proyecto de vida. Estaríamos en una ética subjetivista, situacional y relativista, en la que el hombre, en el proceso social sería su valor y su norma. No obstante, Fromm llega a establecer normas objetivas, partiendo de la siguiente premisa:

Que es deseable que un sistema viviente crezca y produzca el máximo de vitalidad y de armonía intrínseca, esto es, subjetivamente de bienestar. Un examen del sistema Hombre puede hacer patente que las normas biófilas llevan siempre al crecimiento y a la pujanza del sistema, mientras que las

normas necrófilas conducen a la disfunción y a la patología. La validez de las normas se desprendería de su función promotora del óptimo crecimiento y bienestar y del mínimo malestar. La mayoría de la gente, como lo demuestra la experiencia, oscila entre varios sistemas de valores y, en consecuencia, nunca se desarrollan como individuos plenamente en una dirección o en otra. No tienen ni grandes verdades ni grandes vicios. Son como Ibsen lo ha expresado tan bellamente en su *Peer Gynt*, semejantes a monedas cuyo sello se ha borrado: el individuo no tiene "yo" no identidad, pero sí miedo de descubrirlo.⁴⁶⁷

Entre la objetividad y subjetividad de los valores éticos existe una mutua relación, puesto que lo objetivamente ético dimana de nuestra propia naturaleza, y lo subjetivamente ético dimana de nuestra segunda naturaleza, es decir del carácter social.

2.4.- La improductividad ética

La noción que Fromm tiene de la productividad se ajusta a la verdadera naturaleza del hombre en su proceso social, en su naturaleza primaria, genuina y auténtica del hombre, a su originario "ser social". La noción de improductividad se ajusta más bien a su segunda naturaleza, la del "carácter social".

Desde un punto de vista frommiano, la historia del hombre evidencia una marcha progresiva hacia la individualización, hacia la independencia y libertad. Las actitudes básicas que el individuo adopta en los procesos de asimilación y socialización están determinadas por la interacción del niño con la familia y por la interacción individuo-sociedad. De esta interacción surge un carácter social, como fiel expresión de los requerimientos del "status social" y familiar. Se estructuran e internalizan las normas que el orden social reinante determina. En este mecanismo de adaptación se coloca la improductividad ya que, al adaptarse un individuo a la familia o a la sociedad, reprime y rechaza aquello que de una u otra forma es expresión de su naturaleza genuina del ser humano

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 97.

El proceso cultural al determinar y fijar los límites de la individuación y los límites de la libertad generan una importante contradicción. Si el contexto social del cual depende la individuación y la libertad no ofrece una base sólida, coherente y antropológicamente orientada para la orientación productiva, en tanto que los individuos han sido privados de los vínculos primarios que les otorgaban seguridad y arraigo, y colocados en la necesidad social de dar un determinado sentido a su vida, la dicotomía resultante es capaz de generar un gran sentimiento de soledad e impotencia, un sentimiento que produce, en la acción del proceso social, la improductividad.

La improductividad se encontraría en un debatirse ansioso y ambivalente, conflicto de la personalidad que surge en la integración en el proceso social. El básico y fundamental conflicto existencial se halla entre los impulsos progresivos y regresivos del ser humano que se manifiestan en todo individuo. Tal conflicto es inherente al hombre mismo el cual puede optar por una solución productiva o improductiva.

La actitud improductiva es la búsqueda fracasada de dar un sentido a la existencia, una frustración en las relaciones interpersonales que, al contar con la aprobación de la concreta circunstancia social en que se vive, se encuentra sometida al sufrimiento de su vacío existencial y social.

Al hablar de improductividad en la visión de Fromm, hay que tener en cuenta que para la mayoría de los individuos dentro de una comunidad, al estar apoyada su segunda naturaleza por el carácter social, es muy difícil no participar de su actitud y escapar de los fuertes lazos del poder condicionador del carácter social. La improductividad, al igual que la productividad admite, en sentido frommiano, grados, y estos grados dependen de los factores psicomodeladores del carácter social y de la huella de la respuesta individual a dichos factores.

Las personas adaptadas al sistema social reinante en la actualidad no hay que considerarlas como personas totalmente improductivas, sino como personas con una improductividad socialmente compartida.

Fromm se ocupa de estos defectos social y culturalmente moldeados y condicionados, más que del análisis de individuos en concreto. Así, estudia esta patología de la normalidad que engendra la sociedad cibernética y tecnológica de la época actual de la que señala:

La persona que no se siente a sí misma como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece, y a los cuales adora, una persona que no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona, se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente con los demás.⁴⁶⁸

En esta patología de la normalidad, Fromm coloca en ella la asimilación mercantil, la socialización indiferente, la conformidad automática y la superficialidad afectiva, características típicas de la improductividad socialmente moldeada y de la cual el hombre quiere salir dando una respuesta de consumismo y encontrando, así, un vacío existencial interior. El hombre en esta patología de la normalidad tiene una maleabilidad muy desarrollada, pues:

Es cierto, desde luego, que el hombre, a diferencia del animal, da prueba de una maleabilidad casi infinita: así como puede comer casi todo, vivir en cualquier clima y adaptarse a él, difícilmente habrá una situación psicológica que no pueda aguantar y a la que no pueda adaptarse. Puede vivir como hombre libre y como esclavo; rico en lujo, y casi muriéndose de hambre; puede vivir como guerrero y pacíficamente; como explotador y ladrón, y como miembro de una fraternidad de cooperación y amor. Difícilmente habrá algo que no pueda hacerse con él y para lo cual no puede utilizarsele.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. Op. Cit. p. 23.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 105.

No obstante, dice Fromm que, a pesar de esta psicoplasticidad, cuando el hombre “vive en condiciones contrarias a su naturaleza y a las exigencias básicas de la salud y del desenvolvimiento humano, no puede impedir una reacción: degenera o padece, o crea condiciones más de acuerdo a sus necesidades”⁴⁷⁰.

En estas circunstancias, la reacción del hombre, aunque tarde mucho tiempo en producirse, acaba minando el orden psicosocial enajenante, en un impulso creativo dirigido ineludiblemente hacia la constitución de una sociedad más humana. La reacción del hombre, que depende de una serie de factores socio-político-económicos, culturales y espirituales, puede adquirir, desde el punto de vista fenomenológico, varias formas y puede aparecer como apatía, desinterés y falta de iniciativa para cumplir con la función social útil para el orden imperante; puede surgir en forma de impulsos destructivos o bien como un anhelo consciente e incontenible de deseos de independencia y libertad. En todos los casos lo importante está en la posibilidad de esa reacción, que abre las puertas del optimismo, de la esperanza y de la profunda fe que tiene Fromm en el ser humano.

La improductividad es el conflicto básico de la persona que se encuentra entre su autorrealización y la respuesta fallida de su autoconocimiento y actuación. La improductividad resuelve la cuestión de la identidad personal a través de esa socialización cosificada y cosificante de sí mismo, no pudiendo nunca mantener una relación auténticamente productiva y creadora en el entorno humano-social pues “la vacuidad y la superficialidad del hombre individual moderno, la falta de productividad y la consiguiente falta de fe en sí mismo y en la humanidad, originan perturbaciones emocionales y mentales”⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁷¹ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* p. 248.

La improductividad y la neurosis tienen su causa en la no realización de las potencialidades internas del hombre, en la no autorrealización de la demanda interna de conciencia humanística que cada hombre libre lleva dentro de sí. Es así que, para Fromm, el meollo patológico de la neurosis radica en la improductividad constante, en la falta de creatividad, en la carencia de autonomía, de integración psicológica, en la superficialidad existencial y en la falta de fe del hombre en sí mismo, en su esfuerzo, en la historia y en la humanidad.

Todas estas características y rasgos son analizados por Fromm en el hombre medio de nuestra sociedad industrial avanzada. El individuo se encuentra con "libertad de" pero obstaculizado por las exigencias sociales en la realización de una libertad positiva. Vive una libertad dudosa, de ansiedad y de incertidumbre interior y, en tal estado de las cosas, el hombre se monta una serie de mecanismos de evasión, simbióticos y de distanciamiento que hacen que tal libertad se convierta en problemática: es el "miedo a la libertad". Fromm piensa que la sociedad enferma produce individuos enfermos, por lo que es preciso corregir la enfermedad social y el camino para esto es la transformación económica, política y cultural a través de la planificación humanista.

2.5.- La planificación ética

La planificación humanista está basada en la orientación "productiva", que más que un plan concreto a realizar es una orientación, una actitud del hombre en el proceso social y una puesta en marcha de un sistema que ponga al hombre a la base de todo valor supremo de actuación. Es importante analizar las posibilidades que se pueden abrir al hombre actual, las cuales son: continuar adelante en la dirección que hemos tomado a partir de la segunda revolución industrial, por un lado; o, por el otro, intentar cambiar el rumbo pero no en la

actitud "improductiva" actual, sino en la "productiva", en la humanización gradual del sistema a través del auténtico carácter revolucionario.

Desde esta perspectiva, Fromm analiza los pasos para la planificación humanista:

- 1.- La planificación que incluye el sistema Hombre y que se basa en las normas derivadas del examen del funcionamiento óptimo del hombre.
- 2.- La activación del individuo mediante métodos de actividad y responsabilidad de raigambre popular.
- 3.- La transformación del patrón de consumo hacia un consumo que contribuya a la "activación" y se oponga a la "pasivación".
- 4.- La aparición de formas nuevas de orientación y devoción psico-espirituales que sean equivalentes a los sistemas religiosos del pasado.⁴⁷²

2.5.1.- La planificación humanista. Un estudio del sistema hombre puede llevar a la conclusión de lo que son valores y normas objetivamente válidos o, al menos, de llegar a conocer las posibilidades alternativas. El objetivo general de una sociedad industrial humanizada lo describe Fromm así:

El cambio de la vida social, económica y cultural de nuestra sociedad en tal forma que estimule y fomente el crecimiento y lo vivo del hombre antes que vaciarlo; que active al individuo antes que hacerlo pasivo y receptivo; que nuestras capacidades tecnológicas sirvan al crecimiento del hombre. Para llegar a esto, debemos volver a ganar el control del sistema social y económico; y la voluntad del hombre, guiada por la razón y por el deseo de óptima viveza, debe hacer las decisiones.⁴⁷³

El hombre, y no la técnica, debe ser el valor supremo de la actuación, la fuente última de los valores. El hombre, como analizador y constructor del sistema, debe planificarlo pensando en sí mismo, pensando en él mismo como el mismo objeto que planifica, y no en la computadora, en el beneficio económico, en la explotación o en cualquier otro valor secundario. Es importante, pues, que la minoría gobernativa elabore planes generales con esta visión humanista.

⁴⁷² Erich Fromm, *La Revolución de la Esperanza*. Op. Cit. p. 99.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 100.

2.5.2.- La activación del individuo. La activación del individuo es un requisito básico para el bienestar de éste, para que pueda ejercitar productivamente todas sus potencialidades.

Uno de los rasgos más característicos de nuestra sociedad industrial es dejar pasivo al individuo frente al entorno social privándolo de la actuación activa en los asuntos sociales. El método de la burocratización enajenante ha de ser sustituido por el método de la activación personal humanista. El método burocrático es un sistema en que las personas son "cosas" y "números":

El método burocrático provoca, en el individuo, el sentimiento de que no hay nada que él pueda hacer, iniciar y organizar sin la ayuda de la máquina burocrática. Su resultado es que paraliza la iniciativa y crea un sentimiento de profunda impotencia.⁴⁷⁴

En la administración humanista el individuo hace sentir su voz ya en la empresa, ya en la planificación, ya en la cibernización. Se busca un equilibrio de fuerzas racionales en el proceso social en donde "los sujetos de las decisiones tomadas tienen el derecho de rehusar a los que las toman... tal recusación requeriría, ante todo, la regla de que, si un género suficiente de sujetos, exigiera que la burocracia correspondiente contestara sus dudas o explicara sus procedimientos, los que toman las decisiones responderían a la exigencia"⁴⁷⁵.

Fromm es partidario de la participación individual que se manifieste en forma activa y responsable. En tal forma social el individuo se encuentra a sí mismo, poniendo todo su empeño en lo suyo propio y considerado como parte suya lo que tiene entre manos. De esta forma se siente activo, tanto en su trabajo como en su descanso, en una actividad de paz interior y responsabilidad.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 105.

2.5.3.- El consumo humanizado. El consumo humanizado es otra grave dificultad con la cual tropieza la planificación humanística. Nos encontramos en una sociedad de consumo, una sociedad que trabaja y vive para consumir, una sociedad a la que se le inyectan una serie de necesidades a través de la propaganda y la publicidad, donde se exponen una serie de objetos necesarios para la vida feliz. El hombre tiene la libertad para elegir el modelo, la marca, el tamaño o el color, pero no para de consumir, es el eterno consumidor libre.

El primer paso para lograr un consumo humanizado es hacer una distinción clara entre las necesidades verdaderamente humanas y las no verdaderamente humanas, las impuestas por la propaganda y asentadas en el carácter social dominante e imperante de la moda actual. La planificación de una sociedad de consumo humanizado requiere mucho tiempo, por lo cual, aboga Fromm, de un sector público que esté a la base de las auténticas necesidades del hombre por medio del control racional de las necesidades.

2.5.4.- La renovación psico-espiritual. En este momento histórico en el que ciertos valores son discutidos como tales, la sociedad actual ha de conformarse con los valores aceptados consensualmente por la historia de la humanidad, que no son otros que los arraigados en la naturaleza humana por su propia estructura:

La compasión, el amor, el sentido de justicia y de verdad en respuesta a la situación política, social y cultural de la sociedad industrial de nuestros días, y las acciones que dicho despertar provoca. Este despertar del humanismo se expresa hoy en la protesta contra las torturas vigentes en muchas partes del mundo, contra las guerras, contra la proliferación de las armas nucleares, contra la ceguera hacia el peligro a destruir la vida a causa del desequilibrio ecológico, contra la desigualdad social, contra la aniquilación del pensamiento libre e inconforme, contra el crecimiento de la miseria material de los pobres y la sobreexplotación de éstos por los ricos, contra el espíritu de deshumanización que el aparato de la producción impone al hombre transformándolo en una "cosa". Y se manifiesta también en la demanda de que la vida debe regir sobre las cosas y el hombre sobre las máquinas, de que toda medida social que se tome debe tener una finalidad: el desarrollo del hombre con todas sus

potencialidades y la afirmación de la vida en todas sus formas, en contra de la muerte como de la mecanización y de la enajenación.⁴⁷⁶

La abundancia material ha permitido el mayor consumo y el mayor grado de nivel educativo. Se enfrentan hoy dos mundos contrapuestos: el de las necesidades de la naturaleza humana; y el de las normas y la valoración de lo que se programa. Fromm no establece una teoría para una praxis política, ni un programa revolucionario concreto y detallado. Lo que verdaderamente hace es proponer radicalmente la dirección de un humanismo integral, desde una reflexión psicológica y antropológica. Tal humanismo integral debe comenzar en el individuo mismo, mediante una actitud biofílica y productiva ante la vida y ante los demás, con una conciencia lúcida de la realidad y todas sus interrelaciones.

La propuesta frommiana pretende la humanización de la sociedad tecnológica tras cambios revolucionarios partiendo de que la abundancia material que permite el excesivo consumo no lleva a la felicidad. Fromm propugna, al lado de la planificación humanista, de la humanización del consumo y de la activación del individuo, la renovación psico-espiritual del ambiente mediante una auténtica revolución cultural.

En el pensamiento de Erich Fromm, el determinismo ético - humano es el resultado del proceso social improductivo. Debe realizarse un cambio al respecto pues, "la cuestión es, en lo esencial, la misma que otras sociedades y culturas han debido afrontar, a saber: si somos o no capaces de aplicar la inteligencia de la historia a la acción"⁴⁷⁷. Fromm señala que su última y radical intención es cuidar al hombre mismo. Por eso, todos los cambios y todos los medios en favor de la orientación productiva deben ser verificados desde un antropocentrismo que pretende la auténtica liberación integral del hombre. Esta verificación

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁷⁷ Erich Fromm. *¿Podrá sobrevivir el hombre?* Buenos Aires. Editorial Paidós. 1971. p. 19.

antropológica se basa según Fromm, en el "espíritu de conocimiento", en el "espíritu de respeto" y en el "espíritu de responsabilidad".

3.- La propuesta ética de Erich Fromm en relación con otras corrientes

Según Kohlberg⁴⁷⁸, las sociedades contemporáneas han recorrido tres estadios en lo concerniente al concepto de lo que es justo. 1.- El primer preconvencional, en el que se juzga lo justo con criterios de egoísmo y amor al castigo; 2.- el nivel convencional, en el que se tienen por justas las normas de la comunidad concreta a la que se pertenece; 3.- el nivel postconvencional, en el que se ha aprendido a distinguir entre la norma de la comunidad concreta y unos principios universales que cuentan a toda la humanidad, por lo que a partir de éstos últimos principios se relativizan las sociedades concretas. En esta clasificación, el movimiento comunitarista estaría en el segundo nivel, mientras que Fromm se intentaría colocar en el tercer nivel, es decir, apuesta por tener una fundamentación en que quede vinculado el aspecto del deber y la felicidad. Esto es lo que parece lograr el planteamiento frommiano.

3.1.- Análisis de la ética frommiana

Fromm expone su doctrina moral fundamentalmente en su obra *Ética y psicoanálisis*, aunque se va complementando con varias obras más. En sus libros, se puede inferir que su propuesta ética se debe comprender desde la lectura de su antropología, pues como lo precisa Funk, "Fromm...se aferró a la experiencia humanista y al convencimiento de que todo lo vivo tiene una tendencia primaria a crecer y desarrollarse y que lo

⁴⁷⁸ Cfr. Xavier Etxebarria. *Temas básicos de ética*. Bilbao. Editorial Centros Universitarios de la Compañía de Jesús. 2002. p. 156.

destrutivo en el hombre tiene sus raíces en el impedimento y el fracaso de estas leyes propias de lo vivo"⁴⁷⁹, principio en la ética de Fromm de sus ideas antropológicas.

En su concepción de la ética, que como se ha mencionado parte de su antropología, la realidad moral para este filósofo es el conjunto de propiedades que la realidad humana no solamente tiene, sino que no puede menos que tener, precisamente al realizar sus potencialidades. Es decir, sólo se puede comprender el bien, la felicidad, el deber, desde esta concepción antropológica. Es así como en el hombre, hay que distinguir entre su realidad natural, que es su propia realidad, en tanto que es recibida, y su realidad ética, que es su propia realidad pero en tanto que se ha hecho propia.

Lo moral de la realidad humana, para Fromm, consiste fundamentalmente en la necesidad de justificar las acciones y en tener que lograr las posibilidades para realizarse. La esperanza de poderse realizar no puede ser sino la esperanza (paradójica) del hombre en sí mismo, de ahí que su justificación tenga que gravitar sobre la reflexión filosófico-antropológica acerca de la "condición humana". Parte de una comparación entre el hombre y el animal de lo que se traduce que mientras en el caso del animal el ajustamiento transcurre directamente de su realidad orgánica al medio ambiente, en el caso del hombre la preferencia es la justificación de las propias posibilidades.

Lo que el hombre justifica no es una sola acción, es más bien un discurso vital, puesto que Fromm tiene una concepción de la historia y del individuo como un devenir, la sociedad y el individuo están en proceso de ser, y este devenir se desarrolla a base de contradicciones y de soluciones dialécticas de las mismas. En otras palabras, una justificación implica siempre la preferencia de una posibilidad sobre otras.

⁴⁷⁹ Rainer Funk. *Erich Fromm: El amor a la vida*. Barcelona. Editorial Paidós. S. A. 1999. p. 150.

Habría que intentar precisar a la moral como estructura y la moral como contenido. La moral como estructura consiste en ajustar el acto a la situación, a la realidad. La moral como contenido tiene que ver con el ajustamiento del acto a la norma ética. La moral como contenido se monta necesariamente sobre la moral como estructura, no puede darse sin ella. Esto implica que la realidad nos remite necesariamente a la reflexión.

Fromm sostiene que el hombre actual va perdiendo, de una manera alarmante, el sentido de la realidad, porque ha extraviado radicalmente la capacidad de solidaridad. Así, la experiencia del hombre contemporáneo es la de vivirse como un ser aparte, aunque trate de eludir toda conciencia de vivir como separado, aislado y relativamente impotente ante la vida de los demás hombres y aquí encontramos un punto de contacto con las posiciones actuales que abogan por la recuperación de la dimensión total del ser humano.

De entrada podría pensarse que el hombre se apropia directamente de la realidad, es decir de las propiedades reales de una cosa. Aunque hay que mencionar que no hay que confundir posibilidad con propiedad, de hecho, toda posibilidad es irreal, la posibilidad puede realizarse, pero entre tanto es irreal. En esta línea de ideas, el hombre esboza un proyecto de realización. Dicho proyecto coincide con el ser persona, lo que equivale a ser dueño de sí mismo, con la apropiación repetida de posibilidades, el hombre adquiere una especie de segunda naturaleza. Por la repetición de los actos de voluntad, las propiedades adquiridas por apropiación van conformando la personalidad y de esta forma el hombre se adueña de sí mismo.

De esta puntualización proviene su concepción del carácter, la que Fromm basa no en los instintos sino en las necesidades humanas, que sólo pueden ser satisfechas en un contexto social. Adicionalmente hay la incorporación de una definición complementaria de hombre al que concibe como animal de posibilidades y no sólo como animal de realidades.

De esta manera, Fromm en sus escritos antropológicos siempre habló del hombre como animal de realidades, como un ser que se enfrenta a la realidad para realizarse al responder a ella.

Así, el tema del bien, del deber, y de la felicidad sólo se entienden en Fromm desde la idea de la productividad del hombre en la búsqueda de su realización. La noción del bien como aquello que todos desean le parece un tanto vago y genérico, más bien Fromm piensa que el bien es la realidad en tanto que apropiada por el hombre en la actividad productiva que le orienta a realizarse como ser humano, una concepción vinculada a la realidad.

Es así como siempre que un ser humano realiza su vida con su pensamiento, su sentimiento y su actuación, siempre confirma y refuerza o bien la tendencia del sistema psíquico de querer desarrollarse o de atrofiarse. La tendencia primaria del sistema psíquico de querer desarrollarse puede verse impedida y puede fracasar por el hecho de que el ser humano, en su comportamiento, no se apoya en sus propias fuerzas mentales, espirituales o corporales y las ejerce, sino en fuerzas, valores, cosas, personas o cualidades que adquiere del exterior.

El bien está constitutivamente fundado en el carácter moral del hombre. El carácter moral del hombre lo hace esa capacidad de realización, de aplicar la voluntad en la elección de la vida productiva dentro de las limitaciones que se tengan. Estas posibilidades están inscritas en las propiedades de las alternativas.

La concepción propia de Fromm en torno al tema central de la felicidad que se revisó en el capítulo tres nos lleva a señalar que la felicidad constituye el bien formalmente último del hombre, la posibilidad de las posibilidades. Es así que la felicidad es una posibilidad y que estamos impulsados a conquistar la felicidad. Ahora bien, si el bien ha sido definido en términos de posibilidad y de apropiación, entonces la coincidencia con

Aristóteles en cuanto al contenido material de la felicidad es clara, aunque Fromm insiste en la definición formal, es decir, en precisar la respuesta a la pregunta ¿dónde está la felicidad?

Se destaca que felicidad no es meramente sentirse bien, *eudaimon*, sino sentirse realmente bien; es decir, tomar conciencia de las necesidades humanas y satisfacerlas en la forma más productiva que se pueda. Esto va contra el hedonismo que concibió la felicidad como mera complacencia o bienestar. Al respecto, Fromm piensa que ese sentirse bien debe estar anclado en la realidad, en la inteligencia concebida ésta como aprehensión primordial de la realidad. En la felicidad va incluido el hombre todo, su inteligencia y su sensibilidad. No sólo el mero bienestar o complacencia hedonista, sino también el enfrentamiento con la realidad. Esto implicará que se planteen en relación directamente proporcional los temas felicidad y realización. La felicidad es definitivamente compatible con la realización. Fromm no entiende la felicidad como placer, sino como realización plenamente humana.

La felicidad es la posibilidad de todas las posibilidades. Esto quiere decir que las demás posibilidades reciben su signo positivo o negativo por referencia a esa posibilidad que es la felicidad. En consecuencia, el deber no es una posibilidad entre otras, sino aquella que es más potente para hacer feliz al hombre. El deber aparece entonces vinculado a la felicidad. Estamos ante una filosofía eudemonista, no deontológica. Pero una ética que no margina ni desprecia el carácter y en donde se ve apareciendo el deber subordinado a la felicidad y en su carácter de posibilidad y no de norma.

Por el hecho de que el hombre tiene deberes, ya que se le deben imponer deberes, el hombre se halla obligado ante estas posibilidades. El problema es sobre la de una determinación concreta de la felicidad, para que los deberes sean jerarquizados sin caer en

un relativismo donde todo valga igual dependiendo de qué se entienda por felicidad. Esto exige un discernimiento sobre la base de unos criterios que pueda determinar los deberes.

El relativismo, en tanto que imposición de un sistema de deberes al individuo concreto, social e históricamente determinado es insuficiente, en el relativismo no es lícito hablar de la moral en singular, sino de las morales. No hay una moral universal, sino muchas morales particulares. Ahora bien, Fromm está en favor de la universalidad de la moral pues lo que cambia es el hombre moral, dependiendo de sus circunstancias, pero lo que no puede cambiar es la moral misma.

Fromm sienta las bases para una propuesta ética eudemonista basada en su pensamiento netamente antropológico. De esta manera se sitúa en un edemonismo que lleva una dialéctica entre felicidad y realización, en donde define ambos conceptos como directamente proporcionales: a mayor felicidad, mayor realización y viceversa. De manera similar, el placer juega un papel en la realización humana, pero debe ser entendido en el marco del sentir inteligente, en el que lo que se privilegia es la realización del hombre.

La idea de bien, entonces, no será solamente lo que todos desean, sino más bien parte de la misma realidad en cuanto puedo reconocer mis posibilidades en ella y por lo tanto, el bien se funda en la realidad. La idea del bien como lo que todos desean puede llevar a confundir el bien con el valor, que es lo que hace deseable una cosa, por el contrario lo que se busca es una ética que plantea el anclaje en la realización plena del hombre y, en consecuencia, el mal es una condición deficiente de dicha realización.

Es importante observar como Erich Fromm le dedica amplio número de hojas en su obra a la idea de realización. Desarrolla este tema como el aspecto dinámico de su antropología, incluso vincula esta idea con el concepto de felicidad. Hay por lo tanto, relaciones entre felicidad y la realización humana, en donde el tema de la realización

humana es prolongación natural del tema de la felicidad o viceversa como se revisó en el capítulo tercero.

Es la propuesta frommiana una ética del discernimiento. Reconocer el deber para la propia realización es la posibilidad más conducente a la felicidad. El discernimiento, la reflexión, el constante reconocer las presiones del medio, juegan un papel importante en el mecanismo de elección de la posibilidad adecuada en determinada circunstancia en donde el hombre ejerce su propia realización.

Es momento ahora de poner en diálogo esta ética con otras fundamentaciones de la moral con la finalidad de desentrañar una mayor riqueza y alcance de los planteamientos frommianos.

3.2.- La ética frommiana en diálogo con otras fundamentaciones de la ética

La pretensión de poner en diálogo la ética de Fromm con otras fundamentaciones de la ética es enriquecer el aporte frommiano con la ayuda de otras visiones éticas. Como se ha hecho a lo largo del trabajo una confrontación con el eudemonismo aristotélico y el formalismo kantiano, ahora repasemos en primer lugar lo que se ha encontrado en cuanto a la incorporación de las nociones de felicidad y de deber en su planteamiento.

En la ética aristotélica, revisada en el capítulo tercero, el concepto de felicidad constituye un elemento esencial en la ética aristotélica. Ésta es la razón por la que se denomina eudemonista cuando utilizamos la palabra felicidad para traducir *eudaimonía*. Ésta última expresión significó originariamente ser favorecido por un buen daimon, tener parte en un buen destino, en otras palabras, quiere decir buena vida. Para Aristóteles la felicidad es el bien supremo del hombre, pero no cualquier bien puede darle el contenido a la felicidad. El bien supremo es aquello deseable por sí mismo, fin de todo y nunca medio, por lo que es plenamente autosuficiente. Aristóteles señala: “Tal nos parece ser, por encima

de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma y jamás por otra cosa...el bien autosuficiente es aquel que por sí solo toma amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad”⁴⁸⁰.

La felicidad reside en la especulación plena, e independiente. Además de ser la actividad racional lo propio del hombre. La especulación o comprensión de conocimientos proporciona placer y opera la virtud misma. Aranguren señala al respecto: “La felicidad es operación conforme a la virtud, pero como las virtudes son muchas, habrá de ser la operación conforme a la virtud más elevada; la virtud más elevada es el *nous* y su operación *theorein*, luego la felicidad estriba en el *theorein*, en la contemplación”⁴⁸¹.

Ante las dificultades de lograr la plenitud de la especulación, pues ésta sólo es posible para los dioses, Aristóteles sugiere de manera realista y pragmática el ejercicio del entendimiento práctico, de la virtud, para lograr la vida dichosa. La expresión griega *areté* significa virtud, quizá excelencia. En la noción aristotélica de *areté* se perciben vestigios de la concepción griega de *areté* como lucha por ser el mejor. Por tanto esta concepción es aplicable no sólo a las llamadas virtudes éticas, sino también a las virtudes de la inteligencia. La excelencia es:

Un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios...la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo.⁴⁸²

La excelencia es una disposición permanente pero adquirida. De esta disposición fluyen nuestras elecciones, nuestras decisiones y nuestras acciones. Esta disposición se halla colocada en aquel justo medio que es verdaderamente medio con respecto a nosotros. Para dar con este punto medio la virtud de la *phrónesis* resulta de incalculable valor.

⁴⁸⁰ Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Libro I, Capítulo VII*. En *Obras*. Madrid. Editorial Aguilar, segunda edición, 1969. p. 8.

⁴⁸¹ Aranguren. J. L.. *Ética*. España. Editorial Alianza Universidad. 4ª edición. 1968. p. 168.

⁴⁸² Aristóteles. *Op. Cit. Libro II, Capítulo VI*. p. 23.

Phrónesis ha de traducirse por discernimiento o sabiduría práctica en lugar de prudencia, pues este último sentido le quita la coloración de riesgo que a veces tiene el discernimiento mismo a la hora de decidir y actuar. Empero el discernimiento no puede cumplir con sus funciones sin ayuda de la templanza. Esta virtud nos dispone a moderar y encauzar la experiencia del placer. Así que mientras el discernimiento orienta la templanza, la *phrónesis* es la virtud capital aristotélica y quien posee ambas es un sabio.

Unas últimas observaciones finales sobre la consecución de la felicidad en Aristóteles. Aristóteles señala que lo que el hombre libre necesita para ser feliz es una buena conducta y una buena fortuna. Fortuna puede ser leído en el sentido de destino o suerte, pero también en el sentido de posesión de bienes exteriores. No basta entonces la especulación y la virtud, sino que hay que contar con una dote de bienes materiales para satisfacer las necesidades materiales.

Por último, junto a la *phrónesis* y a la templanza, se encuentra además, y en continuidad con Platón las virtudes de la valentía y la justicia. Es verdad que en Homero y sus sagas literarias la valentía ocupa el lugar central en el cuadro virtuoso y que en Platón es la justicia la que detenta la primacía. En cambio, en Aristóteles, como ya se mencionó, es la *phrónesis* la virtud capital. No hay que olvidar que las virtudes han de ser cultivadas en el marco de las polis. Es la polis la que determina el cuadro virtuoso, por lo tanto, el cuadro virtuoso cambia según las condiciones de la época. La contingencia se hace presente en la ética aristotélica, por lo que ésta es siempre condicional.

La ética frommiana precisa un eudemonismo. Las definiciones de felicidad que esboza Erich Fromm como el realizarse en forma plena así lo atestiguan. Hay una clara influencia aristotélica. De hecho la contingencia de la polis como determinadora del cuadro

virtuoso se hace presente en Aristóteles así como en Fromm la influencia social es determinante del carácter social.

La antropología aristotélica concibe al hombre como animal racional. En cambio, Fromm concibe al hombre además con la incorporación del sentimiento, del sentir. Al mismo tiempo ambos consideran a la especulación como a la *phrónesis* como elemento imprescindible en la consecución de la *eudaimonía*.

Kant, por su parte, empieza al revés, es decir, resuelve el problema del deber y luego se plantea el problema de la felicidad. Kant se vuelve hacia el deber y se opone así a toda ética basada en el bien. La moral de la virtud sufre una arremetida. Kant señala que una acción hecha por deber tiene su valor moral “no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta”⁴⁸³. No estriba en el propósito de ser feliz la bondad de la acción, sino en la obediencia a la ley interior. El deber es concebido aquí como imponiéndonos una obediencia, la obediencia de la Ley.

Esta ley se expresa de manera privilegiada en el imperativo categórico. El imperativo categórico declara la acción como incondicionalmente necesaria, es siempre incontrovertible y es el principio supremo de la moralidad. La fórmula general del imperativo categórico es la siguiente: “...obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”⁴⁸⁴.

De esta fórmula general deducirá Kant otras fórmulas derivadas que no son sino expresiones diversificadas de un único imperativo categórico. Pero es la siguiente fórmula la que explicita más en concreto la índole del imperativo categórico: “...obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre

⁴⁸³ Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En: *Crítica de la razón práctica*. Madrid. Editorial Espasa-Calpe. 6ª edición. 1980. p. 25.

⁴⁸⁴ *Ibid.* p. 39.

como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”⁴⁸⁵. Ésta es la formulación que Fromm relaciona con la tradición religiosa de occidente: “todo cuanto quieran que les hagan los hombres, háganselo también ustedes a ellos”⁴⁸⁶

Como esta ley, es decir el imperativo categórico, brota del interior de la persona, es signo de la autonomía individual. En donde, por autonomía se debe entender la autodeterminación de la voluntad por efecto de la obediencia a la Ley. MacIntyre lo visualiza así: “Comprender esto –lo que Kant llama autonomía del agente moral- es comprender también que la autoridad externa, aun si es divina, no puede proporcionar un criterio para la moralidad. Suponer que puede hacerlo implicaría ser culpable de heteronomía”⁴⁸⁷.

La autonomía es así el concepto clave de la moralidad. A partir de esta noción pueden comprenderse todos los conceptos morales fundamentales. Hay entonces una estrecha relación entre libertad (autonomía) y ley (imperativo categórico). El deber está antes que la virtud y la felicidad. Así que, considerando que se puede obrar por deber y no ser feliz en esta vida contingente ya que “la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación”⁴⁸⁸.

La formulación de Fromm recupera para sí el aspecto formal kantiano de la ética y su valoración positiva del deber en donde el imperativo categórico frommiano podría expresarse como: Obra del modo que te conduzca a tu plena realización humana. En donde en esta formulación, el deber está en función de la felicidad, que es donde se da el distanciamiento con Kant, pues para Kant sólo podemos ser dignos de ser felices pues la felicidad, para él, no es un ideal de la razón sino que lo que importa es la acción bajo el

⁴⁸⁵ *Ibid.* pp. 44-45.

⁴⁸⁶ Mateo 7.12.

⁴⁸⁷ Alasdair MacIntyre. *Historia de la Ética*. Barcelona. Editorial Paidós. 1994. p. 188.

⁴⁸⁸ Immanuel Kant. *Op. cit.* p. 38.

imperativo categórico. Para Fromm en cambio, es fundamental en el proyecto de realización la conquista de la posibilidad de todas las posibilidades, la felicidad.

En Kant aparece también la valoración del individuo y de su autonomía, aspecto considerado de manera particular en Fromm, aunque en Kant la individualidad se logra mediante la obediencia al imperativo categórico, en tanto en Fromm es a través del conocimiento de la realidad y de su comprensión de las necesidades inherentes al hombre.

Fromm expone la idea de que en un principio los hombres están volcados a los otros biológicamente, una convivencia un cuanto impersonal pues en esta instancia, como miembros de la especie humana nos vemos referidos a otros miembros de la misma especie. Sin embargo, como seres sociales tenemos no sólo que sobrevivir sino también convivir, expresión de la realidad del hombre.

Si el mundo natural impone restricciones al ser humano, también lo social puede ser entendido como condicionamiento en tanto lo social, a través del carácter social, impone a los individuos determinadas condiciones.

Solamente en la medida en que el hombre se va realizando a sí mismo es como se le va dando posibilidades a su propia vida y en este camino se va haciendo de la vida de los demás una posibilidad propia. Así, el sistema de posibilidades de los demás abren posibilidades a la de cada uno por lo que, justamente, los demás le permiten al individuo ser, a la vez que lo social presiona e impone a los individuos, presión que puede manifestarse como uniformidad o conformidad gregaria.

Aquí, es importante resaltar la reflexión sobre los procedimientos mediante los cuales podemos clarificar qué normas surgidas de la vida cotidiana son correctas. Es también una ética deontológica que de las dos caras del fenómeno moral-felicidad-norma

atiende con prioridad a la segunda, es decir, enuncia los procedimientos para determinar si una norma es correcta o no.

En el mundo contemporáneo hay creciente desacuerdo y confusión sobre los valores y normas en cuestión, es decir, un pluralismo axiológico que raya en relativismo. Sin embargo, tal parece que hay un consenso en torno al método o procedimiento a seguir para fijar las normas o valores, condicionado por el método de producción-consumo.

Al respecto, la ética frommiana no proporciona un claro contenido material ni de valores ni de normas. La ética frommiana pretende una realización del ser humano a través de la solución de contradicciones, a través de este proceso se enriquece o empobrece al vida del individuo, así como se abren posibilidades con el otro. La ética de Fromm no determina en particular las pautas a seguir, sino que advierte del camino para dar con ellas en el ámbito de la individualidad, ya que es ahí donde se decide que posibilidades conducen a la felicidad.

La ética frommiana hace caso omiso de conceptos como ley, norma o instituciones, este aspecto deontológico no es desarrollado por Fromm, no extiende los deberes más allá de la búsqueda de la realización del ser humano, en otras palabras, de lo que es bueno para el hombre. El tratamiento de la virtud como excelencia del carácter y de la felicidad como orientación en la búsqueda de la vida buena está en el centro de la reflexión de Fromm, una ética vigorosamente eudemonista en donde la felicidad es concebida como un sentirse bien en la superación de las contradicciones inherentes al hombre, en el enfrentamiento con su realidad a través de ir consolidando una orientación productiva.

Ahora bien, es Emmanuel Levinas quien ha hecho, en el debate ético contemporáneo, una apuesta decidida por la responsabilidad para con el otro. Para dar con dicha responsabilidad, Levinas, acuña el concepto "hay". "Hay" es para el lituano el

fenómeno del ser impersonal: “ello”. Este ser impersonal expresa la soledad del ser. “Hay” es impersonal, como llueve o hace calor. Anonimato especial que en el fondo no es ser ni nada. No se puede decir que es la nada, aunque no haya ninguna cosa. Ahora bien, ¿cómo salir del “hay”? Levinas prescribe:

...para salir del “hay” es preciso no ponerse, sino deponerse; deponer en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del “yo” es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada... pero la responsabilidad para con el otro, el ser-para-el-otro, me ha parecido, desde esa época, que pone fin al rumor anónimo e insensato del ser. En la forma de una relación tal se me ha hecho patente la liberación del “hay”.⁴⁸⁹

Levinas leyó en su juventud a Dostoievski y desde entonces lo marcó aquella frase: “Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todo y yo más que otros”. Levinas parafrasea al escritor ruso: “Todos nosotros somos responsables de todo y de todos ante todo, y yo más que otros”. La responsabilidad en Levinas es responsabilidad para con el otro, es responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne. Lo de menos es que la responsabilidad sea aceptada o rechazada, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Lo de menos es si el otro se responsabiliza por mí. Esto es asunto suyo, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. El rostro me pide y me ordena, yo obedezco. Soy sólo en la medida en que soy responsable.

Para entender al otro hay que explicar el “rostro”. En el rostro se da la paradoja: por un lado está expuesto, amenazado, desprotegido, es el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. Por otro lado, el rostro es lo que nos prohíbe matar, su primera palabra consiste en decir “no matarás”. “El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: No matarás”⁴⁹⁰. Es aquí donde aparece la ética, al hacernos responsables

⁴⁸⁹ Emmanuel Levinas. *Ética e infinito*. Madrid. A. Machado Libros. S.A. 2000. p. 50.

⁴⁹⁰ *Ibid.* p. 81.

del otro, nos responsabilizamos al mismo tiempo de su muerte. En la sociedad en la que nos tocó vivir no podemos vivir sin matar o al menos sin preparar la muerte de alguien.

Al respecto de esta postura, la ética de Fromm no supera explícitamente el reto del otro como lo apunta Levinas. Sin embargo, en la forma de relacionarse con el otro, en la forma de socializar, el hombre se encuentra con dos alternativas similares a las que señala Levinas: matar o no matar. La elección de la segunda alternativa se hace de cara a un proyecto de realización y de felicidad. Es así como se podría incorporar el reto levinasiano.

Sin embargo, cabe señalar que el hecho de que la ética frommiana se construya desde una antropología que concibe al ser humano como un ser en proceso de realización permanente, lleva a dicha ética a recuperar la individualidad y la autonomía de un modo tal que cuestiona el que en la posición levinasiana se acentúe en demasía el volcarse hacia el otro poniendo en riesgo la libertad individual.

La ética de Fromm valora no sólo la dimensión social e intersubjetiva del hombre, como se ha podido constatar en el capítulo segundo de esta investigación, sino que también rescata de manera importante la dimensión individual del ser humano. Es importante resaltar esta dimensión para ponerla en un breve diálogo con la ética como amor propio de Savater y con el comunitarismo de MacIntyre. Esto es importante pues la ética como amor propio de Savater acentúa el polo individual mientras que la ética comunitarista de MacIntyre preconiza la pertenencia a la comunidad local.

Fromm no concibe la individualidad al margen de su concepto de ser humano. El hombre para Erich Fromm es cuestión de un desarrollo. La autoconciencia está fundada sobre el conocimiento del entorno lo que lo sitúa en una posición con determinados condicionamientos. Asimismo, hay que mencionar que la persona no es mera

autoconciencia pues Fromm además ve en el hombre una realidad en el sentido de estar siempre teniendo que resolver contradicciones en su existencia.

Ahora bien, el actuar productivo del ser humano es la forma suprema de realización, de incorporar la libertad, la voluntad y la decisión en un actuar que es lo que nos hace ser individuos. Nos vamos realizando en función de un proyecto que no es sino un esbozo de posibilidades. Ser humano y su realización son conceptos que en Fromm se vinculan estrechamente.

También se puede considerar, aunque sea muy rápidamente lo que Savater asegura sobre que la comprensión cabal de los valores éticos se basa en el amor propio, entendiendo éste como la perspectiva individual del querer ser y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas. Para él, amor propio es "este querer a sí misma de la voluntad, este querer conservarse y perseverar, querer potenciarse, querer experimentar la gama de las posibilidades en busca de la más alta, querer transmitirse y perpetuarse, es lo que debe entenderse por amor propio"⁴⁹¹.

Savater combate de entrada cualquier malentendido en relación con la noción "amor propio" que la pueda concebir en términos de sociabilidad, pues para éste autor el yo carece de sentido fuera de la sociedad. Por otra parte, la noción "amor propio" no se debe identificar ni con la autoestima exagerada, ni con la preocupación por la fama personal. La preeminencia del amor propio nos llevará a la excelencia y a la perfección ética.

Los detractores del amor propio consideran que dicho amor no es más que insolidaridad e individualismo. Además, sostienen que lo natural en el hombre es el altruismo y la benevolencia. Por otra parte, piensan que el eudemonismo o búsqueda de la felicidad distintivo del amor propio, choca de inmediato con el deber. Savater precisa al

⁴⁹¹ Fernando Savater. *Ética como amor propio*. Barcelona. Editorial Grijalbo Mondadori. 1995.. p. 298.

respecto que, “protestar por la insolidaridad o el individualismo depredador de los egoístas se funda también en una consideración egoísta, la del egoísmo de la mayoría o del grupo social entero: es decir, no se trata más que de minimizar el egoísmo particular para mejor optimizar el egoísmo colectivo”⁴⁹².

Adicionalmente, Savater al referirse a la postura de Kant señala que: “El llamado deber no es lo que contraría al amor propio, sino lo que lo ilustra desde la inmediatez impulsiva hacia la mediación reflexiva”⁴⁹³. Así, para Savater es “en mi querer propio donde encuentro la razón de apoyar el querer ajeno”⁴⁹⁴. Por eso se opone terminantemente al altruismo, pues éste no da respuesta cabal a la pregunta de por qué debo portarme moralmente respecto de los otros. Por el contrario, esta pregunta sí es contestada en la ética como amor propio. Una ética que celebra el altruismo como bueno y el egoísmo como malo es una ética de las almas bellas que tiene poco porvenir.

Ahora bien, el ideal del amor propio en Savater no es otro que “el trato que el yo quiere para sí mismo”⁴⁹⁵. Y el contenido de este ideal no es sino la nobleza. De manera final, Savater enfatiza que “el amor propio incluye entre sus notas la disposición a la cooperación social, pero a cambio toda comunidad tiene como límite irremediable de su proyecto el amor propio de cada uno de sus miembros”⁴⁹⁶.

Tanto en Fromm como en Savater hay una potencialidad del individuo y de su autonomía. Fromm lo hace desde su noción de ser humano como dueño de sí mismo en su proceso de superación, mientras que Savater lo hace desde el amor propio, desde el querer autoafirmativo. Ambos reciben el legado de la Modernidad. Ambos, también, confieren a la felicidad un valor importante en su ética. Savater incorpora también el deber. Por su parte,

⁴⁹² *Ibid.*, p. 59.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 85.

Fromm concibe de alguna manera que lo social está en función de cómo se incorpora el hombre a las posibilidades del otro.

Como ya se mencionó, la ética frommiana recupera la intencionalidad de la ética aristotélica al reconocer a la felicidad como la posibilidad orientadora. Pero también se observa que esta perspectiva no circunscribe su propuesta ética ni al campo concreto y contingente de la polis ni a la comunidad. Es por lo tanto pertinente revisar brevemente la relación con una propuesta comunitarista como lo es la de MacIntyre.

MacIntyre visualiza un conflicto entre la corriente que defiende la neoaristotélica y el individualismo imperante en nuestro mundo contemporáneo:

Así, al fin y al cabo, la oposición moral fundamental es la que se da entre el individualismo liberal en una u otra versión y la tradición aristotélica en una u otra versión... Mi conclusión es muy clara: de un lado, que todavía, pese a los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales.⁴⁹⁷

Aquí se encuentra una apuesta por la tradición aristotélica pues ésta puede ser reformulada para nuestro tiempo. Sin embargo, para MacIntyre lo que importa es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual pueden sostenerse y cultivarse. En estas comunidades puede descubrirse y tenerse una visión común y compartida de los bienes.

En su obra *Tras la virtud*, MacIntyre analiza la tradición de la virtud en diversas culturas y filosofías, en Homero ve a la virtud como valor, en Platón como justicia, en Aristóteles como *phrónesis*, como caridad en el cristianismo. Finalmente, MacIntyre expone su concepto de virtud: “Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya

⁴⁹⁷ Alasdair. MacIntyre. *Tras la virtud*. Londres. Duckworth Editores. 1985. p. 318.

posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”⁴⁹⁸.

La posesión de las virtudes es necesaria para lograr los bienes internos, la posesión de las virtudes puede impedirnos la consecución de los bienes externos⁴⁹⁹. En una sociedad como la nuestra, donde ha llegado a ser dominante la búsqueda de bienes externos, cabe esperar una decadencia del concepto de virtud. Gracias a las virtudes, nuestras prácticas pueden resistir el poder corruptor de las instituciones.

Con respecto al tema de la comunidad, MacIntyre cree que la comunidad es, para el individualismo liberal, sólo el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo y las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma e individual. El gobierno y la ley son neutrales entre las concepciones rivales del buen vivir. No es parte de la función legítima del gobierno inculcar ninguna perspectiva moral. En cambio, según la opinión clásica, la comunidad política no sólo exige el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento, sino que una de las obligaciones de la autoridad paterna es educar a los niños para que lleguen a ser adultos virtuosos.

La Modernidad critica la tradición aristotélica y pone las normas en el centro dejando en los márgenes a las virtudes. Las virtudes se conciben ahora no como dotadas de un papel distinto de las normas y en contraste con ellas, según el esquema aristotélico, sino más bien como aquellas disposiciones necesarias para producir la obediencia a las normas de la moral.

⁴⁹⁸ *Ibid.* p. 237.

⁴⁹⁹ Los bienes internos son el resultado de competir con excelencia, pero lo típico de ellos es que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. En cambio los bienes externos, son siempre propiedad y posesión de un individuo.

Erich Fromm no desarrolla plenamente la vinculación o pertenencia a una comunidad, aunque sugiere recuperar como punto de partida la tradición. Así, mientras el comunitarismo insiste en la pertenencia, el individualismo recomienda la participación. Fromm no toma partido por ninguna de estas dos alternativas pues su ética busca más bien la trascendencia de la circunstancia particular. Sin embargo, se puede desprender de la lectura de su pensamiento una valoración relativa entre ambas circunstancias, pues existe la necesidad de pertenecer, aunque sin absolutizar al vínculo comunitario, y, por el otro lado, también existe la necesidad de participar activamente y creativamente.

Así, la ética frommiana es una ética buena para cualquier individuo en cualquier parte del mundo, no es de ninguna manera una ética preocupada por fijar contenidos morales. Asimismo, la propuesta frommiana no hace depender el bien moral de un contenido, sino de la forma de unos mandatos. Es una ética que valora la individualidad y la autonomía, lo que no quiere decir que consiente la idea individual liberal que critica MacIntyre, pues valora el deber como necesario para la felicidad y la realización humana, además de observar la necesaria versión social a los demás, en otras palabras, promueve una autonomía responsable.

De esta manera, lo que se asemeja entre los proyectos de Erich Fromm y de MacIntyre, es que ambos buscan esta propuesta formal pues uno y otro apuestan por el polo teleológico de la ética, por un bien supremo: en Fromm la concepción de realización progresiva del ser humano; en MacIntyre una reformulación de la virtud.

Por último, MacIntyre reformula el concepto de virtud, mientras que Fromm considera que ésta se construye en la constante evaluación de las circunstancias de la realidad humana y el carácter que se va formando. Es por esto que Fromm habla de la virtud en general, no se preocupa por la determinación concreta de las virtudes en una

comunidad concreta, pues esto iría en contra de su opción de superar las determinaciones particulares.

En estas confrontaciones de la ética frommiana con otras fundamentaciones, se pone de relieve la enorme riqueza del proyecto de Fromm. No es una ética normativa, rigorista, rígida, sino que es una ética que busca aplicar la virtud del término medio, por lo que procura proporción, medida y medida.

Cabe resaltar aquí que esta concepción de la necesaria búsqueda del justo medio entre dos extremos viciosos, difiere de la interpretación aristotélica en que en ésta última la *phrónesis* o sabiduría práctica lo hace todo pues es la virtud cardinal por antonomasia, en donde ésta nos ayuda a descubrir cual es el justo medio adecuado para el hombre en determinadas circunstancias. Mientras que para Fromm, la ética exige el discernimiento de la posibilidad más conducente a la felicidad, es un deber para su propio crecimiento, por lo que no se trata de elegir cualquier alternativa posible o la más apetecible, sino que se trata de discernir la posibilidad más conducente a la realización humana en un momento dado. Esto último implica cuestionarse las posibilidades de elección y superar, así, cualquier posición determinada o rígida que obligue a elegir una sola posibilidad, incluso sugiere la necesidad de generar nuevas posibilidades alternas.

Para contrastar a otro autor retomaré lo que ya en el capítulo primero analizamos sobre la situación del hombre actual en cuanto a que éste va pasando de una época liberal a una era donde priva una especie de “moral indolora” que es a donde nos ha conducido la cultura individualista del sistema económico-social imperante⁵⁰⁰. Este “postmoralismo”,

⁵⁰⁰ Lipovetsky presenta en *El crepúsculo del deber*, más que una postura teórica de la Modernidad tardía, la práctica moral de esta época, ofreciendo un diagnóstico moral de la sociedad actual. Esta moral de los tiempos contemporáneos. Lipovetsky advierte, no tiene que ver con el deber, tampoco tiene que ver con la permisividad del “todo se vale” ya que “...la época de la felicidad narcisista no es la del “todo está permitido”, sino la de una “moral sin obligación ni sanción”... este ciclo del individualismo subversivo está cerrado y no ha sido, a fin de cuentas, más que un corto paréntesis histórico entre la era moralista y la era

una percepción de Lipovetsky sobre los tiempos contemporáneos, no es la única tendencia moral de la actualidad, aunque según este autor es la predominante. El individualismo permisivo ha sido rebasado y se entra a la fase del individualismo "correcto"⁵⁰¹. En este entorno, los factores detonantes son el consumismo y la revolución informática, signos que influyen en la moral (la individual y la social). Así por ejemplo, en la moral se trata de expresarse sin tabúes, pero sin pisotear al otro, esto es, para Lipovetsky, una ética "inteligente", "responsable"⁵⁰². Incluso habla de un individualismo responsable como la clave para el futuro de la humanidad.⁵⁰³

La lectura de *El crepúsculo del deber* hace difícil la determinación respecto de si Lipovetsky hace solamente un diagnóstico de la moral en la sociedad contemporánea o si se pronuncia a favor del individualismo correcto de esta moral, sin embargo el final del libro parece definirse por esta última opción⁵⁰⁴. Lipovetsky parece apreciar esta nueva moral

tranquila del postdeber". Cfr. Gilles Lipovetsky. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona. Editorial Anagrama SA. 1994. pp. 4-48.

⁵⁰¹ Según este autor, se accede ahora a un individualismo que se podría llamar "correcto" dado por lo que llama la revolución individualista en donde el individuo se percibe como fin último. Hay, un culto al individuo que excluye a los otros, un individualismo insolidario. Se trata entonces, del hombre liberado del principio imperioso de seguir lo prescrito por la colectividad, un hombre centrado en sí mismo, cerrado a los demás y celoso de su autonomía privada. Al respecto valdría anotar el comentario de Charles Taylor sobre que en el individualismo contemporáneo la autorrealización va ligada al concepto de autenticidad, por lo que el individuo en la actualidad vive animosamente el ideal de ser fiel a sí mismo y en donde, además, se asume la premisa ética de nunca herir, de no perjudicar al otro. Cfr. Charles Taylor. *Ética de la autenticidad*. Barcelona. Editorial Paidós-I.C.E./U.A.B., Pensamiento contemporáneo No. 30, 1994.

⁵⁰² Ya no se mira por el otro, aunque el respeto al otro sea indispensable para pasarla bien. Los tiempos actuales conforman una época que es la era de la seducción, del encanto, de aquello que nos haga sentir bien aunque sea sólo momentáneamente: "El imperativo altruista ha perdido su poder de obligación moral... nuestra época ya no tiene fe en el imperativo de vivir para el prójimo. Lo que está deslegitimizado no es el principio de la acción de ayuda, sino el vivir para el prójimo... el individualismo no destruye la preocupación ética, genera en lo más profundo un altruismo indoloro de masas". Gilles Lipovetsky. *El crepúsculo del deber. Op. Cit.*, pp. 130-131.

⁵⁰³ En *La era del vacío*, Lipovetsky analiza el carácter social y cultural de esta época. Lo definió como individualismo en su segunda fase, un individualismo que produce y genera un vacío existencial propio del momento. Cfr. Gilles Lipovetsky. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona. Editorial Anagrama SA. 1996.

⁵⁰⁴ Para Lipovetsky la era de la Modernidad actual o era postmoderna, como él la llama, marcha en continuidad con el modernismo pues, la era contemporánea es la prolongación de una de las tendencias constitutivas de la Modernidad. En la época presente, la cultura que se vive es una cultura de consumo, una cultura que avasalla y debilita los valores tradicionales y rigoristas, es una cultura fabricada enteramente para el placer inmediato, creadora de nuevos estilos de vida basados en la ilusión de la realización íntima, en la diversión, en el goce pleno. Cfr. Gilles Lipovetsky. *El crepúsculo del deber. Op. Cit.*, p. 252.

incluso sugiere que esta moral indolora, la del individualismo correcto, equivale a un individualismo responsable⁵⁰⁵. Al respecto llega a identificarla con la ética de la responsabilidad y con la ética del justo medio aristotélica.

Pero las diferencias son evidentes, pues por un lado la ética de la responsabilidad es por definición aquella que mira por los demás y apuesta por un futuro mejor. La moral indolora parece mirar de manera todavía narcisista por uno utilizando como medio para ello al otro. Además, esta moral indolora no se preocupa por el futuro sino que concibe en todo caso el presente como tiempo para la realización del deseo. Por su parte, la ética del justo medio aristotélica vive preocupada por el establecimiento de la virtud en el mundo para catalizar la *eudaimonía* plena, para ello concibe la virtud como esa búsqueda desde la *phrónesis*. La moral indolora si bien busca una especie de justo medio, no se trata de un justo medio virtuoso, sino de aquel que evite el caer en la permisividad irrefrenable o en el deber rígido. De hecho se podría afirmar que el justo medio entre la permisividad y el rigorismo es una moral indolora, pues una moral de este tipo se acerca más a la moral permisiva que al deber rígido. Y aquí la revisión de la propuesta frommiana aparece como una opción clarificadora para discernir entre las posibilidades más conducentes a la felicidad.

⁵⁰⁵ La premisa fundamental de Lipovetsky es que el individualismo ocupa la escena social y cultural en nuestro tiempo y que no se trata de atacar el logro principal de la Modernidad. Su visión compara al individualismo contemporáneo como narcisismo ilimitado, con los fenómenos del hedonismo y el consumismo como una nueva cara de la Modernidad. Estos dos últimos fenómenos tienen un influjo generalizador y se personalizan logran en nuestra sociedad que cada individuo busque lo que más le conviene para estar y gozar mejor. Así, apoya al individuo y su autonomía privada, aunque si considera que vale la pena minar los efectos destructivos del exagerado individualismo de no mirar por el otro, característica del individualismo insolidario y posesivo. En *El imperio de lo efímero*, Lipovetsky señala la principal debilidad del efecto moda pues la moda tiene el efecto de pacificar el conflicto social, pero el defecto de agudizar el conflicto interno, es decir, por un lado permite más libertad individual, pero, por el otro, es ocasión de una vida más infeliz. Hay más autonomía privada, pero también más crisis existencial. Cfr. Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, Editorial Anagrama SA, 1990.

Se aprecia como Lipovetsky refleja un enfoque optimista respecto a la época contemporánea cuando afirma que la moda, por ejemplo, deja al individuo en libertad de elegir múltiples objetos e incluso que fomenta la libertad de modo que alcanza niveles mucho más altos que en los tiempos de la tradición. Lipovetsky sólo asume el límite del respeto al otro en el disfrute gozoso de la vida y no ve con malos ojos la moral “indolora”, de ahí su afirmación: “personalmente no tengo empacho en decir que me siento un liberal en el nivel de las costumbres, de la cultura, aunque no lo sea para nada en el nivel de la economía”⁵⁰⁶. Aquí parece que Lipovetsky pasa de largo un aspecto que Fromm ha puntualizado en su lectura de la cultura occidental, el hecho de que se da una homogeneización de las masas y que dicha homogeneización deja pocos espacios a la libertad individual. El individuo masificado no elige en plena libertad, la moda, los *media* y el consumo se convierten en condicionamientos sobre sus decisiones. De hecho Lipovetsky señala que la cultura de masas genera por un lado individualismo pero por el otro una homogeneización cultural.

Aunque por una parte Lipovetsky no propugna por una ética hedonista pues su propuesta pone correctivos al individualismo y límites al comportamiento moral ya que descalifica la permisividad y hay un respeto al otro. Por la otra parte, se habla de respeto al otro como elemento de la moral indolora, pero no de responsabilidad para con el otro, que sería un componente más exigente. Es así como Lipovetsky diagnostica un individualismo correcto que está por un disfrute con límites. Adicionalmente, cabe mencionar que pese a las correcciones que conlleva el individualismo de la moral indolora, sigue siendo un individualismo que pone en un segundo plano al discernimiento, a la virtud y al otro, lo cual implica un esfuerzo intolerable para una moral que quiera ser indolora.

⁵⁰⁶ Leonardo Tarifeño. *Entrevista con Gilles Lipovetsky. El gurú de la postmodernidad*. La Jornada Semanal, México. 18 de febrero de 1996.

Otro factor a tomar en cuenta es con respecto a la reversibilidad de la moral indolora y es que Lipovetsky parece destacar lo definitivo de ésta. Sin embargo, esta postura sería tanto como cerrarle los caminos a la esperanza de que el mundo tenga una cara más humana. Aquí hay que considerar el aporte de Erich Fromm y su ética en donde no se trata de una ética indolora ni de una moral del deber riguroso, sino de una basada en el deber hacia la propia naturaleza humana y de cara a las realidades del hombre, en otras palabras, el aporte antropológico de Fromm bien puede equilibrar y dar mayor peso a posturas como la de Lipovetsky. De la misma manera, Fromm no busca un individualismo correcto, sino una individualidad que se interesa por su realización.

4.- Sobre la percepción de Jürgen Habermas y su concordancia con Erich Fromm

Como se señaló en el primer capítulo, la modernidad es una creación cultural con un carácter histórico que varía a lo largo del tiempo y se adapta a las circunstancias de cada período. Así, en la Ilustración, Modernidad significaba recuperación del modelo de la antigüedad clásica, pero luego aparece el concepto “ciencia moderna” como conjunto de conocimientos que proponía la idea de “progreso”, lo cual permitía asumirlo como un modelo enfocado al mejoramiento social y moral. Más tarde, el término progreso estará más vinculado a la técnica y la producción de bienes. Aquí gana protagonismo todo aquello que se pueda considerar como nuevo, incluso llega a ser considerado como valor absoluto: “El valor de lo nuevo, de la juventud, se proclamaba en el Art Nouveau; la despreocupación por cuestiones éticas marcaba el Futurismo⁵⁰⁷ en el que se exaltaba el poder de la máquina

⁵⁰⁷ Movimiento artístico de comienzos del siglo XX que rechazó la estética tradicional e intentó ensalzar la vida contemporánea basándose en dos temas dominantes: la máquina y el movimiento. El futurismo se caracterizó por el intento de captar la sensación de movimiento.

misma; los modelos urbanos que clasificaban la vida humana, la sociedad leída como homogéneo conjunto absoluto de la racionalidad”⁵⁰⁸.

El proceso que se da con la Modernidad, según Jürgen Habermas, se presenta como un proyecto inconcluso, y para ejemplificarlo señala que en la actualidad está presente cierta tendencia a la robotización del ser humano, punto también de preocupación para Fromm. Los seres humanos actuales estamos viviendo en una cultura tecnológica, en muchos sentidos esto es bueno pues esta cultura puesta al servicio de la humanidad puede ayudar a realizarse a los individuos y, en consecuencia, a la sociedad. Sin embargo, en caso contrario puede constituir una tendencia a robotizar al ser humano. Esto es, si no se humaniza a la ciencia y a la técnica, y con ellas, a los procesos de producción de bienes y servicios, estaremos promoviendo modelos y paradigmas para robots.

Debido al desarrollo de las fuerzas de la Modernidad, en nuestro tiempo han llegado a ser dominantes: el principio del desarrollo y expresión ilimitados de la personalidad propia, la exigencia de una auténtica experiencia personal y el subjetivismo de una sensibilidad híper estimulada. Según esta interpretación, el temperamento resultante desencadena motivos hedonísticos irreconciliables con la disciplina de la vida profesional en sociedad. Además, la cultura actual es totalmente incompatible con la base moral de una conducta racional y con la finalidad de los procesos económicos.

Ya en el primer capítulo de este trabajo se discutió ese fenómeno de la sociedad contemporánea que es la mercancía, en la cual la presunción de novedad no es más que una máscara tras la que se retornan una y otra vez las mismas relaciones de producción. Aquí se aprecia como, a partir de las visiones de la Modernidad, los enfoques de Fromm y Habermas comparten la percepción sobre ese modelo que presenta un determinado

⁵⁰⁸ Jürgen Habermas. *La modernidad, un proyecto incompleto. Op. Cit.* p. 95.

desarrollo institucional y socio-económico y en el que se plantea la cuestión de una paradoja de la libertad moderna pues, por un lado la libertad de la particularidad genera niveles de prosperidad material sin precedentes, pero tal libertad genera a su vez antagonismos sociales y efectos de destrucción social.

Habermas concibe el proceso de modernización como un proceso de diferenciación que se lleva a cabo en dos planos. En el plano cultural, la sociedad moderna se caracteriza por la diferenciación en tres esferas de validez autónoma (ciencia, ética posreligiosa y arte secularizado) reguladas cada una de ellas por una pretensión específica de validez discursiva. En el plano social, la modernización consiste en el proceso de institucionalización de la acción racional con respecto a fines de subsistemas como lo son la economía del mercado y la administración estatal, los cuales son regulados por determinados imperativos funcionales vinculados a las necesidades de reproducción material de las sociedades actuales. Es en esta dimensión donde la coincidencia con Fromm se da a partir de su pensamiento sobre la evolución social que da cuenta de la formación de la sociedad contemporánea.

Para Habermas la condición del surgimiento de la sociedad actual es una racionalización del mundo de la vida consistente en una diferenciación de sus componentes estructurales, es decir en la diferenciación de los ámbitos de la cultura, la sociedad y la personalidad, en los cuales se va dando una desvinculación de las orientaciones valorativas no relacionadas a la reflexión particular en cada esfera. Así se llega a sistemas regulados no por valores consensuados, sino por imperativos funcionales inherentes a dichos sistemas⁵⁰⁹.

Es así como la complejidad creciente de las estructuras sociales, y en esto concuerdan Fromm y Habermas, evita la coordinación adecuada de la acción provocando

⁵⁰⁹ Cfr. Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid. Editorial Taurus.. 1987.. p. 255.

una coordinación cada vez más compleja que escapa a un control normativo directo y que tiene que ser coordinada por otras vías.

Así, el proceso de modernización social consiste en la diferenciación en subsistemas como la economía del mercado o la administración estatal, que sustituyen con el dinero y el poder al medio de coordinación. Esta diferenciación es exigida por el aumento de complejidad creciente de las sociedades desarrolladas y es, por lo tanto, necesaria para la reproducción y estabilización de la sociedad actual en tanto que preserva su infraestructura funcional. De esta manera la forma de producción capitalista y la dominación legal burocrática pueden cumplir mejor las tareas de reproducción material.

Por un lado la teoría de la modernización de Habermas pretende ser crítica, pero su alcance se limita a problematizar lo que denomina colonización del mundo de la vida por parte de los sistemas, consistente en la sustitución del medio de entendimiento comunicativo por los medios dinero y poder en aquellos ámbitos de la actividad humana que requieran, para su adecuada reproducción, del entendimiento lingüístico. Lo que se quiere resaltar aquí es que este proceso de colonización no es constitutivo de la Modernidad como tal, sino del patrón selectivo de modernización y de la racionalización unilateral⁵¹⁰ que han seguido las sociedades capitalistas desarrolladas pues: "la progresiva desconexión de sistema y mundo de la vida es la condición necesaria para el tránsito desde las sociedades de clases estratificadas del feudalismo europeo a las sociedades de clases económicas de la Modernidad temprana, empero, el patrón capitalista de modernización se caracteriza porque las estructuras simbólicas del mundo de la vida quedan deformadas, esto

⁵¹⁰ Cfr. *Ibid.* p. 469.

es, quedan cosificadas bajo los imperativos de los subsistemas diferenciados y autonomizados a través de los medios dinero y poder⁵¹¹.

Esta colonización del mundo que señala Habermas, apunta, al igual que considera Fromm, a que la preeminencia de los subsistemas económicos y burocráticos-administrativos se da porque están impulsados por lo que Habermas señala como “una incontenible dinámica propia”. Entonces, si bien esta colonización no es un efecto de la modernización como tal, sino del patrón selectivo que ha sido realizado en el marco del desarrollo de la sociedad capitalista, para ambos autores está claro que este proceso de racionalización pone las condiciones para la perpetuación del sistema sobre las posibilidades de realización del hombre.

Esto último constituye una paradoja sobre el proceso histórico planteado por la Ilustración: la racionalización del mundo del hombre hace posible un aumento de la complejidad de las estructuras del entorno humano, complejidad que se atrofia hasta el punto de que los imperativos del sistema, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del proyecto del ser humano, el cual queda instrumentalizado por ellos⁵¹². Esta es una paradoja en cuanto a los aspectos discutidos en el primer capítulo sobre la Modernidad en cuanto a que la racionalización del mundo del hombre pone las condiciones para la diferenciación de las estructuras del sistema y su posterior reacción sobre las condiciones mismas del hombre colonizándolo. En consecuencia, el hecho de que tal posibilidad se haga efectiva no es algo constitutivo a los principios de la Modernidad, sino al patrón selectivo de modernización que se ha seguido a partir del modo en que las clases dominantes en la sociedad capitalista han utilizado a su favor los imperativos del subsistema económico.

⁵¹¹ *Ibid.* p. 402.

⁵¹² *Cfr. Ibid.* p. 219.

Vemos como la postura de Habermas comparte aspectos relevantes con el pensamiento de Erich Fromm tales como el patrón normativo de la modernización que se ha desplegado en los países occidentales desarrollados y que es modelo para el mundo. En ambos autores el proceso de emergencia y de constitución de la sociedad actual es configurado a partir de un referente histórico concreto que aparece como normativo para toda sociedad que quiera emprender la senda moderna. Esta transfiguración de ciertos procesos en normativos, además de conferirles una validez que los blindo de toda crítica, va a poseer consecuencias relevantes y diferenciales para la concepción del ser humano.

En conclusión parcial de estas contrastaciones tenemos que una ética pertinente y relevante para estos tiempos contemporáneos tendría que incluir los postulados de Fromm. Su ética ha mostrado que recoge parte importante de la buena vida virtuosa aristotélica y el deber kantiano, también recupera la dimensión social. Esta ética asume el desafío contemporáneo de la potenciación del individuo y su autonomía con su idea de persona en proceso de realización, aunque en éste comenzado proceso de humanización no queda completamente explicitado el diálogo y la responsabilidad para con el otro.

Ahora bien, aquí es donde situamos el pensamiento frommiano como relevante para el análisis de la época actual, en donde hacemos converger las líneas de fuerza que provienen de esas fuentes críticas de los tiempos actuales, con el pensamiento de Erich Fromm, para articular su legado en una síntesis y hacer fructificar la herencia recibida llevándola hacia adelante. Tal producción significa enriquecer, ampliar y ahondar su pensamiento poniéndolo al servicio de algunos críticos de la época actual.

La necesaria condición de diálogo con distintas posturas sobre la época contemporánea es punto de partida para, a partir de ahí, dar respuesta a la problemática del hombre de nuestros tiempos de inicios del siglo XXI. A este respecto cabe añadir que es el

imperativo de la praxis lo que espolea al pensamiento frommiano, volcándolo a abordar tanto el crecimiento individual como la transformación de una sociedad que diagnosticó como enferma. Si lo segundo es la transformación sociopolítica del estado de cosas que enmarcaba la cotidianidad de mediados del siglo XX, época en que la humanidad se jugaba su misma supervivencia, lo primero sigue siendo relevante y consiste, dando por supuesta la crítica temporal, en que hay que ir más allá de ella, en que hay que señalar las metas de dicha transformación, los criterios a los que ha de obedecer, las condiciones en que puede darse incluidas las condiciones humanas, todo lo cual depende en último término, desde la óptica de Fromm, de la respuesta que se dé a la pregunta por el sentido de la existencia humana.

Este sentido es el que se expresa y condensa en la postura antropológica que en su caso gana concreción a través de las imágenes del hombre productivo, el hombre capaz de autorrealización y la sociedad sana, la cual es necesario explicitar y justificar discursivamente. Tal es, pues, el objetivo de Fromm, al que apunta la intención ética de su pensamiento y del que puede afirmarse que pretende una fundamentación en el sentido de un dar razón partiendo de una fundamentación antropológica que, quizá sea el punto de apoyo para dar mayor fuerza y consistencia a posturas críticas de los tiempos actuales como la de Gilles Lipovetsky, o situar con fuerza y hacer fructificar la herencia recibida llevando hacia adelante posturas como la de MacIntyre. En este sentido, quizá sea preferible hablar más cautamente de ayudar a justificar las bases en que se apoyan algunas de las teorías de la época contemporánea que se han revisado en este trabajo.

CONCLUSIONES

Dentro del desarrollo de este trabajo nos hemos detenido, al pensar en el sentido del mundo de hoy, en señalar algunos de los rasgos que caracterizaron acontecimientos pasados que han dado origen al peligro que vivimos hoy en día. La tecnificación y funcionalización del mundo ha traído consigo un mundo artificial que ha dejado de lado las cosas esenciales y se ha entregado a un pensar calculador. Asimismo, una situación de “ética de la situación” es signo de nuestro tiempo; la falta de compromiso ético de la modernidad y la cerrazón a la reflexión ética, ha llevado a una especie de agotamiento de alternativas en el tema de la moral en el mundo. El diagnóstico de nuestra época, hecho por distintos pensadores, ha permitido que su voz sirva para denunciar las devastaciones del pensar calculador.

Una característica del sistema económico contemporáneo es la de no prohibir nada en aras del progreso material, modificando así las condiciones de la existencia humana de una manera tan radical que se ha vuelto de gran importancia plantearse con seriedad el problema ético que éste supuesto adelanto ha provocado. El ideal de la Modernidad ponía a la naturaleza al servicio de los seres humanos; además, cumplía la promesa de que con el progreso continuo del conocimiento, las condiciones de vida podrían ser mejores y muchos problemas tendrían solución. Éste ideal quedó expresado en el pensamiento europeo del siglo XVII y XVIII, cuando señalaba que la investigación de la naturaleza tendría que descubrir las fuerzas de ésta para ponerlas al servicio de lo humano y mejorar su existencia. De esta manera se empezó a hablar de dominar la naturaleza para servicio de todos. Los filósofos del Siglo de las Luces completaron el ideal humanista desarrollando la idea del

progreso continuo en la historia, la acumulación de conocimientos y el progreso continuo de la razón que liberaría a la humanidad de la ignorancia.

Pero lo que en realidad vivimos hoy es que el avance del conocimiento, que trajo consigo el descubrimiento de nuevos desarrollos y tecnologías, se puso al servicio del poder económico y del poder político con tales resultados que ya no podemos seguir pensando que estamos subidos en el tren del progreso sin más, pues el hombre contemporáneo se ha encaminado hacia una robotización creciente, como si el sistema económico impidiera su realización integral en libertad y ocasionara que se vuelva su esclavo. Una respuesta a estos planteamientos señala la necesidad de revisar permanentemente un diagnóstico de nuestra época.

Erich Fromm ya alertaba en la década de los setenta, en su obra *La revolución de la esperanza* (1968), sobre “el fantasma que nos ronda”, y sobre “una sociedad completamente deshumanizada”. Sostuvo que el ser humano, en su búsqueda de verdad, de conocimiento, de dominio de la naturaleza, y en su avance en la técnica y en el consumo material, perdió contacto consigo mismo y con la vida. De esta forma el ser humano ha ido llegando al punto en que la máquina determina nuestro propio pensar y por lo tanto resulta funesto que el hombre simplemente ejecute decisiones que las computadoras, programadas para la eficiencia del sistema, hagan para los hombres. Con esto, Fromm quería mostrar que la visión del siglo XIX había cambiado, puesto que se pensaba que la máquina aliviaba la carga del trabajo humano y que permanecía como un medio para un fin. Por el contrario, la actividad económica más bien parece un fin en sí mismo, y al respecto Fromm sostenía que los hombres de la segunda mitad del siglo XX no veían la amenaza que ésta significaba para la vida humana, al seguir la propia lógica del mercado que terminaría amenazando todo el sistema de la vida social e individual.

Con una perspectiva de conjunto de todo el proceso tecnológico reimpulsado con la revolución industrial, Fromm señala que hay tres etapas en las cuales se produce paulatinamente lo que será la debacle de la humanidad, explicándolo así: *La primera revolución industrial* sustituye la energía animal por energía mecánica (vapor, petróleo, electricidad, átomo). Esto causó un cambio en la producción industrial y, con relación a ésta, surgió un nuevo tipo de organización industrial: microempresas o medianas empresas, bajo la gerencia de sus mismos propietarios, en competencia recíproca, explotando a sus trabajadores y peleando con ellos por ganancias; *la segunda revolución industrial* se da cuando el pensamiento humano es sustituido por el pensamiento de las máquinas.

Lo anterior señala la etapa de la cibernética y la automatización, regida por un mínimo de empresas muy grandes al centro de la economía y a su vez, dirigidas no ya por sus propietarios sino por una burocracia galopante, que mantiene una alianza entre empresas privadas y gobierno; la última etapa de esta debacle es *la sociedad deshumanizada del año 2000*, donde el principal temor es la desaparición de la vida humana por una guerra nuclear, esta sociedad deshumanizada contera que este momento puede ser el momento en que el ser humano pierda su humanidad y se transforme en máquina que no piensa ni siente⁵¹³. Es necesario precisar nuevamente que Erich Fromm no es un catastrofista, más bien denuncia las posibilidades del pensamiento calculador y apuesta a que el ser humano tendrá la inteligencia para tomar otro camino.

Ahora bien, cuando se habla de progreso debemos resaltar la importancia de la racionalización subyacente en ese fenómeno, es decir, el privilegio del cálculo racional de

⁵¹³ La revolución informática comprende un cambio completo de paradigma y nos confronta a situaciones donde la lógica es radicalmente diferente de situaciones anteriores. Los maestros de mañana serán los maestros de la información. Esta nueva revolución traerá consigo desigualdad entre los hombres, conflictos de nuevos tipos. Las nuevas tecnologías jugarán un papel muy importante al aplicarse a más amplios sectores de la población. En síntesis, se caracteriza por la emergencia de la información como factor de valor crucial; aparición de una economía mundial; complejidad de sistemas y de decisiones; crecimiento de la desigualdad, sociedades avanzadas y más duales: salud y confort, pero no para todos; desaparición del trabajo.

los fenómenos, mediante la cual se da la dominación y explotación de la naturaleza y las consecuencias que de éstas derivan. Ciertamente hay tanto aspectos positivos como negativos en el progreso tecnocientífico de nuestro mundo, lo que queremos enfocar es el aspecto de la funcionalización del entorno económico en que se vive y que provoca que el ser humano ha quedado como subordinado a la máquina. Las funciones del sistema económico marcan la pauta de tal manera que se vive en función del sistema, como una máquina. De esta forma, la vida humana ha dejado de ser un conjunto, un todo, y ha llegado ha convertirse en una serie fraccionada de operaciones, cuyo nexo la mayor parte de las veces es supra individual. Con menos frecuencia, el nexo de esas operaciones es efectuada por el individuo.

Pareciera que el progreso daría más libertad a hombres y mujeres que habitan este mundo, sin embargo, el diagnóstico de la época en que vivimos señala exactamente lo contrario, ya que el progreso mismo lleva en sí el peligro de la falta de libertad, peligro que se torna más grave conforme el sistema va permeando todas las acciones tendiendo hacia la cosificación a las personas. El peligro al que nos ha precipitado el sistema económico de la época actual es la tendencia hacia la total cosificación de las relaciones de los seres humanos entre sí y frente al mundo, el peligro de la reducción de la vida. Es, paradójicamente, el peligro de orientar al hombre hacia la muerte y no hacia la vida.

La situación del ser humano en la cultura contemporánea corre peligro debido a los riesgos que vivimos en un mundo tan materializado, tan tecnificado. Entre los riesgos nos hemos orientado en este trabajo al de la deshumanización ante un panorama alarmante. La crisis permanente de la era moderna ha hecho que la desesperación y la angustia aparezcan y el hombre contemporáneo sienta que no hay nada a qué aferrarse. Nuestras reflexiones parten del diagnóstico que hizo Erich Fromm de la época que vivimos, el cual examina la

situación del hombre a mediados del siglo XX. Para este filósofo, denunciar ha sido una forma de no olvidar ni pasar por alto los acontecimientos que diariamente vivimos; Fromm usa el concepto de orientación improductiva para expresar su visión del mundo contemporáneo, un mundo donde el sentido de realización del ser humano se ha tergiversado. El ser humano deslumbrado por el progreso científico, el pensar calculador, el espíritu de abstracción, ha hecho del ser humano una cosa, lo ha despersonalizado y lo ha convertido en una función, en un mecanismo del sistema, en un mero objeto reducible a sus elementos medibles y lo ha dejado mutilado y aislado, sin identidad.

Este problema frommiano del hombre que debe realizarse como ser humano no sólo no ha perdido actualidad, sino que ha ganado pertinencia y su profundización se ha convertido en tarea prioritaria del tiempo presente. Erich Fromm aseguró que el hombre moderno ha caído en una crisis, pues, en el mundo contemporáneo el hombre es un apéndice del sistema, su importancia radica en la función que realiza como engranaje bien aceitado. De esta manera, Fromm comprueba que el mundo de hoy se caracteriza por la despersonalización en que se vive que le producen al hombre actual una impresión de asfixiante tristeza al constatar que el mundo centrado en la idea de consumo como meta está expuesto a la desesperación, porque en realidad es un mundo vacío. Algo muy importante en el pensamiento frommiano es que nos exige a preguntarnos por el porvenir de la humanidad, por esta razón nos obliga a permanecer despiertos, es como un aguijón que nos pone en movimiento y nos mueve a buscar respuestas a nuestra propia realización.

1.- Vigencia de Erich Fromm en el mundo contemporáneo

Uno de los objetivos del presente trabajo ha sido rescatar a Erich Fromm como una de las figuras importantes del humanismo del siglo XX. Sin duda alguna ya ha habido

intentos que revisan su influencia mundial para el mundo de la cultura occidental de mediados del siglo pasado y al inicio de este trabajo se revisaron algunos de ellos⁵¹⁴. Como apuntamos ya, Fromm nos muestra el significado asombroso de su pensamiento si observamos algunos de sus señalamientos relacionados a dilemas contemporáneos, cabe en este apartado condensar sobre varios de ellos: 1. El mercantilismo como nuevo principio rector; 2. “Tener” en vez de “Ser”; 3. Preferir una realidad artificial; 4. Las fantasías colectivas narcisistas; 5. Una atracción fatal por lo cosificado.

1.1.- El mercantilismo como nuevo principio rector:

Ayudados por la noción de Fromm del carácter mercantil que desarrolló en los años cuarenta, sobre todo en su libro: *Ética y Psicoanálisis* (1947), se comprenden muchas de las tendencias ya evidentes en ese tiempo. Entre los valores significativos de la humanidad estaban la tendencia al conformismo, a la flexibilidad (en contraste con la radicalidad de los principios), a la movilidad, al individualismo, al egoísmo, a la sensiblería, a la frialdad, etc., y lo eran y lo son, porque están entre los requisitos esenciales para el logro de un mercantilismo exitoso y porque lo mercantil es uno de los principios rectores más importantes en la actualidad, en la mayoría de los campos de actividades.

Desde la perspectiva del significado para el hombre, la orientación mercantil significa, de modo invariable, que no cuenta el yo propio, lo genuino del hombre, es decir, no cuentan el talento, las cualidades, las necesidades, los sentimientos ni los pensamientos genuinos de una persona, sino que sólo cuenta lo que puede venderse, lo que es atractivo para el consumidor, lo que está seductoramente empacado. El hombre verdadero carece de importancia al igual que los contenidos genuinos; lo que importa es la apariencia y la escenografía del hombre falso. Lo que es válido no es lo auténtico ni lo real, sino lo

⁵¹⁴ De particular importancia es el trabajo de Rainer Funk quien se ha dedicado a honrar la vida y la obra de Erich Fromm.

artificial, lo que se insinúa para ser exitoso. Así de hecho, la orientación mercantil lleva a la devaluación del ser, a la degradación de la experiencia humana genuina del yo propio.

La psique humana, afirma Fromm, se esfuerza por compensar esta falta de ser uno mismo y trata, de diferentes maneras de vivenciar su ser. Fromm llama la atención a los intentos de compensación más frecuentes y dio así un espejo donde la sociedad puede ver el engaño, el engaño resultante en sus modos de gastar, de adquisición de cosas, lo que resulta en la compensación favorecida en el mundo de hoy que es alejarse de la modalidad de “ser” y adoptar la modalidad de “tener”.

1.2.- “Tener” en vez de “Ser”:

Aunque ya se precisó la importancia de esta característica, hay que resaltar que no debemos pensar que la modalidad existencial de tener significa tan sólo el reemplazo de bienes inmateriales por bienes materiales; hoy en día la modalidad de tener se aplica cada vez más aún a bienes inmateriales como la creatividad, la salud, la actividad, la vivacidad, la espontaneidad, el innovar, etc. La modalidad existencial de tener implica que el sentido de tener sustituye o compensa al sentido de ser, por la posesión de valores, convicciones, conocimientos, respetabilidad, derechos, verdades, belleza, etc., asociados a un perfil específico de personalidad codiciosa, posesiva.

La lógica actual es siempre la misma: no se considera importante lo generado por nuestra propia capacidad, nuestra productividad; lo importante para muchos hoy en día, es nuestro poder de compra, es hartarnos con la posesión de cosas. El logro de nuestra auténtica individuación no nos sirve para tener, lo que sirve a este fin, es apropiarnos de cosas que nos son externas; es por esto que a la orientación a tener, es un rasgo de la cultura contemporánea que la considera más valiosa que a la orientación a ser; el deseo de tener reemplaza al deseo de ser.

1.3.- Preferir una realidad artificial, virtual:

Un tercer descubrimiento de Fromm⁵¹⁵, en razón directa a la carencia de ser, es que el anhelo de tener no se refiere tan sólo a cosas, personas, valores etc., sino también se refiere a una forma diferente de experimentar la realidad: en vez de percibir y valorar una realidad determinada, el nombre del juego actual es montar la escena de una realidad artificial y preferir esta realidad escénica, facticia, actuada, artificial.

La pérdida del sentido del yo propio, unida a la orientación mercantil, nos lleva a su vez a un debilitamiento de las funciones del ser humano. Una función importante de nuestro yo es el control ante la realidad para así poder mediar, por un lado nuestras necesidades y deseos, con las circunstancias y requerimientos del mundo externo, por el otro. De hecho, el mundo externo puede permitir la satisfacción de nuestras necesidades físicas, psicológicas y espirituales más importantes, a la vez que puede ser amenazante, frustrante y obstructivo. Esta experiencia ambivalente de la realidad puede ser mejor tolerada y trascendida entre más profundizamos en nuestro ser y nos paramos sólidamente sobre nuestros propios pies. Quienes se apoyan en sus propios recursos, tienen una mejor aprehensión de su yo, tiene más fuerza, se conducen en la línea de la realidad (sentido de realidad), toleran mejor las privaciones (tolerancia a la privación), y aceptan la finitud de la vida (capacidad de sufrimiento).

El debilitamiento del yo es acompañado por el de las llamadas funciones internas del hombre, por lo que los intentos para compensar la falta de realización se concentran en compensar el debilitamiento de las funciones del yo y la solución que se impone es la siguiente: en vez de entrar en la percepción ambivalente de la realidad, se crea una realidad

⁵¹⁵ Cfr. Rainer Funk. *Op. Cit.*

artificial, virtual, de tal manera que las funciones internas (fuerza del yo, sentido de realidad, tolerancia a la frustración, la capacidad de sufrimiento etc.) se hacen superfluas.

Hay que señalar que siempre ha existido la alternativa entre percibir y explorar lo existente, o bien fabricar una realidad ficticia, imaginada, artificial, en oposición a experimentar la realidad con gran esfuerzo, dolor y abnegación. La posibilidad de poder actuar una realidad ficticia ha adquirido un poder seductor enorme gracias a la moderna tecnología y a la producción industrial con una referencia especial a la industria de los medios sobretodo los electrónicos llámense sociedad de medios, sociedad de información o cualquier otra designación acorde con las tendencias dominantes. Lo cierto es que todas tienen algo en común: están en el negocio de las realidades artificiales, ficticias como lo son por ejemplo los mundos de Disneylandia o el de las comedias musicales que se consideran más excitantes y emocionantes que las vivencias de la naturaleza o iniciar una relación con el sexo opuesto. En consecuencia, consideran de una mayor autenticidad la comunicación a través de intermediarios, que la directa y personal y están más a su gusto en un mundo pre-fabricado artificial que en la realidad del mundo.

La fascinación que ejercen las drogas, incluyendo las alucinógenas, y otras con que se manipulan los estados de consciencia se explicaría desde esta perspectiva, porque se prefiere una realidad supuesta auto engendada a la realidad. Así, la aceptación del mundo cibernético es porque siendo auto-generado se le considera más real y perfecto que la realidad misma. Sin duda, tales hechos constituyen una seria amenaza al pensamiento racional.

Fromm desde su libro *Miedo a la Libertad*, reconoció que las personas con un yo débil compensaban esta deficiencia recurriendo a pseudo realidades e ilustró este hecho

refiriéndolo a un experimento hipnótico⁵¹⁶ y habló de un pseudo-pensar, un pseudo-sentir y un pseudo-actuar. Hoy en día, con cierta actitud polémica, podemos decir que la realidad inculcada por la propaganda en los medios de difusión, conduce a un estado hipnótico colectivo a tal punto que resulta casi imposible determinar si lo que piensa y siente la mayoría resulta de una hipnosis en masa o si en verdad es una realidad genuina para ellos. Es consecuente, que en este mundo contemporáneo, la búsqueda de la verdad y de la realidad, se considere como algo ilusorio o fuera de moda.

En los años 70 Fromm, en su libro *Anatomía de la Destructividad Humana*, habló del hombre cibernético manejado a control remoto y reconoció la relación entre la esquizofrenia y el carácter de ese hombre cibernético⁵¹⁷. su expresión "sociedad insana" toca el meollo del problema puesto que el esquizofrénico prefiere una realidad artificial, ilusoria, a la realidad. Esta realidad colectiva ilusoria de hoy en día, compartida por muchos, quienes como no se psicotizan en un sentido clínico no se les juzga locos, pero viven en una relación deformada con la realidad, deformación que pertenece a la "patología de la normalidad".

1.4.- Las fantasías colectivas narcisistas:

Un cuarto señalamiento de Fromm, que aún hoy en día mantiene su significado, es su concepto de narcisismo relacionado en forma directa con el reconocimiento de que los grupos con marcados sentimientos de inferioridad, recurren a las fantasías colectivas narcisistas de grandeza. La importancia de este tipo grandioso de narcisismo colectivo, enunciado a principios de los años sesentas del siglo pasado, comienza a alcanzar su pleno reconocimiento como una indicación de signo de los tiempos actuales conforme más y más personas sufren por su vacío interior, por sentirse deprimidos, aburridos y de poca o

⁵¹⁶ Cfr. Erich Fromm. *El miedo a la libertad*. Op. Cit. p. 208.

⁵¹⁷ Cfr. Erich Fromm. *Anatomía de la Destructividad Humana*. Op. Cit. p. 351.

ninguna importancia. Esta pérdida de autoestima y de ser, es compensada por la fabricación de una realidad ilusoria menos frustrante y dolorosa como lo es el concepto grandioso de uno mismo. Esta compensación narcisista confiere no sólo sentirse grandioso, sino también infalible, perfecto, un triunfador en todos sentidos; pero siempre se requiere de la presencia de otros sobre quienes podamos proyectar nuestros fracasos, nuestra falibilidad, aquello en que somos ramplones, sobre quienes también proyectamos todo aquello que no queremos reconocer como propio.

A las personas narcisistas les basta con amputar ese no-ser de su propio yo y derivarlo al medio ambiente donde lo combaten. La división de la experiencia ambivalente del yo se logra, por un lado, construyendo una gruesa muralla invisible alrededor de sí mismo para protegerse de toda crítica, a la vez que protege su grandiosidad contra toda duda; y por otro lado, difamando de modo activo a otros, proyectando sobre ellos la propia suciedad. Cuando alguien promueve, refleja o suplementa la grandiosidad propia, es posible establecer, con ellos, una cercanía o lazo de "compensación narcisista", en tanto otros sólo son aceptados, como vasallos-espejos quienes reflejan o se regodean en la grandeza del narcisista. Pero si son críticos, seres pensantes con criterio propio, entonces son alejados.

La actualidad del pensamiento de Fromm se mide mejor cuando se observa el narcisismo colectivo tan típico de aquellos grupos considerados, por el sistema del mercado, como perdedores y mal adaptados (piénsese en los discapacitados, los enfermos crónicos invalidados, los drogadictos, los estresados severos y los desempleados crónicos) por lo cual son alejados, distanciados, no percibidos, son los relegados social y financieramente por los vencedores, por los que alcanzaron el éxito.

1.5.- Una atracción fatal por lo cosificado, lo desvitalizado:

Además de la orientación mercantil, Fromm señaló como un elemento importante la fascinación creciente por lo muerto, por las cosas, como otra orientación básica. Aquí, al igual que los otros modos de compensación descritos, el ser humano busca compensar la falta de autenticidad y de realización propia.

El desarrollo de lo desvitalizado y su predominio ha sido posible por dos razones fundamentales: por un lado el cálculo y la cuantificación son las llaves de los logros increíbles alcanzados por las ciencias teóricas que ha ocasionado que la ciencia en general se consideren sinónimas de lo commensurable. En consecuencia, aquello que no puede ser medido o controlado por un tercero independiente, se considera no-científico y se le margina como carente de valor. Cuando esto afecta áreas como la psicología o la sociología entonces queda claro que esto es sólo posible cuando se ven a los seres humanos como cosas.

Una segunda razón es la fascinación que ejerce todo lo que le es posible a la tecnología. El ser humano ve mermados los atractivos de sus poderes y potencialidades conforme crece el de las máquinas y el de los robots autómatas. Todos percibimos que las máquinas hacen todo más o menos mejor que el ser humano y que su trabajo es más preciso, más confiable y limpio; no se cansan ni arrastran los pies; no requieren de elogios ni de lisonjas. También percibimos que la máquina no únicamente hace un mejor trabajo, sino rinde más y echa a andar cosas al generar fuerza, vigorizando la realidad. La energía en forma de vapor, de electricidad, carbón, gas hace que cosas muertas parezcan recobrar vida. Las máquinas, automóviles, aviones, computadoras nos muestran a diario que las máquinas y la tecnología lo hacen mejor, lo que lleva a preferir la solución que dan las tecnologías a los problemas sobre las soluciones alcanzadas por la capacidad y la energía humanas.

El señuelo de lo desvitalizado como una modalidad de lo posible para la tecnología, compenetra nuestra vida personal y social. Precisamente donde están en juego las capacidades intelectuales, espirituales, comunicativas, comprensivas, amorosas del ser humano, es donde de manera oportunista se enfoca el interés en obtener la tecnología correcta y desplegar el “know how” pertinente. Así, se llega a justificar la mercantilización de las capacidades humanas, en aras de un rendimiento, de calidad asegurada, que ordene lo social y lo cultural con las normas económicas. Estas formas de fascinación necrófila hacía lo desvitalizado y lo cosificado representan una seria amenaza a la cultura y a la vida.

El pensamiento de Fromm es de gran importancia, hoy en día, en cuanto a la comprensión de la necrofilia, precisamente porque hay una gran perplejidad y aturdimiento generalizados por comprender la atracción hacia lo no vivo y por encontrar los medios y los métodos para contrarrestarla.

La retrospectiva que se ha desarrollado en este apartado bastaría para asentar la vigencia de la obra de Erich Fromm. Sin embargo, esta relevancia continuada de Fromm nos permite abrir espacio para las siguientes preguntas, de capital importancia en la búsqueda de la realización del ser humano: ¿Qué alternativas nos ofrece Fromm? ¿Nos ofrece alguna o algunas respuestas y en caso afirmativo son aun vigentes? En el siguiente apartado llevaremos las conclusiones hacia estas interrogantes para mostrar el alcance de su aperecibimiento y de su percepción de cómo vivir, aspecto relevante para una ética humanista de nuestro tiempo.

2.- El camino del hombre

Ante el panorama que enfrenta el hombre contemporáneo, se ha planteado la necesidad de revisar la conciencia ética para el mundo moderno, para hacer de este mundo

un lugar donde la moral modere los quehaceres del mercado. La vida actual se ve envuelta en problemas -teóricos y prácticos- que llevan a la necesidad de una ética que regule la actividad humana porque el hombre no debe actuar como si lo impulsara "la ley de la selva". El progreso material nos ha conducido a un callejón sin salida que ha hecho que las condiciones del mercado se nos escapen de las manos, al grado de que hoy nos encontramos en un estado de emergencia, en donde lo menos que debemos hacer es callar.

Por lo anterior, pienso que es necesario replantear las veces que sea necesario la cuestión del progreso material para detener un posible desastre. La situación problemática que vivimos me lleva a pensar que si el progreso material efectivamente ha ayudado al hombre, indiscutiblemente también ha contribuido a alienarlo, al grado de facilitarle los medios para desvirtuar el sentido de la vida propia e incluso de matarse los unos a los otros y de matar también a la naturaleza. Así, es necesaria una reflexión moral sobre cuya base podamos reorientar la actividad económica y, llegado el caso, de tratar de incidir para moderar su avance constante.

Las discusiones éticas existentes en torno a los problemas que entraña el excesivo consumo nos permiten ver que el impulso hacia el progreso *per se* debe ser moderado por la reflexión y a través de leyes que encausen el camino de la tecnociencia. La filosofía de Erich Fromm suministra un análisis sobre la crisis que la civilización actual vive. Este autor se preocupó por hacer una ética que partiera de un hecho, éste es, que el hombre es el único ser que tiene responsabilidad. Los seres humanos son los únicos que pueden elegir consciente y deliberadamente entre lo que pueden o no pueden hacer y esa elección siempre tiene consecuencias.

Cuando partimos de la propuesta ética de Erich Fromm nos encontramos con un planteamiento que demanda, que es exigente, pues no hace concesiones fáciles, no deja al

individuo a merced de las circunstancias del medio. Una ética que tome en consideración las ideas frommianas está sujeta a un armazón teórico que contiene, o mejor dicho, que desea contener una imagen más fiel y precisa de la naturaleza humana. La objetividad de esta ética no es otra cosa que el empeño por ajustar al hombre a su realidad más específica y originaria. Su intención no es sacar al hombre fuera de sí, sino ayudarlo a ahondar en sus raíces más entrañables y de este modo liberar las grandes energías y poderes que existen dentro de él.

Por ello, esta revisión retoma la tradición de la Ética Humanista, pues se contempla al hombre en su integridad física y espiritual, sosteniendo que el fin del hombre es ser el mismo y que la condición para alcanzar esta meta es que el hombre sea para sí mismo.

Otra faceta que debe tomarse en cuenta en la reflexión ética es su universalidad. E. Fromm distingue entre ética universal y ética socialmente inmanente. La ética socialmente inmanente está vinculada y es fruto y expresión de las sociedades establecidas. O lo que es lo mismo, las normas, dentro de esta moral, están al servicio del funcionamiento de las sociedades. Es por tanto una moral de sometimiento, que en el caso de las sociedades industriales sería reacomodamiento a los modos particulares de producción. La ética socialmente inmanente, hasta el momento presente, ha defendido los intereses de las capas privilegiadas de la sociedad. La ética universal, por el contrario, tiene una proyección de llamada de realización a todos los seres humanos. Llamada que puede chocar y entrar en conflicto con las categorías chatas y de corto alcance de la ética socialmente inmanente. La ética universal no defiende ningún interés, salvo aquel que se convierte en el interés de toda la humanidad.

Aquí, el pensador ético tiene una difícil misión, si quiere ser fiel a la ética universal. No puede ceder y hacer concesiones armonizadoras a las contradicciones que

necesariamente brotan de la contemplación de los dos tipos de ética señalados. Su tarea consistirá en “sustentar y fortalecer la voz de la conciencia humana; reconocer aquello que es bueno o malo para el hombre, prescindiendo de si es benéfico o nocivo para la sociedad en un periodo especial de su evolución. Podrá ser aquel cuya voz clama en el desierto, pero solamente si esta voz se mantiene viva e inflexible el desierto se transformará en tierra fértil”⁵¹⁸.

Entre las dimensiones abiertas por la reflexión y la praxis, se encuentran: la dimensión antropocéntrica, la dimensión objetivista y la dimensión universal. Todas ellas contienen logros irrenunciables para toda ética que sepa vencer las presiones relativistas asfixiantes de la actualidad y apunte su orientación y proyección hacia un nuevo futuro. Ahora bien, ciertamente que no toda propuesta ética es igualmente aprovechable, como se vio cuando se revisaron algunos planteamientos éticos contemporáneos. Algunos de estas posturas contienen grandes verdades, pero ello no justifica su ceguera para otras no menos importantes. El problema, siempre presente, es descubrir los espacios necesarios para nuestra realización, y aquí la tendencia que Fromm señala es el compromiso a la búsqueda de lo que podríamos llamar “estrategias de solución” ante las dicotomías existenciales que se nos vayan presentando en la vida, apunte de gran valor y vigencia para un humanismo de nuestro tiempo.

El planteamiento de Erich Fromm nos puede llevar a reflexionar en que en nuestras vidas debemos siempre intentar elaborar “estrategias de solución” para superar tendencias que lleguemos a reconocer como equivocadas. Desde luego que esto no implica que haya que tener “bajo la manga” una serie de recetas patentadas o normas de conducta cuyo uso conduciría, de modo automático, a una buena solución. Por el contrario, partiendo del

⁵¹⁸ Erich Fromm. *Ética y Psicoanálisis. Op. Cit.* pp. 262-23.

planteamiento frommiano, podemos definir dichas “estrategias de solución” como aquellas orientaciones, objetivos y valores supremos del ser humano con el poder necesario para guiar su conducta en un sentido positivo dándole así una nueva calidad a su vida. Como un ejemplo se puede ver que si una conducta sigue la orientación de “tener”, la alternativa a partir del pensamiento de Fromm, como “estrategia de solución” sería modificar la conducta para reorientarla al modo de “ser” para que ahora esa persona exhiba elasticidad y viveza.

De esta manera, si en una conducta concreta se tiende a evadir la capacidad de tolerar el fracaso huyendo hacia lo ilusorio o buscando refugio en fantasías grandiosas, una de las alternativas sería encarar el propio fracaso y la desilusión, como solución alterna para fortalecer los recursos internos que incluyen la capacidad para tolerar la frustración. Lo anterior no tiene que ver con algún ideal de renunciación, puesto que busca reforzar la fuerza del yo. De manera similar, si una conducta está orientada a someterse a la autoridad de otro, la solución alterna que se impone es la de no complacencia, de no someterse para que la persona no pierda su autonomía; en este caso el llamado a no someterse no tiene que ver con formar a un agitador o incitar a una rebelión, pero sí sirve para fortalecer el sentido de independencia y la fuerza interna de sí mismo.

Una razón para que perdure el pensamiento de Fromm es el que a partir de él, se puede apreciar la necesidad de formular dichas “estrategias de solución” en la búsqueda de alternativas posibles. Pero hay otra razón y es la de servir de ejemplo pues toda su vida se esforzó, para expandir y fortificar su yo, por trabajar consigo mismo para librarse de fijaciones, represiones y proyecciones. Sin duda, lo que Fromm reconoció como enajenación y deficiencias de la noción de realización no se limitó al análisis de la sociedad externa en la que el hombre se desenvuelve, sino también al conocimiento de su yo interno

que lograba analizando sus propias limitaciones. Al respecto se vio a sí mismo como una manifestación de su sociedad y comprendió que para cambiarla se debe comenzar por eliminar los defectos del propio ser. En esto Fromm difiere de algunos críticos sociales quienes excluyen los factores subjetivos. En este sentido Fromm, resulta un conservador cercano a los artistas y a los hombres de letras, quienes en su producción creativa, reconocen las tribulaciones que la sociedad les impone y a través de su obra artística activan sus intentos para resolverlas.

En la búsqueda de "estrategias de solución" de orientaciones productivas, el hombre contemporáneo puede encontrar, a través de la expansión productiva de los poderes propios, el sentido del arte de vivir caracterizado por:

1. La capacidad de relacionarse con amor con los otros, interesándose en aquello en que son diferentes y respetando la autonomía de su ser (capacidad de amar);
2. La capacidad de pararse en sus dos pies, confiando (aunque no dependiente) en otros, insistiendo en el derecho a la propia autonomía (capacidad de autonomía);
3. La capacidad de percibirse uno a sí mismo, incluyendo los aspectos reprimidos y repudiados de la propia personalidad (autoconocimiento);
4. La capacidad de experimentar nuestro ser en toda su ambivalencia, como potente a la vez que falible, como creativo aunque transitorio (experiencia de la identidad ambivalente);
5. La capacidad de experimentar la realidad tanto en sus aspectos gratificantes como en sus decepciones, en aquello que nos complace como en lo amenazante (experiencia ambivalente de la realidad);
6. La capacidad de vivenciar la realidad como es, sin distorsiones ni falsos optimismos y sin la negación que brota del miedo (sentido de realidad o sentido común).

No nos cabe ninguna duda que Fromm nos ha suministrado con modelos viables y direcciones ciertas, en sus pautas al arte de vivir, con cuya ayuda se puede formular una

ética capaz de enunciar los valores que impulsen a una reorganización humanista, humanitaria de la economía, de la sociedad, de la política, la ciencia y la cultura. Desde luego que sus propuestas van en contra de la corriente actual de la sociedad, de la economía y de la ciencia orientadas a lo mercantil y a los cálculos cosificantes, necrófilos. Por estas críticas a la sociedad de consumo, lo relevante de él son sus sólidas creencias en la vida y lo vivo, el optimismo en el ser humano que refleja es sus libros y en sus aperebimientos. Lo que vive nos atrae porque está vivo no porque sea grande o poderoso anota Fromm, invitando al hombre de hoy a que asiente su fe en lo viviente y que tenga el valor para continuar en la búsqueda del arte de vivir. Es así como se puede afirmar que la relevancia actual de Fromm se funda en la continuada importancia del arte de vivir.

Poco antes de su muerte Erich Fromm dijo en una entrevista: “Sorprendentemente la mayoría de las personas creen que para vivir una buena vida no es necesario ejercitarla”⁵¹⁹. El arte de vivir requiere el ejercicio diario de una vida desde las fuerzas propias. Hay que descubrirlo en uno mismo y en la relación con la realidad, a menudo contra la resistencia de las “patologías de la normalidad” enmascaradas como “sentido común”. El objetivo del arte de vivir consiste en estar relacionado con la realidad exterior e interior con las propias fuerzas mentales, espirituales y corporales de tal manera que pueda crecer el amor a la vida.

En estos tiempos no podemos darnos el lujo de dejar de lado el trabajar a pensadores de la sociedad como Erich Fromm. Su descripción del tipo de sociedad que resultó triunfante a fin del siglo pasado es tan actual que sorprende por su clarividencia. Tal vez debamos repensar sus propuestas y quizás, como en el psicoanálisis que promulgaba Fromm, nuestro futuro lo encontremos en hacer trabajar algo del pasado olvidado.

⁵¹⁹ Citado en: Rainer Funk. *Op. Cit.* p. 164.

3.- A manera de prospección

Si se conceptúa el pensamiento de Erich Fromm como un detonador para mantener una interrogación permanente, como un diálogo que no busca imponer soluciones sino cuidar la reflexión abierta, entonces los planteamientos revisados nos pueden impulsar a convertir nuestras deliberaciones en un aporte que no tiene por que ser cerrado ni limitado. Así, en este apartado proponemos algunas exploraciones de posibilidades futuras basada en indicios del presente trabajo de investigación, temas que quizá lo complementen y enriquezcan, tal vez que lo corrijan.

Primero: perspectivas para el hombre, la técnica y la ética en el mundo actual.

El pensamiento técnico, elemento planteado en el presente trabajo de investigación, no conoce barreras, alcanza ya a todos los aspectos y terrenos, a todas las actividades vitales humanas, no tiene límites. Para una época hechizada por el pensamiento calculador sólo es posible concebir la realidad cuando se la reduce a lo calculable y tecnificable, lo que nos aleja de la autenticidad del ente, pues todo lo reduce a la angosta estrechez de la relación sujeto-objeto.

Como vimos, tanto Habermas como Fromm y otros van a advertir de los peligros del pensar calculador. En un mundo ausente de pensamiento, el pensar calculador aparece contando siempre con circunstancias dadas, calculando posibilidades continuamente nuevas, con alternativas cada vez más ricas y a la vez más económicas. Este pensar, corre de una suerte a la que sigue, sin detenerse nunca a meditar. El pensar calculador coadyuva al desarraigo que procede del espíritu de la época que nos ha tocado vivir. Época caracterizada por la planificación, computarización y automatización del mundo. En esta creciente tecnificación se aprecia que su finalidad es predominantemente utilitaria por lo

que, se estima a los seres humanos como algo calculable con relación a determinadas funciones y se le somete efectivamente a cálculo, además de que se le reduce estrictamente a lo que hay en él de calculable.

No podemos negar que los seres humanos deben adaptarse a la técnica, impugnar esto significaría negar la evolución histórica de la época, pero lo que no podemos dejar de señalar son los límites que alcanza la técnica, ya que de no hacerlo los humanos llegarán a convertirse en un mero apéndice de un complicado aparato civilizatorio, cada vez más automatizado. Aquí el punto de partida puede ser de Fromm para intentar aclarar cuál es la actitud que debemos tomar respecto a la técnica, en donde, sin darnos cuenta, nos encontramos ligados a los objetos técnicos por lo que caemos continuamente en una relación de servidumbre.

En el diagnóstico que se realizó sobre nuestra época se apreció como la humanidad parece haber sido superada por sus propias creaciones. El desarrollo intensivo de la técnica ha venido a convertir a hombres y mujeres en un manajo de funciones que los conducen a la desesperación y al vacío. El riesgo de la deshumanización ya presenta signos en la hora actual del mundo. Así, una característica del momento que vivimos es que la gente se preocupe de lo inmediato y se proteja de las grandes cuestiones. Es el tener y no el ser lo que rige. Sin embargo, existen rasgos de que en algunos habita una desesperación metafísica, es decir, es la conciencia adquirida que un yo experimenta y da cuenta de la decadencia y del aislamiento moral en que se vive en el mundo contemporáneo.

La importancia de acotar la cuestión de la técnica en un trabajo futuro radica en que en esta mentalidad tecnologista, la pregunta por la naturaleza de la persona y de ahí, por sus fines últimos, es marginada a favor de una aproximación acorde con la actividad tecnológica. El ser humano se convierte en algo sustituible, como son sustituibles todos los

medios tecnológicos. Es claro que la persona puede ser útil de muchas maneras que no ofenden su dignidad. Pero también debe ser claro que no puede ser reducida a un mero “ser útil”. Cuando esto ocurre, y está ocurriendo hoy en día, su “valor” sólo existiría en tanto tiene alguna utilidad con relación a algún proceso, programa u objetivo. Este hombre se concibe a sí mismo y a la sociedad como objetos técnicos: pierde de vista los fines, porque se anula en la potencia de los medios que se vuelven fines en sí mismos, manifestaciones del propio poderío. Parte del presente trabajo ha revisado esta situación, pero fue de un modo general y no precisando específicamente en el aspecto técnico, aunque nuestro punto de partida sería de que por este camino, se llega al concepto del hombre “no humano”, pues éste es reducido a una simple cosa, a una función.

En consecuencia, es de suma importancia analizar el sentido de la técnica y su papel en la vida humana. Para ello se puede contrastar los pensamientos de Fromm con estudiosos del problema como Heidegger y Habermas entre otros para, en primer término, describir el fenómeno técnico en su pureza, con lo cual se podrán examinar los mecanismos productores de la técnica hoy. Asimismo, se debe pensar en el futuro discutiendo cómo vigilar, medir, limitar, controlar y humanizar el avance de la tecnología por medio de una ética acorde a las necesidades que exige una era técnica.

Segundo: contribuciones para la educación del hombre en el mundo actual.

Fromm fue particularmente claro cuando promovía la educación para adultos al señalar que era importante mantener el énfasis en los programas de desarrollo personal o en la incorporación de perspectivas de capital humano en esos programas. Su plan de superar la enajenación a través de la enseñanza de un punto de vista estructurado y la creación de

una red de grupos en que se establecieran diálogos para promover la participación democrática constituyen dos importantes proyectos en la educación de adultos.

Fromm identificó que hay poca atención a la práctica de la educación humanista para los adultos de tal forma que este tipo de educación se considera un lujo para las clases pudientes. Al respecto, Fromm señalaba la necesidad de que la educación humanista debiera ser militante, buscando que la realización del potencial de cada individuo condujera a la reducción de la enajenación y a la creación de un socialismo democrático.

Utilizando como punto de partida los análisis de Erich Fromm, es posible interpretar los procesos de educación para los adultos a través de una visión objetiva. En una propuesta de educación obligatoria, y con la necesaria participación de los departamentos de personal en las organizaciones, se podría desarrollar proyectos de enseñanza intelectual para los adultos, no con la idea de promover el trabajo más eficiente, sino con la idea de buscar que las personas rompan las cadenas del determinismo económico y de restituirles el interés por la búsqueda de lo humano.

Fromm señaló el poder del concepto de enajenación al extenderlo del campo del trabajo a los dominios de la política, la recreación y las relaciones íntimas. De esta manera pudo afirmar que en prácticamente todos los aspectos de la vida moderna, el ser humano se experimenta como una mercancía, ya como vendedor, ya como objeto vendido.

El objetivo de profundizar en el estudio de la educación para adultos serviría para resaltar los objetivos de la educación sobre necesidades verdaderas en lugar de satisfacer las falsas. Como necesidades falsas habría que identificar aquellas que acríticamente mimetizan las aspiraciones de la cultura dominante tales como las habilidades de aprender a competir efectivamente contra otros seres humanos o las habilidades de adquirir más y más cosas que en realidad no se necesitan. En la búsqueda de superar la enajenación de los

adultos, debieran considerarse no sólo los temas y la forma, sino también los espacios de aprendizaje.

Para poder precisar estos enfoques se deberá explicar como se experimenta la enajenación en la sociedad contemporánea y determinar si los conceptos de Fromm describen adecuadamente la manipulación social que constriñe a los adultos modernos en esforzarse para ser lo que este hombre imagina que la mayoría espera de él. Asimismo, en la investigación y en las reflexiones sobre este tema hay que fundamentar la idea de Fromm sobre que la visión para poder superar la enajenación sólo era posible con adultos pues en su forma de enfocar los temas, los adultos no sólo tendrían un mayor interés en desarrollar la perspectiva de crecimiento sino que además poseerían la capacidad intelectual que no se encontraría en un adolescente.

Tercero: la religión como búsqueda de la trascendencia.

En la búsqueda del sentido de la vida, Erich Fromm aborda el tema de la religión como un sustrato importante en la cultura del hombre. Este tema quedó fuera de análisis en este trabajo de investigación, pero su importancia sigue estando presente como un posible modo de trascender para el ser humano.

Sin presentar argumentos en esos momentos y simplemente partiendo de lo que sugiere Fromm en su obra, el tema de la religión necesita un nuevo enfoque o desplazamiento que sea capaz de subsanar, de raíz, las interpretaciones coaguladas y acartonadas de los dos últimos siglos. Este nuevo enfoque podría partir del pensamiento de Fromm, e intentando dar respuestas a las preguntas siguientes: ¿Contiene la religión un significado humano? ¿Se explica la religión solamente por sus relaciones con una entidad trascendente? ¿Cómo hay que entender esta trascendencia? ¿Cual es la razón última de la

religión? ¿Puede ser relevante la religión para el hombre moderno? ¿Qué es en definitiva la religión?

Todas estas preguntas fueron de alguna manera formuladas por Erich Fromm en donde al intentar comprender el problema, comienza su reflexión con el análisis del concepto de religión y sus connotaciones históricas más destacadas y significativas. Para Fromm hay un gran error histórico que ha oscurecido y dificultado el avance en la comprensión del fenómeno religioso, una actitud de cerrazón que ha ocasionado grandes dudas sobre la posibilidad de que los sistemas seculares puedan considerarse como religiones. El problema que se plantea Fromm puede formularse de la siguiente manera: ¿Existe un elemento común a las más diversas vivencias religiosas?

La respuesta de Fromm tiende a señalar que las religiones surgen de la necesidad del hombre a encontrar una respuesta a las muchas interrogantes que plantea la vida humana. De esta manera, la necesidad religiosa es una necesidad de tener una orientación y un objeto de devoción. La dificultad está en encontrar la forma de religión más adecuada con la realidad “última” del hombre; y he aquí lo relevante de presentar este tema en un estudio futuro pues, si hay una necesidad presente, entonces el concepto de religión no podemos desecharlo si no queremos arriesgarnos a perder una dimensión humana profunda.

Esta dimensión de la religión como forma de realización trascendente del hombre ha sido vista, por supuesto, por otros autores quienes son referentes obligados para este futuro trabajo. Contrastar el pensamiento de Fromm con el de Jaspers o el de Marcel puede ayudar a revisar y cuestionar actitudes encorsetadas, crispadas y retraídas por el prejuicio sobre la religión para posibilitar un nuevo camino en el estudio y comprensión de la religión y de la misma humanidad, porque, como dice Fromm: “El tema de base es la convicción de que el problema de la religión no es el problema de Dios, sino el problema del hombre; las

fórmulas religiosas y los símbolos religiosos son tentativas de dar expresión a ciertas clases de experiencias humanas. Lo que importa es la naturaleza de estas experiencias”⁵²⁰.

⁵²⁰ Erich Fromm *Psychoanalysis and Religion. Op. Cit.*, pp. 146-147.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAYA, Ángel Federico. *La concepción antropológica en la filosofía hermenéutica de Paul Ricouer*. México, D. F. UNAM, 2004.
- ALONSO, Martín. *Ciencia del hombre*. México D. F. Editorial Aguilar, 1967.
- ÁLVAREZ, Mariano. *Ética, individuo y sociedad*. Barcelona. Universidad de Barcelona. 1991.
- ARANGUREN, José Luis L. *Ética*. España, Editorial Alianza Universidad, 4ª edición. 1968.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. En *Obras*. Madrid. Editorial Aguilar, segunda edición, 1969.
- BASABE, José. *Síntesis del pensamiento de Fromm*. Barcelona. Editorial nova terra, 1974.
- BAUMAN, Zigmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona. Editorial Gedisa. 2000.
- BAUMER L. Franklin. *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. New York. MacMillan Publishing Co., Inc., 1977.
- BERKSON, I. B. *Lo Ideal de la Educación*. México, D. F. Editorial Limusa Willey, 1965.
- BOSCH, María Guadalupe. *Modernidad y Progreso: la respuesta católica decimonónica*. México DF. Universidad Iberoamericana, A.C. 1995.
- CAMPS, Victoria. *Paradojas del individualismo*. Barcelona. Editorial Drakontos. 1973.
- CASTIÑEIRA, Ángel. *La experiencia de Dios en la postmodernidad*. Madrid. PPC Editorial, 1992.
- CORTINA, Adela. *Ética*. Madrid. Editorial Akal, 3ª edición 2001.
- CHARDIN, Teilhard de. *La visión del pasado*. Madrid. Editorial Taurus, 1967.
- CHINOY, Ely. *La Sociedad*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1966.
- CORETH, Emerich. *¿Qué es el hombre?* Barcelona. Editorial Herder. 1991.
- DORFSMAN, Diana. *Noción del tiempo en la óptica de los ideólogos del progreso en la primera mitad del siglo XIX en México*. México DF. Universidad Iberoamericana, A.C. 1995.
- DUBOUCHET, Jeanne. *La condición del Hombre en el Universo*. Barcelona. Editorial Médica y Técnica. S. A. 1978.

- ETXEBERRIA, Xabier. *Temas básicos de ética*. Bilbao. Editorial Centros Universitarios de la Compañía de Jesús. 2002.
- FALGUERAS, Ignacio. *Hombre y destino*. Navarra. Editorial EUNSA, 1998.
- FRANKL, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona. Editorial Herder. 1994.
- FREUD, Sigmund. *Encyclopædia Britannica*. 2006. Encyclopædia Britannica Online. 3 Sept. 2006 <http://0-search.cb.com.millennium.itesm.mx:80/cb/article-22607>.
- FREUD, Sigmund. *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrinas psicoanalíticas*. Madrid. Editorial Alianza. 1975.
- , *El malestar de la cultura*. Madrid. Editorial Alianza, 1975.
- FROMM, Erich. *Anatomía de la Destructividad Humana*. México D. F. Editorial Siglo XXI, 1975.
- , *El amor a la vida*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1985.
- , *El arte de amar*. México, D. F. Editorial Paidós Mexicana, S.A. 1997.
- , *El corazón del hombre*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1995.
- , *El miedo a la libertad*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1958.
- , *Ética y Psicoanálisis*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, séptima reimpresión, 1971.
- , *Humanismo Socialista*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1966.
- , *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1970.
- , *La crisis del psicoanálisis*. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1971.
- , *La Revolución de la Esperanza*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *Marx's Contribution to the Knowledge of Man*. Social Science Information, La Haya, vol. VII, 1968, pp. 7-17.
- , *Marx y su concepto del hombre*. México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, séptima reimpresión, 1978.
- , *Más allá de las cadenas de la ilusión, Mi encuentro con Marx y Freud*. México, D. F. Editorial Herrero hermanos, Sucs., S. A., Segunda edición en castellano, 1968.

- *¿Podrá sobrevivir el hombre?* Buenos Aires. Editorial Paidós, 1971.
- *Psychoanalysis and Religion.* New Haven. Yale University Press, 1950.
- *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea.* México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1981.
- *¿Tener o ser?* México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1976.
- *The Nature of Man.* New York. The MacMillan Company, 1968.
- FUNK, Rainer. *Erich Fromm: El amor a la vida.* Barcelona. Editorial Paidós Ibérica, S. A. 1999.
- GARAUDY, Roger. *Perspectivas del hombre.* Barcelona. Editorial Fontanella, S. A., 1970.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas.* México, D.F. Editorial Grijalbo. 1989.
- GASTALDI, Ítalo. *Educación y evangelizar en la posmodernidad.* Quito. Ed. Abya-Yala, 1994.
- GONZÁLEZ, Juliana. *Ética y Libertad.* México, D. F. UNAM, 1989.
- *El Ethos, destino del hombre.* México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1996.
- *El malestar en la moral.* México, D. F. Editorial Joaquín Mortiz S.A. de CV. 1986.
- HABERMAS, Jürgen. *La modernidad, un proyecto incompleto.* En Hal Foster y otros, *La posmodernidad.* Publicado por Kairós, 2002.
- *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid. Editorial Taurus. 1989.
- *Modernidad versus posmodernidad.* Bogotá. Editorial Carvajal S.A. 1991.
- HORNEY, Karen. *El nuevo psicoanálisis.* México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1960.
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana. Libro III, Parte primera, sección primera.* México DF. Editorial Porrúa, 1967.
- HUXLEY, Aldous. *El Fin y los Medios.* Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1969.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles.* México D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, sexta reimpresión. 2001.

- JAY, Martin. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Francfort y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid. Editorial Taurus, 1996.
- KAHLER, Erich. *Nuestro laberinto*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, primera edición, 1971.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México, D. F. Editorial Porrúa, 1983.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid. Editorial Espasa-Calpe, 6ª edición. 1980.
- . *¿Qué es la ilustración?* En: *Filosofía de la historia*. México DF. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1979, segunda edición.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, A. Machado Libros, S.A. 2000.
- LINTON, Ralph. *Estudio del Hombre*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1965.
- LIPOVESTKY, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona. Editorial Anagrama SA. 1996.
- . *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona. Editorial Anagrama SA. 1994.
- . *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona. Editorial Anagrama SA. 1990.
- . *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid. Editorial Taurus., 1987.
- LYON, David. *Postmodernidad*. Madrid. Alianza Editorial, segunda edición, 2000.
- LYOTARD, Jean-Francois. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Editorial Gedisa, Barcelona 1998.
- LLANO, Cifuentes Carlos. *Las formas actuales de la libertad*. México, D. F. Editorial Trillas. 1983.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Londres. Duckworth Editores. 1985.
- . *Historia de la Ética*. Barcelona. Editorial Paidós, 1994.
- MANDOLINI, J. *Historia general del psicoanálisis de Freud a Fromm*. Buenos Aires. Editorial Clordia. 1969.
- MARCEL, Gabriel. *Ser y Tener*. Madrid. Caparrós Editores. 1996.
- MARCUSE, Herbert. *El Hombre Unidimensional*. México, D. F. Editorial Joaquín Mortiz, 1991.
- . *Eros y civilización*. México, D. F. Editorial Planeta, 1986.

- MARDONES, José María. *Postmodernidad y neoconservadurismo*. España. Editorial Verbo Divino. Navarra, 1996.
- MARX, Karl. *El capital. Vol. I*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1973.
- . *Manifiesto del Partido Comunista*. En: *Obras Escogidas*. Moscú. Editorial Progreso, 1974.
- MILLÁN, Salvador. y Otros. *Erich Fromm y el Psicoanálisis Humanista*. México, D. F. Editorial Siglo XXI. 1981.
- MORATO Jordi y Martínez Antoni. *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona. Empresa Editorial Herder S.A., 1996.
- MORENO, Florentina. *Hombre y sociedad en el pensamiento de Erich Fromm*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica, 1981.
- NAHEN, J. Osten. *La psicología y la Psiquiatría Hoy*. México, D. F. Editorial Nuestro Tiempo, 1982.
- NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*. México, D. F. Editorial Stylo, UNAM primera edición. 1946.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid. Editorial Alianza, primera edición. 1972.
- NOUSS, Alexis. *La modernidad*. México, D. F. Editorial Educal S.A. de CV. 2000.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. México D. F. Editorial Porrúa S.A. de CV., cuarta edición, 2002.
- PÉREZ, Tapias José Antonio. *La propuesta de Erich Fromm de una ciencia del hombre*. *Gazeta de Antropología* No. 8, año 1991. Granada. España.
- PRADO Javier. *La ética y la estética en la postmodernidad*. México, DF. UNAM, 2004.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid. Editorial de la Asociación de Academias de la Lengua Española, 23ª edición en CD-ROM, 2005.
- REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo tercero*. Barcelona. Editorial Herder S. A. 1995.
- RICOEUR, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario*. En *Filosofía de la voluntad, Vol. I*. Madrid, Editorial Taurus, 1950.
- . *Si mismo como otro*. México DF. Editorial Siglo XXI. 1996.

- SANABRIA, José Rubén. *Filosofía del hombre (Antropología filosófica)*. México, D. F.: Editorial Porrúa, S. A., 1987.
- SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. México D. F: Ediciones Quinto Sol. 1983.
- SAVATER, Fernando. *Apología del sofista*. Madrid. Editorial Taurus, 1973.
- . *Ética como amor propio*. Barcelona. Ed. Grijalbo Mondadori, 1995.
- SPINOZA, Baruch De. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica, sexta reimpresión. 2002.
- TARIFEÑO, Leonardo. *Entrevista con Gilles Lipovetsky: El gurú de la postmodernidad*. La Jornada Semanal, México, 18 de febrero de 1996.
- TAYLOR, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona. Editorial Paidós-I.C.E./U.A.B., Pensamiento contemporáneo No. 30. 1994.
- TESCHITZ, Karl. *Crítica a Fromm*. Buenos Aires. Editorial Granico. 1982.
- TRÍAS, Eugenio. *Ética y condición humana*. Barcelona. Editorial Destino, 1999.
- UGALDE, Raúl. *El problema de la libertad en el pensamiento de Erich Fromm*. México, D. F. UNAM, 1993.
- VALVERDE, Carlos. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid. Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, primera edición 2003.
- VILLALOBOS, Pilar. *Libertad y naturaleza*. México, D. F. Universidad Panamericana, 2001.
- VILLORO, Luís. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, D. F. Editorial Fondo de Cultura Económica. 2003.
- WOODROW, Alain. *Las nuevas sectas*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica. 1987.
- WOOLBERG, L. R. *The techniques of Psychotherapy*. New York. Gruneostratton. 1967.
- WYSS, Dieter. *Las Escuelas de Psicología Profunda*. Madrid. Editorial Gredos, 1964.