

RAMÓN XIRAU

ERICH FROMM  
Y LA NATURALEZA HUMANA



CENTZONTLE



RAMÓN XIRAU

# ERICH FROMM Y LA NATURALEZA HUMANA

Traducción  
DENNIS PEÑA



CENTZONTLE  
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2013  
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: "Erich Fromm: What is Man's Struggle?"  
y "The Nature of Man"

D. R. © 1968, Macmillan, por la introducción a *The Nature of Man*

D. R. © 2013, Fondo de Cultura Económica  
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.  
Empresa certificada ISO 9001:2008



[www.fondodeculturaeconomica.com](http://www.fondodeculturaeconomica.com)

Comentarios:  
[editorial@fondodeculturaeconomica.com](mailto:editorial@fondodeculturaeconomica.com)  
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1975-4 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

# Índice



*Erich Fromm y la naturaleza del hombre y el arte de ser*

*Erich Fromm: ¿cuál es la lucha del hombre?*

*La naturaleza del hombre*

# Erich Fromm y la naturaleza del hombre y el arte de ser\*



RAMÓN XIRAU

ANTES de pasar al tema de este texto, permítaseme hacer algo de historia personal. A principios de la década de 1960 había yo tenido trato con el doctor Erich Fromm gracias a amigos del Instituto Mexicano de Psicoanálisis y, en especial, gracias al doctor Guillermo Dávila. En el curso del verano de 1966, Erich Fromm me hizo saber que le gustaría hablar conmigo de un asunto concreto. Se trataba de lo siguiente. La editorial Macmillan le había encargado una antología, con prólogo bastante detallado, notas y bibliografía. Tema: la naturaleza del hombre. ¿Querría colaborar con él en la «hechura» de este libro? No oculto que la idea me entusiasmó no sin causarme algunas dudas. Era yo todavía bastante joven y Erich Fromm era una figura conocida en todo el mundo. ¿Cómo sería esta colaboración? Fue magnífica y lo fue doblemente: por la riqueza en el intercambio de ideas (Erich Fromm nunca fue impositivo) y por hacerme conocer, creo que a fondo, a este hombre excepcional dentro de su sencillez. Hondamente emotivo sin dejar de ser enérgico, afectuoso y disciplinario, se revelaba, con toda su personalidad, en la mirada a la vez acerada y afectuosa. Trabajar con él fue, en parte, discutir acerca de la naturaleza humana; fue Erich Fromm, acaso, encontrarse ante todo un hombre, vivo, concreto, no exento de humor y culto, cultísimo.

En la obra de Erich Fromm, donde quienes no lo conocieron podrán percibir algo de su personalidad, están presentes los filósofos de Occidente y los pensamientos surgidos, a lo largo de los siglos, de la tradición judía, es decir, de la Biblia, del Talmud. Porque este hombre, que tan ligado estuvo a la escuela de Frankfurt —sus diferencias y discrepancias con Adorno y Marcuse no ocurrirían sino más tarde— estaba, por así decirlo, empapado en la cultura judía y en lo más universal de esta cultura. Su conocimiento de los textos bíblicos y de la filosofía judaica se reflejaban muy frecuentemente en sus conversaciones y en sus obras.

Ahora bien, a través del pensamiento judío, hay que recordar que Erich Fromm estuvo especialmente influido por Spinoza, con cuyo influjo se enriqueció su propia obra. Sería importante llevar a cabo un análisis detallado de esta influencia que es, muchas veces, una afinidad electiva. No es éste el momento de hacerlo sino simplemente de recordar, muy brevemente, algunos de los temas vividos y vitales que Erich Fromm entresacó, con plena

conciencia, del pensamiento del filósofo de Ámsterdam. Los libros de la *Ética* de Spinoza que más profundamente influyeron en Erich Fromm fueron los que llevan por número III, IV y V. Spinoza, lo sabemos, pensaba que lo que caracteriza al ser es su «conato por permanecer en su ser». Este conato, este impulso, llevará por nombre, en la obra de Erich Fromm, *biofilia*, amor a la vida. Spinoza decía que quien conoce la verdad, quien ha alcanzado la sabiduría, desarrollaría un verdadero «amor intelectual de Dios». En la obra de Erich Fromm son centrales el amor y lo que llamaba la «experiencia X», es decir, la experiencia mística religiosa que no necesariamente es teísta como nulo es en el caso de Erich Fromm. Esta experiencia la entendía Erich Fromm a veces al modo del budismo zen; la entendía, sobre todo, en la obra de este gran místico, que leía noche a noche: el Maestro Eckhart.

Presencia de Spinoza; también, naturalmente, de Marx. Erich Fromm conocía a fondo *El capital* y otros escritos; tenía sobre todo en cuenta los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

Erich Fromm buscaba en Marx al humanista más que al científico y acaso no sea falso decir que, según él, hoy en día es posible un socialismo que entrañe libertad —esta capacidad de elegir entre alternativas concretas—, que entrañe tolerancia y que entrañe respeto escrupuloso a la persona humana, a los individuos.

Profundicemos algo más en el tema de la naturaleza humana.

Para hacerlo es necesario señalar antes uno de los descubrimientos cruciales de Erich Fromm: el de la existencia de un «carácter social». A la pregunta «¿qué es el hombre?» Erich Fromm contesta, en primer lugar, que para precisar el sentido de lo propiamente humano es necesario entender el universo social, en el cual el hombre vive como persona. Recordemos que Erich Fromm, en colaboración con Michael Maccoby, llevó a cabo un excelente estudio sobre el carácter social de un pueblo del estado de Morelos (México).<sup>1</sup>

Se ha deslizado, en lo que acabo de decir, la palabra «persona». No es ésta una palabra que encontremos frecuentemente en la obra de Erich Fromm. Creo, sin embargo, que cuando Erich Fromm quiere caracterizar a los hombres, nos habla más de las personas que de los individuos. En efecto, si por individuo entendemos un ser indiviso, igual a todos los otros, reducible a un número —en el ejército, en la clase o en este salón—, si el individuo es, en otras palabras, uno de tantos, Erich Fromm rechazaría este tipo de individuo. Hubiera podido aceptar, en cambio, la noción de persona si por ésta se entendiera un ser completo, heterogéneo, vivo, a la vez mente y cuerpo o, si se quiere, alma y cuerpo. En otras palabras, la persona humana no fue nunca para Erich Fromm un ser abstracto y robotizado, sino un ser vivo, adolorido, pero también capaz de alegría y gozo, de amor intelectual.

Frente a las interpretaciones mecanicistas de los conductistas, Erich Fromm introduce un concepto dinámico del carácter que, si bien se inicia ya con Freud, otorga más peso a los hechos sociales por lo que toca a la formación del carácter.

Valga un ejemplo. Si tratamos de la valentía, podríamos pensar que ésta es la característica de aquella persona que no se desalienta ante los peligros y que, a pesar de ellos, actúa, no sin dificultades ni obstáculos (ya sean internos, externos o interno-externos). Tal descripción no es falsa pero para concretarla, hacerla viva, encarnarla, debemos tener en cuenta que las condiciones que conducen a un acto de valentía pueden tener muchos y diversos orígenes: desde la actitud claramente honesta —por ejemplo, seguir el camino del deber con una conciencia clara y lúcida— hasta el egoísmo, la vanidad o incluso, el deseo de autodestrucción. Lo cual es una forma de decir que la estructura social que forma, si bien no determina del todo a las personas, está constituida por variables constantes y múltiples. Por una parte, existe una determinación social común a todos

los miembros de un grupo —pueblo, ciudad, nación—; por otra parte, existe —y el punto es crucial— el desarrollo personal a partir de los mismos hechos sociales comunes. En suma: *el carácter social* es común a todos los miembros de un grupo, pero además, se personaliza y se despersonaliza de manera distinta en cada miembro del grupo.

Tal es, en la obra de Erich Fromm, el sentido de las palabras «naturaleza humana». Conviene, sin ser exhaustivos, precisar lo anterior con más detalle.

Para Erich Fromm, el hombre es un ser que se hace a sí mismo. Así expresada, esta idea no es nueva: puede encontrarse en los idealistas alemanes, en los vitalistas, en algunos filósofos de la existencia. Por decirlo con Ortega y Gasset, el hombre no es exactamente un «ser», es un «quehacer». De ahí que si aceptamos que somos aquello que nos hacemos, somos responsables de responder y llevar el ser de nuestros actos.

Permítaseme, en este punto, una breve acotación. En algunas ocasiones Erich Fromm parece decirnos que el hombre es un ser perfectible, sin olvidar naturalmente que esta perfectibilidad puede verse anulada por tendencias necrófilas y, por lo tanto, destructivas. Pero la idea misma de perfectibilidad es discutible. Tomada en el sentido «optimista» de muchos de los pensadores del siglo pasado —Feuerbach, pero también Auguste Comte o incluso Marx—, puede conducir a la idea de que el hombre podrá en el futuro —algún futuro— ser su propio dios, por decirlo con rapidez, aunque no de manera falaz; que renunciando a Dios, el hombre podrá progresar por una vía que le lleve a una suerte de paraíso en la Tierra. Lo decía, en versos entusiastas, Víctor Hugo:

*Temps futurs, vision sublime  
les siècles sortent de l'abîme...\*\**

Nuestro tiempo se ha encargado de hacernos ver que este entusiasmo humanista —este entiosamiento del hombre— es imposible y conduce a crear verdaderos ídolos (Historia, Estado).

Pues bien, no es ésta la actitud de Erich Fromm, salvo, acaso, en algún escrito relativamente juvenil. En su caso, más que de perfectibilidad, sería tal vez más adecuado hablar de mejoramiento.

En suma, Erich Fromm es idealista (en el sentido común y corriente del término, el de tener ideales). Pero no deja de ser realista. Baste recordar, para también recordar su realismo, dos de sus libros: *El corazón del hombre* y *La anatomía de la destructividad humana*.

No, la idea de un hombre deificable no está presente en la obra de Erich Fromm. Para «desfacer» posibles «entuetos» no es malo recordar la idea que Erich Fromm se hacía de la historia humana: la historia es el progresivo proceso de la liberación de los hombres. Al hacer su propia historia la humanidad ha pasado por etapas diversas, entre las cuales recordaré aquí solamente las más importantes.

Dentro del universo bíblico, el hombre empieza a liberarse a partir de Moisés, para quien Dios es ya el Dios vivo y no un ídolo. En la filosofía de Maimónides, aunque no solamente en ella, se muestra un grado más avanzado de liberación cuando los pensadores creen poder llegar a conocer a Dios y al hombre mismo por medio de la razón. En rebeliones sucesivas —los esclavos en Roma, la Revolución norteamericana de independencia, la Revolución francesa— podemos encontrar otras tantas etapas del proceso liberador. Sucede, sin embargo, y esto en Erich Fromm es crucial, que frecuentemente no queremos ser libres. Para anular nuestra libertad inventamos nuevos ídolos que nos enajenan y nos cosifican (cosificación, en Erich Fromm, suele ser sinónimo de enajenación).

Pero ¿qué es la enajenación? Quien mejor la ha descrito es Hegel, si bien lo ha hecho en textos

a la vez varios y dispersos.

Para Hegel, «enajenación» —o, si se prefiere, «alienación»— significa, ante todo, escisión, desunión. El significado de la palabra se altera poco en Marx cuando éste piensa que el capitalismo aliena al hombre y que el obrero es un capital humano: este hombre, este obrero, están aislados de lo que pueden ser cuando se los piensa libres, están escindidos en su propio ser.

Erich Fromm concuerda con Marx cuando asegura que el capitalismo enajena al hombre. Cree, asimismo, que también lo enajenan todas las sociedades totalitarias de nuestro tiempo. Muchas veces ignoramos nuestra propia alienación y aceptamos un subsuelo de creencias no conscientes que podemos llamar ideologías. Las ideologías desaparecerán mediante el análisis histórico y social unido a un verdadero psico-análisis.

Resumiendo: la historia es una larga lucha por la libertad, esta libertad tan frecuentemente coartada por el hombre mismo, tanto en lo social como en lo personal.

No creo deformar el pensamiento de Erich Fromm si digo que, para él, la libertad pertenece a la esencia del hombre y es uno de los atributos esenciales del hombre, por más que éste se empeñe en negarla, en desvivirla en lugar de vivirla.

Liberación, libertad: pero ¿en qué consiste para Erich Fromm la libertad? A través de su obra podemos comprenderla como:

- a. proceso de liberación histórica;
- b. proceso de autoconciencia y autoconocimiento (Erich Fromm piensa, como Spinoza, que una pasión dejará de ser una pasión, es decir, una pasividad, cuando sea clara y distinta);
- c. alternativismo.

Aclararemos, brevemente, el sentido de la palabra «alternativismo». No es difícil definirlo aunque entrañe serias dificultades vivir lo que esta palabra signifique.

He dicho que Erich Fromm es idealista y realista. Muy de orden realista es su idea de la libertad. Las grandes discusiones metafísicas, tantas veces abstraídas y hasta distraídas, no atraen a este hombre que sabe que todos los hombres están luchando cotidianamente dentro de situaciones concretas. Ser libre es, para él, decidir constantemente entre alternativas reales, lo cual requiere esfuerzo y decisión. Erich Fromm, como su maestro Spinoza, cree, en efecto, que la libertad se gana paso a paso, más allá de pasiones que son pasividades que, a su vez, son sufrimientos. En otras palabras (muchas veces repetidas en su obra), para Erich Fromm el estudio del hombre es el de un creador o, más exactamente, «productor». Y este producir es tanto un dar (y un darse) como un ir hacia adelante, adelantamiento que es fruto de la recta elección entre alternativas.

Podría pensarse que existe un cierto conflicto entre las nociones de liberación y alternativismo. La liberación conduciría a una forma de mayor autoconciencia y autoconocimiento; el alternativismo sería una forma del libre albedrío. El problema existe y no es cosa de tratar de resolverlo aquí y ahora. Una forma de hacer pactar las dos formas de la libertad podría ser ésta: si la libertad existe es que antes debe haber existido la posibilidad de decidir; en ese sentido la elección entre las dos alternativas (libertad para) sería la condición de todas las libertades (libertad de).

Una frase de Sartre, con quien, por cierto, Erich Fromm no solía comulgar, puede ser aquí muy aclaratoria. Decía Sartre: «Lo contrario de la libertad no es el determinismo sino el fatalismo». Al oponerse a las idolatrías antiguas y modernas o contemporáneas, Erich Fromm se opone precisamente al fatalismo.

Pero ahondemos algo más en el sentido de la libertad. Si entiendo bien a Erich Fromm, la libertad está para él íntimamente ligada al desarrollo de la persona. Es posible que, hablando

estrictamente, no existan en su obra criterios del todo fijos para definir la libertad pero existen, en cambio, dos salidas. Ante la alienación que, en lo individual, hace que cada persona «se experimente a sí misma como un extraño» se ofrecen dos caminos. El primero, ya citado, es el de la «experiencia X»; el segundo, hasta aquí solamente barruntado, tiene por nombre «amor».

Es sabido que Erich Fromm no pertenecía a ninguna iglesia establecida. Veía, en cambio, en las verdaderas experiencias místicas tanto modalidades de hondo conocimiento psicológico (los grandes místicos suelen ser buenos psicólogos) como un camino no necesariamente teísta hacia el espíritu. Y aquí la palabra espíritu no significa nada vago y vaporoso. Se trata de un espíritu encarnado, encardinado, vivido. La experiencia mística nos enseña a ser hombres. Por eso Erich Fromm habla de sus propios puntos de vista cuando hace suyas estas palabras del Maestro Eckhart:

Ser un hombre es lo que tengo en común con todos los hombres; el ver, el beber, el comer, lo tengo en común con los animales. Pero ser lo que soy es cosa exclusivamente mía, mía y de nadie más... excepto en cuanto soy uno mismo con todos los hombres.

Así, la experiencia del místico no nos aleja a la alteridad sino que nos hace entenderla con mayor precisión y hondura. Esta realidad es la de la presencia de todos los hombres en cada hombre en particular. ¿Otro atributo esencial? Sin duda. El que con Pico della Mirandola y el propio Erich Fromm podemos llamar dignidad, la dignidad del hombre.

El hombre, si llega a desarrollar sus potencialidades y logra vencer los obstáculos que se le impongan y que se impone a sí mismo, puede llegar a ser todo un hombre sin que por ello tenga que aspirar a ser un dios, a ser su propio dios.

En cuanto al amor, hay que empezar por decir que el amor descrito por Erich Fromm no es el que malamente suele definirse como amor romántico (¡mucho más hondo fue el amor de los grandes románticos que el que solemos llamar así!). El verdadero amor implica, ante todo, para Erich Fromm, «miramiento» hacia la otra persona, lleva consigo «respeto», entraña un ver al otro no tal como queremos verlo sino «tal como el otro es». Amar es conocer y el amor es, desde el Antiguo Testamento, comunión, comunidad, relación viva. Este amor no excluye a la razón, una razón también encarnada y vivida así como es concreta y vivida la libertad que sabe escoger entre esto y aquello, entre alternativas precisas. Alguna vez le cité a Erich Fromm la famosa frase de san Agustín: *Ama et fac quod vis*: «Ama y haz lo que quieras». No era necesario que Erich Fromm concordara con el pensamiento todo de san Agustín para poder aceptar esta frase reveladora; porque quien de veras ama hará siempre lo justo y no podrá dejar de hacer el bien.

En última instancia, Erich Fromm no creía que existiera una definición única de la naturaleza humana. De ahí que prefiriera hablar más de «atributos esenciales» (esenciales para todos los hombres) que de una naturaleza aislada y única. El hombre es un animal racional, pero esta racionalidad no agota su ser; el hombre es un ser social pero tampoco esta sociabilidad lo agota. Mejor será decir que el hombre tiene, entre sus atributos, la racionalidad, la sociabilidad, el amor (el hombre es un *ens amans*, un ser que ama), la libertad, el juego (el hombre tiene por atributo esencial su jugar).

¿En qué sentido podemos hablar de un humanismo frommiano? Este humanismo entraña concebir al hombre como un ser creador, como un ser que, más allá de las pasiones, quiere a la vida, ama a la vida misma.

Muy bien se daba cuenta Erich Fromm de que vivimos frecuentemente un «universo concentracionario», Por su propia experiencia de las negatividades de este siglo nuestro, Erich Fromm podía escribir, cercano aquí a Bergson: «Todos los hombres de buena voluntad, o mejor,

todos los hombres que aman la vida, deben formar un frente unido para la supervivencia, para que prosiga la vida y prosiga la civilización».

La vida entera de Erich Fromm estuvo dedicada y empeñada en encontrar vías de salida y de salvación para el hombre de nuestros días. Acaso el meollo de su pensamiento acerca de la naturaleza del hombre pueda reducirse a dos preguntas y dos respuestas.

¿Qué es el hombre? Es, ante todo, un ser que debe llevar a sus últimas consecuencias positivas el amor, la vocación de vida, un razón humilde, la creatividad, y esto a pesar de todos los pesares de estos tiempos nuestros de penuria.

¿Qué es el humanismo? Justamente la posibilidad de realizar esta creatividad, esta humilde razón, esta biofilia, esta razón de amor que implica a la vez tolerancia, productividad y respeto.

Es en buena parte verdadero el viejo dicho castellano: «Obras son amores y no buenas razones». No creo que pudiéramos estar lejos del pensamiento y la vida de Erich Fromm si dijéramos, modificando el dicho: «Obras que son buenos amores son también, y al mismo tiempo, buenas razones».

El hombre posee múltiples atributos. Es probable que todos ellos queden englobados en las palabras de san Agustín que ahora repito:

*Ama et fac quod vis.*

---

\* Este breve artículo remite a un libro póstumo escrito por Erich Fromm como segunda parte de *¿Tener o ser?* (fce, 1978): *The Art of Being*, Continuum Press, Nueva York, 1992. Muchas de las ideas que presento en mi texto se precisan en el libro de Erich Fromm, especialmente su aspecto moral y religioso. El prólogo de Rainer Funk es muy útil.

<sup>1</sup> Erich Fromm y Michael Maccoby, *Social Character in a Mexican Village*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1970 [ed. en español: *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, trad. de Claudia Dunning de Gago, FCE, México, 1973]. [E.]

\*\* Tiempo futuro, visión sublime / los siglos surgen del abismo... [E.]

# Erich Fromm: ¿cuál es la lucha del hombre?

1



RAMÓN XIRAU

EN ESTE ensayo me limitaré a tres aspectos de la teoría de la libertad presentes en la obra de Erich Fromm: 1) la libertad vista desde la perspectiva de la historia de la liberación humana, a partir de los textos bíblicos y la tradición oral judaica —consideraré ambas como «humanismo radical»—; 2) la libertad tal como la ha buscado y rehuído el hombre moderno, desde el Renacimiento hasta nuestros días, y 3) la libertad como la consecución de la conciencia y la experiencia de la elección entre alternativas concretas (alternativismo). Lo que enlaza estas dos secuencias históricas y esta experiencia existencial fundamental es el concepto del hombre como un ser conflictivo y contradictorio, quien, sin embargo, es capaz de avanzar hacia la trascendencia, la libertad y una mayor racionalidad.

Dudo tergiversar las ideas de Erich Fromm al decir que su pensamiento —en lo que respecta a la evolución de la libertad— está claramente arraigado en el concepto del progreso humano surgido en el Renacimiento, y formulado posteriormente por Feuerbach y varios socialistas premarxistas del siglo XIX, así como por Spinoza, Marx, Freud y, en cierta medida, Nietzsche.

Al igual que Feuerbach, Erich Fromm sostiene que la historia de la religiosidad humana, es decir, la historia del espíritu religioso, es la historia de una desalienación y una afirmación progresivas del libre albedrío, la razón y el amor entre los hombres. Al igual que varios de los socialistas a quienes Marx, de forma algo injusta, llamó utópicos (Fourier, Proudhon), Erich Fromm considera que para la mayoría de la gente la libertad total del hombre radica en el futuro, y no en el presente. Al igual que los humanistas del siglo XIX, Erich Fromm afirma que la historia del hombre es un proceso creativo, y, a diferencia de ellos, él tiene una relación más objetiva con las diversas creencias religiosas, a pesar de que el suyo no es un patrón de pensamiento teísta. Erich Fromm se refiere al concepto de Dios como una expresión poética del más alto valor en el humanismo.

A primera vista, la visión de la historia tal como Erich Fromm la ha explicado y analizado en *Yseréis como dioses* parece limitarse específicamente a la evolución del pueblo judío; las fuentes a las que Erich Fromm recurre son la Biblia y la tradición oral judía. También es cierto —y este punto es de suma importancia—, que al estudiar los textos y tradiciones judías como una unidad, Erich Fromm no se limita a comunicar exclusivamente la historia de un pueblo; lo que él hace es

interpretar la Biblia y la tradición oral como «humanismo radical».<sup>2</sup>

Pero ¿qué entendemos por este término? Erich Fromm lo define con claridad:

Por humanismo radical entiendo una filosofía global que insiste en la unicidad de la raza humana, en la capacidad del hombre para desarrollar sus propios poderes y para llegar a la armonía interior y establecer un mundo pacífico. El humanismo radical considera como fin del hombre la completa independencia, y esto implica penetrar a través de las ficciones e ilusiones hasta llegar a una plena conciencia de la realidad. Implica, además, una actitud escéptica respecto del empleo de la fuerza; precisamente porque, a lo largo de la historia del hombre, la fuerza ha sido, y sigue siendo (al crear temor) lo que ha predisuesto al hombre para tomar la ficción por la realidad, las ilusiones por la verdad.<sup>3</sup>

Varias ideas en esta cita merecen ser destacadas. La primera es la noción de una «filosofía global». Es cierto que en el análisis bíblico de Erich Fromm hay un amor especial por los textos sagrados del pueblo judío. Al mismo tiempo —y quizá principalmente— la Biblia (y la tradición judía) le interesa como una expresión universal de la lucha de la humanidad por la libertad.

Erich Fromm inicia con una serie de análisis específicos y llega a principios que podrían suscribirse a toda la historia de la humanidad. En este sentido, *Y seréis como dioses* es una filosofía de la historia que guarda estrechas relaciones con las filosofías desarrolladas por Herder, Goethe, Marx, y con las de aquel filósofo del «arte de vivir», Schweitzer; además, la historia que Erich Fromm analiza es también la historia del pensamiento religioso. Si bien Erich Fromm define su propia actitud como «misticismo no teísta»,<sup>4</sup> esto no le impide reconocer que la experiencia mística puede ser igualmente válida para el judaísmo, el cristianismo, el brahmanismo o el taoísmo, para cualquier sistema religioso o filosófico, incluya o no un concepto de Dios. Él considera que la experiencia mística tiene la misma validez para todos los hombres verdaderamente religiosos, por muy diferentes que puedan ser sus experiencias y conceptualizaciones de estos fenómenos; además, puesto que las palabras *religioso* o *espiritual* pueden ser engañosas, y que las experiencias de dos personas no son idénticas, Erich Fromm designa la experiencia mística como la «experiencia x». En efecto, se trata de una experiencia y visión del amor y la razón al alcance de todos los hombres, a condición de que se hayan liberado de la *idolatría*, un término que Erich Fromm utiliza como sinónimo de sumisión, alienación y reificación.

*Y seréis como dioses* analiza la historia de la unidad de la raza humana desde tres puntos de vista bíblicos: el del concepto de Dios, el del concepto del hombre y el del concepto de la historia misma. Me gustaría discutir estos puntos de vista, ya que atañen a la consecución progresiva de la libertad.

En primer lugar, Erich Fromm niega la existencia del pecado original. Contrariamente a la noción cristiana de la caída de Adán como un símbolo del pecado original, Erich Fromm señala que el texto bíblico no menciona la palabra *pecado*, e interpreta la primera parte del Génesis como un acto de rebeldía que representa el «comienzo de la historia humana, porque es el comienzo de la libertad humana».<sup>5</sup> El hombre, mientras más desarrolle el potencial divino dentro de sí, más se liberará de la supremacía de un Dios meramente autoritario. De hecho, al llegar a la idea de un pacto —que Dios hizo con Noé y su descendencia— la tradición judía convierte a Dios de un gobernante absoluto en un monarca constitucional: el derecho a vivir que el hombre ha ganado para sí mismo a través de su esfuerzo ya no puede modificarse, ni siquiera por Dios; puesto que Dios está sujeto a las normas de la ley y del amor, el hombre ya no es su esclavo.

Posteriormente, a través de la revelación a Moisés, el concepto de Dios como el Dios de la naturaleza, es decir, el gobernante que creó la naturaleza y al hombre, y que podría destruir todas

sus creaciones si le desagradaran, ya no tiene lugar. En cambio, Dios se revela sólo como el Dios de la historia, como cuando dice: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob» (Éxodo 3:6).

Sin embargo, Dios no menciona un nombre. ¿Cómo será nombrado este Dios, a la vez sumamente presente y sumamente distante? Moisés discutió con Dios por el tema del nombre, porque él sentía que su pueblo no comprendería la idea de un Dios que se había revelado a sí mismo sólo como el Dios de la historia. Y para los hebreos, acostumbrados a los ídolos, un Dios sin nombre en efecto carecería de sentido. En consecuencia, Dios cedió y dijo de sí mismo: «Yo soy el que soy», expresado en el vocablo hebreo *Eheyeh*, derivado del verbo *ser*. El significado de este término —que traducido libremente podría significar: «mi nombre es Sin Nombre»— es que un Dios vivo, a diferencia de un ídolo, no puede tener nombre; sólo los objetos tienen nombre. Por lo tanto, Dios no puede ser representado por un nombre o una imagen, y no puede traducirse en un ídolo.

Este concepto de un Dios sin nombre dio forma al pensamiento del siglo XII de Maimónides, cuya *Guía de los perplejos* describe una «teología negativa» en la que no es admisible describir la esencia de Dios mediante el enlistado (y por lo tanto la limitación) de los atributos positivos de Dios; sin embargo, sí era posible describir a Dios en términos de sus acciones. Vemos, entonces, que el concepto judío de Dios cambió del Dios autoritario de la creación al Dios sin nombre de Moisés, y luego al Dios de Maimónides, al cual el hombre puede conocer sólo a través de sus acciones y no por una lista de sus atributos positivos. Entonces, en el judaísmo —a diferencia del cristianismo— se otorga poca importancia a la especulación acerca de la esencia de Dios. La «teología» judía es negativa no sólo en el sentido de Maimónides, sino también en otro; es decir, niega la idolatría, por supuesto, al igual que hiciera el mismo Maimónides.

Ya sea que esta interpretación del desarrollo de la libertad espiritual sea o no aceptable para las distintas grandes religiones —difícilmente podría ser así para el cristianismo o el islamismo—, la conclusión a la que conduce (y que se asemeja a aquellas del destacado teólogo católico Karl Rahner) es la siguiente: «el reconocimiento de Dios es, fundamentalmente, la negación de los ídolos».<sup>6</sup>

¿Qué es un ídolo y por qué la Biblia se opone tanto a la idolatría? En primer lugar, un ídolo es un falso objeto de adoración, un dios falso con el que nos identificamos a fin de perder nuestros miedos y, al mismo tiempo, un objeto inerte del cual dependemos y al cual dotamos con poderes mágicos. En segundo lugar, a un nivel más profundo, como Erich Fromm describe con precisión: «Un ídolo representa el objeto de la pasión central del hombre: el deseo de regresar al suelo-madre, el ansia de posesión, poder, fama, etc.»<sup>7</sup> En virtud de su naturaleza intrínseca, la idolatría —ya sea hacia animales, importancia, banderas o dinero— exige sumisión y requiere una actitud por parte del hombre de alienación de sí mismo y de sus propios poderes. La importancia de los ídolos en religiones —y Estados— puramente autoritarias lleva a Erich Fromm a considerar una nueva ciencia, la «idología»; del mismo modo que Simone Weil, Erich Fromm escribe: «La “idología” puede demostrar que un hombre alienado es necesariamente un adorador de ídolos, ya que se ha empobrecido a sí mismo transfiriendo sus poderes vivientes a cosas que están fuera de él, a las que se ve obligado a reverenciar para retener una pequeña parte de su yo y, en última instancia, para conservar su sentido de identidad».<sup>8</sup>

Ya sea que la interpretación de Erich Fromm de la tradición bíblica, provista del espíritu revolucionario de la libertad, sea aceptada o no, es claramente posible que sus conclusiones obtengan aceptación general; además, creo que precisamente su intención es que sean aceptables para todos, 1) cuando sostiene que la «experiencia x» —la verdadera experiencia religiosa, y

sobre todo mística— implica que la vida sea experimentada como un problema existencial al que todos los hombres se enfrentan en su búsqueda por superar el estado de separación y encontrar el de relación armoniosa; 2) cuando dice, también, que la «experiencia x» implica una jerarquía de valores según la cual nuestras aspiraciones individuales deben guiarse: el valor supremo —el mayor desarrollo de nuestras habilidades en lo tocante al amor, la razón y la valentía— es en esencia espiritual, y 3) cuando señala, por último, que la experiencia religiosa es la experiencia de la trascendencia, en el sentido humano de trascender el ego propio, y superar el egoísmo y la separación según el espíritu del amor.

De forma paralela a la evolución del concepto variable de Dios y de la experiencia religiosa, como apenas hemos esbozado aquí, tiene lugar la evolución lenta pero progresiva del hombre. Según describe la Biblia, el hombre fue creado a imagen de Dios, y si bien que el hombre no es el Dios del que es imagen, no hay límites establecidos en su evolución y, mediante el crecimiento interno, se le permite ser cada vez más como Dios, a través de acciones al servicio del amor y la justicia. Es al actuar de esta forma que el hombre podrá conocer a Dios a profundidad y de manera genuina.

Erich Fromm concibe la evolución humana y el crecimiento del hombre como el tránsito por los vínculos primarios con la naturaleza y la emancipación de los apegos incestuosos (no en el estricto sentido sexual concebido por Freud) hasta la obtención de su independencia. Esto es difícil de lograr, ya que requiere el experimentar la ansiedad y la separación implícitas en la ruptura de los vínculos primarios con los padres y la sociedad, los cuales impiden el crecimiento del hombre. Los obstáculos que limitan y a veces eliminan el progreso del hombre hacia la individualización son extraordinarios: ensimismamiento narcisista, parejas simbióticas, el aferrarse a una estructura autoritaria; en pocas palabras, anhelos regresivos hacia modos previos de seguridad.

Erich Fromm resume la idea de que la creación del hombre a imagen de Dios conduce a la libertad humana en los términos siguientes: «La idea de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios lleva no solamente al concepto de la igualdad del hombre con Dios, o aun a la libertad respecto de Dios, sino que también lleva a la convicción humanista central de que todo hombre lleva en sí mismo a toda la humanidad».<sup>9</sup> Sobre esta base, la lectura e interpretación de la Biblia y la tradición oral judía, concebida como un todo, llevan a un concepto universal de lo que, con Pascal, Erich Fromm llamaría «la condición humana».<sup>10</sup>

Hemos revisado los dos conceptos de Dios y del hombre desde el punto de vista de Erich Fromm. El tercer concepto central de su pensamiento es el de la historia. La historia comienza con el primer acto de la liberación humana, la caída de Adán, la cual Erich Fromm entiende no sólo como expresión de la libertad, sino también como un símbolo de la separación entre el hombre y la naturaleza. Con esta primera ruptura de los lazos entre el hombre y su matriz, el hombre alcanza la conciencia de su yo y la historia comienza. El hombre, después de haber sido lanzado a sobrevivir con sus propios medios, ahora crea su propia historia y, a su vez, *también es creado* por ésta: un proceso de soledad, así como de búsqueda de libertad.<sup>11</sup> Visto desde la perspectiva histórica, los Profetas, según Erich Fromm, describen al hombre como un ser natural que trasciende la naturaleza;<sup>12</sup> sin embargo, también es un ser histórico que toma sus propias decisiones y crea su propia historia con independencia de Dios. De esta manera, en una línea de pensamiento que una vez más nos recuerda a Feuerbach, Erich Fromm afirma que el Paraíso es la edad dorada del pasado, la cual está en una relación dialéctica con el tiempo mesiánico; la siguiente etapa en la historia es la edad de oro del futuro.<sup>13</sup> Estas dos etapas son estados de armonía; no obstante, la unidad del Paraíso existía antes de la aparición del hombre, mientras que

la unidad del tiempo mesiánico existirá sólo hasta que el hombre se haya desarrollado por completo.

Por consiguiente, la historia es en lo fundamental esperanza; sin embargo, derivada de la naturaleza misma del hombre, esta esperanza es paradójica: es así porque el hombre *puede* elegir el camino de la libertad, empero, puede también —durante un estado de conflicto, sufrimiento y anhelo por volver a la armonía previa al nacimiento— elegir el camino retrógrada en el que abandona la razón, la responsabilidad y la conciencia de sí mismo y sucumbe a la necesidad, la espera pasiva y la muerte en vida.

Spinoza creía que todo ser se esfuerza (*connatus*) por actuar de acuerdo con su ser. Cada afecto que contribuye a este esfuerzo, es decir, cada afecto basado en el amor y la alegría, es positivo, mientras que todo afecto que anula o restringe el *connatus*, es decir, cada afecto enraizado en el odio y la tristeza, es negativo. La idea de Erich Fromm no difiere cuando insiste en que: «La elección fundamental para el hombre es entre el crecimiento y la decadencia».<sup>14</sup>

Éste es, entonces, el marco de la condición humana, desde la perspectiva de Dios, del hombre y de la historia. Para Erich Fromm, el primer acto de la libertad, tanto para el individuo como para la especie, es la ruptura de lo que él llama los «vínculos primarios», o «lazos primarios». El hombre, una vez separado, debe luchar para alcanzar su propia libertad, una libertad que desea porque está vivo y a la que le rehúye porque tiene miedo. Esta condición ambivalente encuentra ejemplos en los cambios de la condición humana desde la Edad Media, pasando por el Renacimiento y hasta la actualidad.

## LA LIBERTAD EN LA HISTORIA MODERNA

El progreso hacia la libertad frente a los obstáculos que el hombre mismo interpone entre su potencial de ser libre de manera activa y su potencial para ser pasivamente determinado, es la lucha dinámica descrita por Erich Fromm en *El miedo a la libertad* y en *Ética y psicoanálisis*.

«La existencia humana y la libertad son inseparables desde un principio»;<sup>15</sup> pero es necesario distinguir entre los dos significados de la palabra *libertad*: «libertad de» —es decir, la libertad de determinación y limitaciones internas y externas—, y «libertad para» —la capacidad de aspirar a una libertad positiva, de lograr la plena realización de las propias potencialidades—. Si bien el hombre aspira a la libertad, no es menos cierto que también se somete a una serie de mecanismos de escape que le cierran el camino.

Durante la Edad Media el hombre carecía de libertad; no obstante, tenía la seguridad que le proveía su fe religiosa. El mundo feudal, junto con la Iglesia, constituyeron un doble sistema de coordenadas que permitió al hombre una vida estable en el sentido de que no estaba aislado y jugaba un papel fijo en la sociedad. Sin embargo, con el espíritu del Renacimiento nació el individualismo y el hombre comenzó a considerar la libertad como su posesión más valiosa. No obstante, la naturaleza compleja y contradictoria del hombre torna ambiguo este anhelo por la libertad: el movimiento hacia la libertad aleja al hombre de esos lazos que le daban seguridad y esto suscita dudas y la amenaza de soledad que implica la libertad. A mayor alcance de su libertad, el hombre perderá más su lugar fijo y experimentará mayor aislamiento; a mayor aislamiento mayor ansiedad, y cuanto más ansiedad más procesos defensivos entran en juego. En resumen, al romper los vínculos primarios que constituyen la libertad, el hombre se inclinará por desarrollar una serie de operaciones de escape o de seguridad. Fuerzas irracionales que conducen

a la sumisión son injertadas en la lucha positiva por una vida de libertad, productividad y amor. En otras palabras, el progreso hacia la libertad es un proceso dialéctico entre la lucha por la individuación en contra del deseo de volver a una unidad integrada, la autonomía frente a la aquiescencia, el crecimiento a pesar de la soledad frente a la sumisión a las autoridades irracionales, ya sean externas o interiorizadas. Las tendencias a favor de la sumisión se manifiestan en no pocos aspectos de las reformas luteranas y calvinistas; también se manifiestan en las estructuras del capitalismo y, sobre todo, en el sometimiento exigido por el nazismo y el estalinismo.

Erich Fromm no pone en duda que el hombre moderno haya avanzado hacia la libertad; sin embargo, destaca, sobre todo en *El miedo a la libertad*, que si el hombre no es capaz de trabajar por una mayor conciencia de sí mismo tenderá a sucumbir a los procesos irracionales que impiden el logro de la liberación. Estos procesos a menudo implican sumisión a un sistema autoritario, ejemplificado en soluciones sádicas y masoquistas al miedo engendrado por la separación; conducen a la destrucción o a la conformidad automática.<sup>16</sup> Entonces ¿cómo habremos de entender y lograr la libertad?

## ALTERNATIVISMO Y CONCIENCIA

Sabemos que el hombre es por naturaleza un ser contradictorio, tanto débil como fuerte, potencialmente libre y esclavo. Al exponer los problemas de la condición humana, Erich Fromm rechaza el concepto tradicional de una naturaleza fija, en el que se han basado muchas formas de autoritarismo, y de la misma forma rechaza la más reciente idea de que el hombre no posee una naturaleza innata en lo absoluto. Más bien, la naturaleza humana es vista como paradójica y dialéctica; en este contexto, consideremos los principales términos utilizados por Erich Fromm para definir la libertad como forma de vida y de amor a la vida, más que como una teoría sobre ésta.

En *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*,<sup>17</sup> la descripción de la libertad implica la capacidad para unirse y relacionarse con otros, la capacidad para superar el estado de ser pasivo mediante la creación, que requiere actividad y atención; la consecución de un sentido coherente de la identidad personal y el deseo de llegar a ser cada vez más consciente y racional. En pocas palabras, la libertad no puede ser privada y asocial, sino que debe alcanzarse en un mundo social, aunque se vea limitada en espacio y por la duración de la vida individual.

En *El miedo a la libertad* Erich Fromm equipara un aspecto de la libertad con la espontaneidad, una libertad creativa que evoca aquella descrita por Henri Bergson en *Time and Free Will* [Tiempo y voluntad].<sup>18</sup> Sin embargo, la espontaneidad no es una condición suficiente — a pesar de que puede ser necesaria— para la existencia de la verdadera libertad. El concepto de libertad que surge del trabajo de Erich Fromm requiere tanto la conciencia necesaria para experimentar posibles alternativas, como la capacidad para elegir entre ellas.

Erich Fromm ha llamado *alternativismo* a esta idea de libertad. Para desarrollar este punto de vista, Erich Fromm parte una vez más de su concepto de la condición humana. Él escribe:

[...] en cuanto al problema de la naturaleza del hombre, llegamos a la conclusión de que la naturaleza o 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. Ese conflicto requiere por sí mismo una solución, y fundamentalmente sólo hay la solución regresiva y la

En otras palabras, elegir la libertad es elegir el amor a la vida, mientras que escapar de la libertad es elegir las diversas formas que la niegan. Al igual que Spinoza, Erich Fromm considera que el desarrollo de la vida humana hacia una mayor racionalidad y una mayor capacidad de amar constituye un acto libre; por otro lado, aquello que conduce a la irracionalidad, como los vínculos primarios, los sistemas cerrados y una forma de vida narcisista, no es un acto libre.

Erich Fromm se da cuenta, por supuesto, de que el hablar de libertad no es suficiente, así como tampoco lo es el construir sistemas abstractos alejados de los hechos; es cuidadoso al evitar lo que Whitehead ha llamado «la falacia de la concreción fuera de lugar», una falacia que sin darnos cuenta nos lleva a pensar en lo abstracto como realidad. Nada podría ser más concreto que el concepto de libertad que ofrece Erich Fromm. Para él, ser libre consiste en ser capaz de adquirir compromisos y amar; también consiste en ser capaz de elegir entre alternativas reales. Es, por tanto, una verdadera libertad que tiene en cuenta las condiciones reales en las que vivimos, una libertad que hay que ganar a cada momento y a través de cada acción. Lo que nos permite ganar nuestra libertad es nuestra capacidad de ser conscientes; para ser libres hay que tomar en cuenta las consecuencias de nuestras acciones, y cómo la acción que realizamos se ajusta al fin que nos proponemos alcanzar. Debemos ser conscientes de las consecuencias que acarreará el acto que escogemos llevar a cabo y de la responsabilidad implícita en él.

Ser libre no consiste tanto en *definir* un tipo de libertad en términos generales, sino que es, más bien, el poder vivirla. Al estar determinados en gran medida por el mundo físico y social del que somos parte, podemos ser libres sólo si llegamos a un pleno conocimiento de las alternativas que se presentan ante nosotros, y si somos capaces de elegir activamente entre ellas. Si bien es imposible que exista un indeterminismo puro, sí existen posibilidades concretas de entre las cuales podemos elegir; y para Erich Fromm elegir *bien* significa, en palabras de Schweitzer, elegir con una actitud de respeto por la vida.

No es necesariamente cierto que la libertad sea una meta alcanzable sólo en un futuro lejano. Erich Fromm sostiene, como lo expresó sobre todo en su obra posterior, que algunos hombres en ciertos momentos de su vida alcanzan una clara armonía con el universo, lo que representa la verdadera libertad. En este contexto, Erich Fromm está de acuerdo con Eckhart de Hochheim y traduce algunas de las frases del místico alemán que transmiten dicho espíritu de la libertad, la autonomía y la independencia:

El ser un hombre  
lo tengo en común con todos los hombres;  
el ver y oír,  
y comer y beber,  
lo comparto con todos los animales.  
Pero lo que yo soy es exclusivamente mío,  
me pertenece a mí  
y a nadie más,  
a ningún hombre,  
ni a un ángel ni a Dios,  
a no ser en cuanto soy uno con Él.<sup>20</sup>

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente como «Erich Fromm: What is Man's Struggle?», en Bernard Landis y Edward S. Tauber (eds.), *In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1971, pp. 150-160. [E.]

<sup>2</sup> Como base para su interpretación, Erich Fromm cita los estudios de Ludwig Krause, Nehemia Nobel y, de manera importante, los de Hermann Cohen: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

<sup>3</sup> Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, trad. de Ramón Alcalde, Paidós, México, 2000, p. 19 [ed. original: *You Shall Be as Gods*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1966].

<sup>4</sup> Esta definición acerca a Erich Fromm a otra tradición que ha estudiado con gran detenimiento: el budismo zen. La experiencia mística zen es quizá la expresión más clara de un misticismo no teísta.

<sup>5</sup> Erich Fromm, *op. cit.*, p. 27.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 48. Podríamos añadir: 1) que la idea de religión que Erich Fromm nos presenta aquí concuerda con toda la tendencia a desmitificar aquello que hoy es prominente entre teólogos protestantes y católicos, una tendencia que tiene sus raíces en el humanismo renacentista y especialmente en Erasmo y Juan Luis Vives, y 2) que nuestra época tiende hacia un tipo de idolatría más peligrosa que la de tipo religioso de periodos anteriores. Me refiero a la tendencia a convertir en dioses a la violencia, el progreso, la ciencia y las personas que al hombre contemporáneo —por el sentido de su propia impotencia y por la falta de fe en un Dios auténtico— le gustaría convertir en nuevos dioses. Simone Weil afirmó que es mucho más fácil creer en ídolos que en el Dios verdadero. Nada podría ser más cierto.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>10</sup> Este término está más a favor de las ideas de Erich Fromm que el de *naturaleza humana*, donde la «naturaleza» puede dar lugar a la noción de una esencia o sustancia fija.

<sup>11</sup> Erich Fromm, *op. cit.*, p. 82.

<sup>12</sup> Esta idea se asemeja a la expresada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: «El hombre no es meramente un ser natural [...] es un ser natural humano».

<sup>13</sup> Erich Fromm, *op. cit.*, p. 123.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>15</sup> Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, trad. de Gino Germani, Paidós, Barcelona, 2008, p. 58.

<sup>16</sup> Es interesante relacionar esta discusión de la libertad humana con la desarrollada por Teilhard de Chardin, para quien los hombres libres no son aquellos que son tímidos, ni los pesimistas que renuncian a la vida, sino los entusiastas que aman la vida y al amarla aman también al Dios que le da sentido. (Véase especialmente *The Future of Man* [El futuro del hombre].)

<sup>17</sup> Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, trad. de Florentino M. Torner, FCE, México, 1956 [ed. original: *The Sane Society*, Rinehart and Co., Nueva York, 1955].

<sup>18</sup> Al igual que Erich Fromm, Bergson creía que la libertad no puede definirse en abstracto, y concibe el acto libre como la relación entre el yo y el acto realizado por éste.

<sup>19</sup> Erich Fromm, *El corazón del hombre*, trad. de Florentino M. Torner, FCE, México, 1983, p. 141 [ed. original: *The Heart of Man*, Harper and Row, Nueva York, 1964].

<sup>20</sup> Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, *op. cit.*, p. 60.

# La naturaleza del hombre\*



ERICH FROMM / RAMÓN XIRAU

EL TÍTULO de este ensayo da lugar a muchas preguntas. Para la mayoría de los pensadores de la Antigüedad griega, de la Edad Media y hasta el periodo de Kant, era evidente la existencia de algo llamado *naturaleza humana*, algo que, filosóficamente hablando, constituye la «esencia del hombre». Hubo diversas opiniones sobre lo que constituye tal esencia, aunque todas concluyeron de forma positiva en su existencia, es decir, que hay algo en virtud de lo cual el hombre es hombre.

Sin embargo, durante los últimos cien años, e incluso por más tiempo, esta visión tradicional comenzó a ser cuestionada. Una de las razones de este cambio fue la creciente importancia otorgada a la aproximación histórica al hombre. Un análisis de la historia de la humanidad sugiere que el hombre en nuestra época es tan diferente del hombre de épocas anteriores que no sería realista suponer que los hombres en todas las épocas históricas han tenido en común aquella esencia que llamamos «naturaleza humana». El enfoque histórico fue reforzado en este siglo por los estudios en el campo de la antropología cultural. El estudio de los llamados pueblos primitivos ha mostrado tal diversidad de costumbres, valores, sentimientos y pensamientos que muchos antropólogos llegaron a la conclusión de que el hombre nace como una hoja de papel en blanco sobre la cual cada cultura escribe su texto. A estas influencias de los enfoques histórico y antropológico se añadió la de la evolución, la cual también tiende a sacudir la creencia en una «naturaleza humana» común. Lamarck y, más precisamente, Darwin, así como otros biólogos, demostraron que todos los seres vivos están sujetos al cambio evolutivo; de la misma manera, la física moderna se ha propuesto demostrar que el mundo físico también evoluciona y cambia. Sin ningún tipo de metáfora, podemos decir que la totalidad del mundo es una totalidad en movimiento, una totalidad que, en palabras de Alfred North Whitehead, se encuentra en estado de «proceso».

Otro factor contribuyó a la tendencia de negar el fenómeno de una naturaleza humana fija, de una esencia del hombre. Se ha abusado con tanta frecuencia del concepto de la naturaleza humana, y se le ha utilizado tantas veces como un escudo detrás del cual se han protegido las peores injusticias, que cuando lo oímos mencionar nos inclinamos a dudar seriamente de su valor moral, e incluso de su sentido. En nombre de la naturaleza humana Platón, Aristóteles y la mayoría de los pensadores hasta el siglo XVIII defendieron la esclavitud;<sup>1</sup> en nombre de la naturaleza humana

nacieron el nacionalismo y el racismo; en nombre de una naturaleza aria supuestamente superior, los nazis exterminaron a más de seis millones de seres humanos; en nombre de una determinada naturaleza abstracta, el hombre blanco se siente superior al hombre negro, el poderoso al desamparado y el fuerte al débil. La «naturaleza humana», en nuestros días, con demasiada frecuencia ha sido puesta al servicio de los propósitos del Estado y de la sociedad.

¿Es acaso necesario llegar a la conclusión de que no existe la naturaleza humana? Tal suposición parece implicar tantos peligros como aquellos inherentes al concepto de una naturaleza fija. Si no existiera una esencia común a todos los hombres sería posible argumentar que no puede haber unidad entre ellos, que no puede existir ningún valor o normas válidas para todos, e incluso que ciencias como la psicología o la antropología, dos disciplinas cuyo objeto de estudio es el «hombre», no tienen razón de ser. Entonces, ¿acaso no estamos atrapados entre dos supuestos indeseables y peligrosos, a saber, la visión reaccionaria de asumir una naturaleza humana fija e inalterable, y la visión relativista que lleva a la conclusión de que el hombre comparte con los demás hombres sólo sus atributos anatómicos y fisiológicos?

Tal vez sería útil distinguir entre el concepto de la naturaleza, o esencia, del hombre y el de ciertos atributos del hombre comunes a todo el género humano, los cuales, sin embargo, en sí mismos no pueden constituir un concepto completo de esta naturaleza o esencia. Podemos llamarlos *atributos esenciales*, es decir, atributos que pertenecen al hombre como hombre, y sin embargo diferenciarlos de la «esencia» del hombre, la cual puede comprender todos estos atributos esenciales y aun más, y posiblemente pueda ser definida como algo de lo cual se derivan los diversos atributos.

El más popular de estos atributos es el que encontramos entre los filósofos griegos, los filósofos de la Edad Media y los filósofos del siglo XVIII, y que culmina con Kant: la definición del hombre como *ser racional*. Esta definición parecía incuestionable y evidente antes del descubrimiento de la profunda irracionalidad del hombre, la cual, aunque considerada por Platón, los dramaturgos griegos, Dante, Shakespeare, Dostoievski y muchos otros, en manos de Freud se convirtió por primera vez en el centro de un estudio empírico científico del hombre. Si bien el hombre puede ser racional, la pregunta sobre cuál es el peso y cuáles son las causas de su irracionalidad aún permanece.

Otra explicación esencial del hombre es la que lo define como un *zoon politikón*, un ser social, o, mejor dicho, un ser cuya existencia está necesariamente vinculada a una organización social. Si bien esta definición del hombre como un ser social difícilmente puede ser refutada, es una definición bastante general que, además de afirmar que es un animal de rebaño y no un animal solitario, nos dice poco acerca de su naturaleza.

Una definición más del hombre es aquella que lo considera un *homo faber*, es decir, el hombre es el animal capaz de producir. Una vez más, esta definición es correcta; no obstante, si bien aborda una cualidad importante que diferencia al hombre del animal, también es bastante general y, además de eso, necesita algunos requisitos para poder ser entendida de forma correcta. El animal también produce y qué mejor ejemplo podría haber que la colmena de cera creada por las abejas para el almacenamiento de la miel. Sin embargo, como Marx ha señalado, hay una gran diferencia entre el *animal faber* y el *homo faber*: el animal produce de acuerdo a un patrón incorporado por instinto, mientras que el hombre produce de acuerdo con un plan que desarrolla de antemano en su mente. Hay otro aspecto que diferencia al hombre productor del animal productor, a saber, el hombre es un productor fabricante de herramientas. Con el poder de su mente produce instrumentos, extensiones de su propio cuerpo, por así decirlo, para aumentar la potencia de su capacidad productiva. En esta última etapa de su desarrollo no sólo ha producido

herramientas, sino que también ha aprovechado la energía (vapor, electricidad, petróleo, energía atómica) para sustituir la energía humana y animal hasta entonces utilizada en la producción. Posteriormente, y esto marca el inicio de la segunda revolución industrial, el hombre ha comenzado a producir dispositivos que no sólo rempazan la energía física, sino también el pensamiento mismo (automatización y cibernética).

Finalmente, hay que añadir un último atributo esencial del hombre, un atributo destacado por Ernst Cassirer y los filósofos de las formas simbólicas: el hombre es un animal creador de símbolos, y en este sentido su creación más importante es la palabra, pues es mediante ésta que puede comunicarse con los demás, facilitando así enormemente los procesos del trabajo y el pensamiento.

Estos atributos del hombre —la razón, la capacidad de producción, la formación de organizaciones sociales y la capacidad de crear símbolos— son, de hecho, esenciales, si bien no constituyen la totalidad de la naturaleza humana. Empero, son potencialidades humanas generales y no necesariamente constituyen lo que podría llamarse la «naturaleza humana». Si tomamos en cuenta todos estos atributos, el hombre puede ser libre o supeditado, bueno o malo, impulsado por la codicia o por ideales, puede crear leyes para gobernar su naturaleza o puede carecer totalmente de ellas; todos los hombres pueden tener una naturaleza común, además de estos atributos, o pueden no compartir naturaleza común alguna; pueden existir valores comunes a todos los hombres, o puede no haberlos en absoluto. En resumen, todavía nos enfrentamos con el problema que planteamos al principio: ¿existe —además de ciertos atributos generales— algo que pueda llamarse *naturaleza humana* o *esencia del hombre*?

Un enfoque relativamente nuevo parece ser útil en la solución de nuestro problema, si bien al mismo tiempo lo complica. Algunos filósofos, de Kierkegaard y Marx a William James, Bergson y Teilhard de Chardin, han advertido que el hombre *se construye a sí mismo*; que es el autor de su propia historia. En épocas anteriores, la vida en este mundo ha sido concebida como algo que se extiende desde la creación hasta el fin del universo, y el hombre como un ser colocado en el mundo con el fin de encontrar la salvación o la condena en cualquier momento durante su vida. El tiempo, sin embargo, ha pasado a desempeñar un papel central en la filosofía y la psicología de nuestros días. Marx vio en la historia un proceso constante en el que el hombre se construye a sí mismo como un individuo y como especie; William James consideró que la vida del espíritu es el «fluir de la conciencia»; Bergson creía que en lo más profundo de nuestra alma somos «duración», es decir, el tiempo personal e intransferible que se ha vivido; los existencialistas, por su parte, nos han dicho que carecemos de una esencia, que ante todo somos una existencia, es decir, que somos aquello que hacemos de nosotros mismos durante el curso de nuestra vida.

Ahora bien, si el hombre es histórico y temporal, si se construye o se hace a sí mismo mientras cambia y se modifica en y a través del tiempo, parece evidente que ya no podemos hablar de una «naturaleza humana», de una «esencia del hombre». El hombre ya no *es* racional, sino que *se vuelve* racional; ya no *es* social, *se vuelve* social; ya no *es* religioso, *se vuelve* religioso. ¿Y qué sucede con la naturaleza humana? ¿Aún podemos referirnos a ella?

Proponemos tomar una posición que, en nuestra opinión, nos parece la respuesta más adecuada y empírica al problema de la naturaleza humana, y que se perfila como la más adecuada para superar las dificultades causadas por las dos posiciones extremas, la de la naturaleza humana fija o inalterable, y la de la falta de característica alguna común a todos los hombres, con la excepción de algunos atributos esenciales.

La idea matemática de constantes y variables es útil para aclarar nuestro punto de vista. Podría decirse que en el hombre, desde que comenzó a ser hombre, hay algo que permanece

siempre inalterable, una naturaleza; pero en él también hay un gran número de factores variables que lo hacen capaz de innovar, ser creativo, productivo y progresar.<sup>2</sup> Tomás de Aquino no estaba lejos de expresar esta idea cuando dijo que el «habitus», es decir, la propia dinámica de nuestra acción, es el «accidente» más cercano a la «sustancia»; en otras palabras, a pesar de no constituir la totalidad de nuestro ser, es lo que se acerca más a la realidad de lo que somos. Spinoza se encontraba en la misma línea cuando dijo que dentro de nuestro ser hay un *connatus* (fuerza) que nos mantiene en nuestro propio ser. Él habla de un «modelo» de naturaleza humana al cual el individuo puede aproximarse más o menos inequívocamente.

En sus escritos filosóficos, Marx tomó una posición que también trata de diferenciar entre la constante y la variable. Al argumentar en contra de Bentham, Marx dijo:

[...] si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del «principio de la utilidad». Aplicado al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época.<sup>3</sup>

Con esta misma idea en mente, Marx distingue entre impulsos «constantes» o «fijos», comunes a todos los hombres, y «deseos relativos», que «deben su origen a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y de comunicación».<sup>4</sup>

El pensamiento de Freud sobre la naturaleza humana tiene mucho en común con el de Spinoza y Marx, pues también trata con un modelo de la naturaleza humana, el cual se caracteriza por el conflicto entre el yo y el ello (la razón y el instinto), y, en la versión posterior de su teoría, por el conflicto entre el instinto de vida y el instinto de muerte. Estas básicas y conflictivas fases constituyen el modelo de la naturaleza humana; la influencia de la familia y la sociedad dan forma a este modelo de tal manera que surgen muchos tipos de estructuras psíquicas diferentes.

Pensadores como Ortega y Gasset que no aceptan la idea de la naturaleza humana respaldada por los pensadores clásicos, dicen algo similar cuando afirman que, aunque el hombre no tiene esencia, sí tiene, en cambio, consistencia. Recientemente, Teilhard de Chardin propuso la idea de una naturaleza humana inalterable, pero capaz de desarrollarse tan pronto como adquiere mayor complejidad. Para Teilhard, la ley de la ortogénesis no significa otra cosa sino lo siguiente: donde hay una mayor complejidad cerebral habrá una conciencia más desarrollada; el hombre no sólo es más consciente y complejo que los animales superiores, sino que él mismo se encuentra en un proceso de evolución, una evolución que al mismo tiempo lo llevará hacia una mayor socialización y a una mayor libertad individual.

Otro concepto de la naturaleza del hombre se encuentra en la obra de Erich Fromm. Él ve la esencia, o naturaleza, del hombre en ciertas contradicciones inherentes a la existencia humana — frente a la existencia animal—. El hombre es un animal, pero sin el instinto suficiente como para que éste defina sus acciones. No sólo tiene inteligencia —al igual que el animal—, sino también conciencia de sí mismo; sin embargo, no tiene el poder para escapar a los dictados de su naturaleza. El hombre es un «capricho de la naturaleza»: vive en ella y al mismo tiempo la trasciende. Estas contradicciones crean conflictos y producen sobresalto, un desequilibrio que el hombre debe tratar de resolver con el fin de lograr mayor estabilidad. No obstante, después de haber llegado a esto surgen nuevas contradicciones que, por lo tanto, requieren una vez más la búsqueda de un nuevo equilibrio, y así sucesivamente. En otras palabras, la verdadera «esencia» del hombre son las preguntas y no las respuestas. Las respuestas que tratan de resolver las dicotomías conducen a diversas manifestaciones de la naturaleza humana. Las dicotomías y el

desequilibrio resultante son una parte inextirpable del hombre como hombre; los diversos tipos de soluciones a estas contradicciones dependen de factores socioeconómicos, culturales y psíquicos; sin embargo, no son en modo alguno arbitrarios e indefinidos. Hay un número limitado de respuestas que, o bien han sido obtenidas, o han podido ser anticipadas en la historia humana. Tales respuestas, aunque determinadas por circunstancias históricas, al mismo tiempo difieren en términos de estas soluciones y en cuanto a su idoneidad para mejorar la vitalidad, la fuerza, la alegría y el coraje humanos. El hecho de que las soluciones dependan de muchos factores no impide que el entendimiento y la voluntad humanos puedan trabajar para tratar de llegar a mejores —y no a peores— resultados.

En resumen, podemos afirmar que existe un importante consenso entre quienes han examinado la naturaleza del hombre. Se cree que el hombre tiene que ser considerado en todo su carácter concreto como un ser físico, colocado en un mundo psíquico y social específico con todas las limitaciones y debilidades derivadas de este aspecto de su existencia. Al mismo tiempo, el hombre es la única criatura en la cual la vida se ha vuelto consciente de sí misma, que posee una conciencia cada vez mayor de sí y del mundo que lo rodea, y que tiene las posibilidades de desarrollar nuevas capacidades, tanto materiales como espirituales, las cuales hacen de su vida un camino abierto con un fin determinable. En palabras de Pascal, si el hombre es el más débil de todos los seres, si no es más que una «caña», es también el centro del universo, porque es una «caña que piensa».

Por supuesto, el hombre no es del todo definible, pero lo que hemos llamado sus «atributos esenciales» nos puede dar una aproximación, y, al mismo tiempo, un enfoque más preciso de aquello que podemos llamar su naturaleza. Ahora bien, la naturaleza humana no es sólo un principio, sino también una capacidad. En otras palabras, el hombre tiende a alcanzar su ser en la medida en que desarrolla el amor y la razón. Podríamos decir que el hombre es capaz de amar y razonar porque *es*, pero también, y por el contrario, que *es* porque es capaz de razonar y de amar. La capacidad de tomar conciencia, de dar cuenta a sí mismo de sí y de su situación existencial, lo hace humano; esa capacidad es fundamentalmente su naturaleza.

Esto es lo que muchos de los grandes filósofos, místicos y teólogos de Oriente y Occidente han creído. Para todos ellos hay en el hombre una realidad *espiritual* que nace, precisamente porque puede conocerse a sí mismo y a otros, y que es parte de la vida misma. No debemos creer, sin embargo, que sólo los filósofos conocidos como *espiritualistas* mantienen este punto de vista. Por medio de otras formas de conceptualización, muchos de los llamados materialistas sostienen, precisamente, que este conflicto existencial es la base de la vida humana. Tal es el caso de Demócrito en Grecia y de los escépticos griegos, para quienes lo importante no era hablar, sino el silencio de la contemplación; tal es el caso de Feuerbach y Marx, para quienes el hombre es un fin en sí mismo.

Por último, debemos distinguir entre los que piensan que el hombre es un fin en sí mismo y quienes creen que el hombre, al igual que todas las demás cosas de la naturaleza, es un medio para lograr otros fines —el Estado, la familia, la riqueza, el poder, etc.—. El lector encontrará que muchos de los grandes pensadores pertenecen al primer grupo. Para todos estos pensadores el hombre se caracteriza por la capacidad de ser consciente, de preguntarse y de buscar los valores y objetivos que ofrezcan la mejor respuesta a la solución de sus dicotomías existenciales. Sin importar si estos pensadores creían en marcos de referencia teístas o ateos, todos consideraban al hombre como un ser cuya grandeza se arraiga en su capacidad de ser consciente de sus limitaciones y, en este proceso de aumento de la conciencia, de superarlas.

Si creemos que el hombre no es una cosa ni un medio para los fines fuera de sí mismo,

entonces, en efecto, la comprensión de la naturaleza humana nunca ha sido más difícil que en nuestra sociedad industrial contemporánea. Esta sociedad ha conseguido un dominio de la naturaleza por medio de una inteligencia humana insospechada hasta hace un siglo. Estimulado por su creciente capacidad técnica, el hombre ha concentrado todas sus energías en la producción y el consumo de bienes. En este proceso se experimenta a sí mismo como una cosa que manipula máquinas y al mismo tiempo es manipulada por ellas. Si otros no lo explotan, él se explota a sí mismo; utiliza su esencia humana como un medio para servir a su existencia; sus poderes humanos como un medio para satisfacer sus necesidades materiales cada vez más amplias —y en gran medida artificiales—. Entonces, existe el peligro de que el hombre pueda olvidar su calidad de hombre; por lo tanto, reconsiderar la tradición del pensamiento sobre la naturaleza del hombre nunca fue tan difícil, pero al mismo tiempo nunca fue tan necesaria como lo es hoy.

Pocas palabras se han utilizado en tantos y tan diferentes sentidos —y a veces de manera tan ambigua— como la palabra *libertad*. La libertad puede significar libertad física —la autonomía física para moverse de un lugar a otro—; puede significar libertad psicológica —una especie de espontaneidad primordial inherente a la naturaleza del hombre—; puede significar libertad civil, según la cual una persona es libre de actuar dentro del marco de la ley, o, en palabras de Montesquieu, «hacer lo que la ley permita». Muchos otros significados (no trataremos de dar aquí una lista exhaustiva) podrían encontrarse en los siguientes términos: «libertad de prensa», «libertad de expresión», «libertad de conciencia», «libertad de cátedra» y «libertad académica». La mayoría de ellos, sin embargo, a menudo son ambiguos y hasta contradictorios en la forma en que son empleados. La libertad de prensa, por ejemplo, que debería ser un derecho de todos los hombres, puede ser utilizada por «persuasores ocultos», «hombres organización», y similares, para condicionarnos a pensar «libremente», según sus propias reglas del juego. De la misma manera, la libertad de conciencia, que puede y debería ser un bien precioso de todos los hombres, puede convertirse en un instrumento de la sinrazón y la miseria.

Tal vez el caso de la palabra *libertad* en el sentido del liberalismo económico sea distinto. Es cierto que, fundamentalmente, Adam Smith y David Ricardo pensaban en la libertad en términos de la libre empresa. De acuerdo con las ideas de Adam Smith, el progreso social llevaría a los hombres a ser iguales en términos de posesiones económicas. Los trabajadores, por el efecto de una ley de la naturaleza, tendrían salarios cada vez más altos, mientras que, lo que más tarde sería llamado la clase capitalista, vería sus propios ingresos reducidos por una ley idéntica, también natural. Ya sea que esto describa una situación social verdadera o no queda abierto a la duda; lo que es seguro es que los filósofos económicos liberales, al propugnar la libertad del control estatal, fueron humanistas. No sorprende que Marx, en su deseo de igualdad, fue en este sentido un discípulo y seguidor de Adam Smith y David Ricardo. Sin duda, la libertad utilizada de este modo puede, en la práctica, esclavizar y enajenar al hombre, reducirlo al estado de cosa, lo cual se aplica también al propietario de un bien que enajena su ser a lo que posee, y a los desposeídos, quienes son utilizados como un medio y no como seres humanos que tienen, en sí mismos, un fin. Sin embargo, como es el caso en muchas ocasiones, el resultado práctico no anula la intención del discurso teórico. En este sentido, los teóricos del liberalismo, del socialismo, del comunismo y del anarquismo, tienden, en sus teorías, a ser humanistas, si por esta palabra nos referimos al tipo de pensador que no sólo hace del hombre la medida de las cosas, sino que también cree que el hombre es su propio fin o su objetivo, el desarrollo pleno de sus potencialidades.

Al parecer la libertad tiene que ver precisamente con la cuestión de los medios y los fines. Ya en el siglo V, san Juan Crisóstomo sostenía que el pecado era considerar al hombre como un

medio o una herramienta. Esta idea, que podemos encontrar en la Biblia, en los Evangelios, en la filosofía de los Padres de la Iglesia y hasta nuestros días a través de Spinoza, Kant, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Freud y Scheler, implica que el concepto de la autonomía del hombre es una condición para el concepto de su libertad.

Para la mayoría de los filósofos la libertad no ha significado tanto libertad política, económica, o incluso moral o psicológica, sino, más bien: 1) la capacidad de elegir libremente entre dos opciones, y 2) la liberación, es decir, la capacidad de liberarse a sí mismo de las pasiones irracionales (del latín *patio*, «sufrir»).

Ahora, estos dos conceptos complementarios implican que para ser libre el hombre no debe utilizarse o utilizar a los demás como un medio, sino, en palabras de Kant, como un fin en sí mismo. Los medios son siempre instrumentales, y la persona utilizada o auto utilizada como un medio deja de ser un agente libre y se convierte en un objeto, en una cosa.

El libre albedrío ha sido bien definido por Descartes como «este poder que nos hace elegir lo peor cuando conocemos lo mejor». El segundo tipo de libertad se expresa claramente en esta frase de Spinoza: «Las actividades de la mente proceden únicamente de ideas adecuadas, los estados pasivos de la mente dependen únicamente de ideas inadecuadas».<sup>5</sup> Una idea adecuada, para Spinoza, no es sólo una idea clara y distinta, sino esencialmente una idea que implica el conocimiento de su propia causa. En el primer caso, la libertad implica una opción de la voluntad; en el segundo caso implica conciencia. Por lo tanto, es de hecho difícil pensar en la libertad de la voluntad sin una conciencia entendida como emancipación interior.

Hasta aquí hemos visto algunas definiciones de libertad y señalado lo que parece ser la condición básica de una acción libre y autónoma. Pero el verdadero problema no reside tanto en la definición; más bien, consiste en saber hasta qué grado somos libres en realidad y de forma concreta.

Por lo general, el determinismo se ha opuesto a la libertad. Tal es el caso, por ejemplo, del determinismo físico, el cual reduce al hombre a un ser puramente natural y establece que las leyes de la causalidad regentes de la naturaleza gobiernan también las acciones del hombre. Tal es también el caso del determinismo biológico, para el cual la conciencia es sólo un epifenómeno del cerebro determinado por la estructura del sistema nervioso. Lo mismo sucede con algunos aspectos de la psicología conductista siempre que ésta reduce las acciones humanas a reflejos condicionados y a sus conjuntos.

El caso del determinismo puede ser impresionante. Cualquiera que sea el enfoque científico o lógico, parece claro que la aplicación de un estricto determinismo ha sido en gran parte el responsable del progreso de la ciencia y la tecnología. Al menos el determinismo tiene la apariencia de ser más científico que el indeterminismo. Por lo tanto, es grande la tentación de aplicar la ley de la causalidad no sólo a los fenómenos físicos, sino también a los fenómenos tratados en las ciencias sociales.

Por otra parte, sabemos hasta qué punto la educación familiar, el entorno social y los hechos históricos condicionan nuestra estructura psicológica. La sociología, la psicología y la economía profundas han puesto de manifiesto, en muchos casos, e incluso tal vez en la mayoría de ellos, que nuestras acciones y carácter son el resultado directo de las condiciones precedentes. Por lo tanto, es natural que escritores como Marx o Freud deban considerar que estamos condicionados por las fuerzas inconscientes de la sociedad, o por nuestros propios impulsos inconscientes. Marx y Freud, y anteriormente los estoicos y Spinoza, parecen ser deterministas; empero, al mismo tiempo, todos ellos quieren liberar al hombre y desean que alcance un grado óptimo de libertad dentro de los términos naturales e históricos de las posibilidades existenciales humanas.

La libertad no es entonces tanto un hecho sino una posibilidad: la realización auténtica de la persona humana. La libertad debe ser adquirida específicamente en contra de los obstáculos y las condiciones a los cuales estamos expuestos de manera constante. Es precisamente en este sentido que Platón o Marx, Spinoza o Bergson, Kant o Freud, Mill o Bergson —sólo por mencionar algunos nombres importantes— consideran que ser libre es conquistar la libertad, o, en palabras de Sartre: «Lo contrario a la libertad no es el determinismo, sino el fatalismo».<sup>6</sup>

Esta idea de la libertad es tan antigua como la especulación humana misma; podemos encontrarla en los textos sánscritos, en Aristóteles, Epicuro, Epicteto, Agustín de Hipona y en Descartes. Tal vez su mejor expresión sea la alegoría de la caverna de Platón. ¿Qué es la libertad sino el esfuerzo de romper las propias cadenas, subir con gran cautela y dificultad las escarpadas paredes de la cueva y, finalmente, ver el sol? ¿Qué sería la libertad si el filósofo, después de ver el sol, no hubiera vuelto a lo profundo de la cueva para decirles a los hombres que lo que ven es una ilusión, que la verdadera libertad consiste en el conocimiento de la verdad?

Apenas podemos decir que *hay* libertad; más bien, deberíamos decir que *obtenemos* la libertad, y es precisamente en este sentido que la libertad, según los humanistas del Renacimiento lo expusieron, es la revelación de la dignidad humana, en otras palabras, de la naturaleza misma del hombre, lo que es y lo que es capaz de ser más allá de las barreras, los obstáculos y las limitaciones inherentes a su finitud.

El pensador moderno Pierre Teilhard de Chardin ha expresado esta idea con toda claridad. Para Teilhard, igual que para Spinoza, hay afectos positivos,<sup>7</sup> como serían aquellos dolores positivos que sufrimos en nuestro propio proceso de crecimiento y desarrollo. Pero hay otros, a los cuales Teilhard llama «pasiones de disminución», que en verdad nos limitan: el miedo, el terror, la enfermedad, la vejez, la muerte. La verdadera libertad, según Teilhard, radicaría en conquistar pasiones, la superación del temor y el terror. Sólo de esta manera es posible, según él, «santificar» la vida humana. Los «cansados», los «tímidos» y los pesimistas no pueden adquirir su libertad (o mejor dicho, no podemos adquirir la libertad pues cada uno de nosotros es pesimista, tímido y está cansado). Sólo los «entusiastas» pueden ser libres, aquellos quienes creen en la vida y en su carácter sagrado, aquellos que, para expresarlo en términos psicológicos, no sucumben a la regresión, sino que fomentan la progresión, una progresión que implica independencia y al mismo tiempo amor hacia nuestros semejantes.

Conócete a ti mismo: la raíz misma de la libertad se puede encontrar en esta clásica frase griega. El conocimiento de uno mismo siempre ha significado la superación de nuestras limitaciones, una llegada a la madurez, una forma de volvernos el hombre que potencialmente somos.

Desde que el hombre comenzó a reflexionar sobre su propia condición y comenzó a escribir con claridad sobre ello —curiosamente de los siglos VIII al VI a.C. en la India, en China, en Palestina y en Grecia—, ha tratado de descifrar el acertijo y descubrir el significado de la vida. ¿Hay alguna respuesta a esta, la pregunta más vital? La vida no parece sino contradicción, paradoja y sufrimiento. Por otro lado, hemos visto que la forma de alcanzar nuestro verdadero ser consiste en superar nuestros sufrimientos y pasividades. La «gravidad» se puede transformar en «gracia», como Hegel y Simone Weil lo expusieron. El hombre puede ser libre en la medida en que sea consciente, en la medida en que logre ver la realidad. ¿Tiene la vida un significado? Esta pregunta ha estado en la mente de los filósofos, teólogos, moralistas, místicos y psicólogos: «¿Por qué debería yo [o alguna persona] seguir viviendo?».

La condición humana plantea la misma pregunta sobre el sentido y la posibilidad de lo que ha sido llamado «salvación» por los cristianos, «liberación» y «entendimiento» por los budistas, y

amor y unión con otros hombres o armonía e integridad con uno mismo por los humanistas no teístas.

El vulgar enfoque utilitarista de la vida y la actitud popular hacia ella —por éstos no necesariamente nos referimos a la escuela de pensamiento autodenominada utilitarismo— parecen oponerse a la existencia de cualquier tipo de armonía, a cualquier tipo de unidad, entendimiento o salvación, precisamente porque dan una solución *ersatz* a los problemas de la vida. El utilitarismo cotidiano —político o de otro tipo— tiende a nivelar al hombre, a convertirlo en un ser alienado, una cosa más entre muchas, y tiende a reducirlo a una mera herramienta.

Las filosofías utilitaristas de la vida comienzan su conquista de nosotros al deformar nuestra realidad. En lugar de tratar de *ser* tratamos de *tener*, y en muchas ocasiones nuestro tener se hace más real que nuestro ser. Al alienarnos en nuestras posesiones *nos volvemos* esas posesiones y dejamos de ser nosotros mismos como personas humanas. La transformación es tan radical que incluso Aldous Huxley y George Orwell la describen en *Un mundo feliz* y *1984*, respectivamente. El estado de las cosas es tal que Heidegger lo analiza cuando afirma que es el Uno (el *Das Man*) el que nos conquista y así aniquila nuestra existencia auténtica. Es la misma transformación que Antonio Machado describe al decir que Don Nadie viene a invadirnos en su nebulosa y abrumadora presencia.

En términos de la vida cotidiana esto significa que tendemos a perder la identidad de nuestra personalidad; en términos de nuestra vida en comunidad —una vida que es tan nuestra como nuestro ser individual— significa que perdemos nuestra libertad y nuestra responsabilidad. Si *Uno* dice que habrá guerra, felicidad o paz, *yo* no digo nada. En el «Uno dice» entramos en el mundo de los chismes, de conversaciones sin sentido en las cuales nadie en particular es responsable de nada. En el ámbito político, cualquier tipo de dictadura tiende a fomentar la presencia de Uno, el principio no diferenciado que nos convierte en ovejas, pero no en el sentido bíblico de la palabra.

Kierkegaard ya había visto que tal actitud nos puede dar una especie de placer. Tal es, en sus palabras, el mundo del «hombre estético», es decir, del hombre que no puede encontrarse a sí mismo y quiere encontrar su ser en la experimentación de todas las cosas, perdiendo así su ser y su identidad. Pero este «experimentar» sin principio ni fin, que Kierkegaard simboliza en la actitud del Don Juan, tiende a crear tristeza, la «tristeza del hedonista», tan similar al «sufrimiento» descrito en las enseñanzas de Buda. Esta tristeza consiste en la ausencia del yo. Y la tristeza es, de acuerdo con Kierkegaard y con Spinoza, la más negativa de nuestras pasiones, la pasión más claramente en contra del curso de la vida.

En otras palabras, Don Juan es el Narciso del mito griego: todo aquel que limite su reflejo a su propio ser termina ahogándose en el espejo que él mismo ha creado. Don Juan, o el Uno, es todo aquel que trata de encontrar en los demás no el ser de otros, sino, como Narciso, el ser de su realidad egoísta. Por lo tanto, el hedonista no puede amar ni ser un ser para los demás. La tristeza del hedonista es la tristeza del Uno, el cual quiere ser único y termina siendo nadie.

Si, sin embargo, es evidente que somos atraídos hacia la alienación, la cosificación, la pasividad y el sufrimiento, también está claro que el hombre siempre ha sentido la necesidad de perfección, de salvación, de entendimiento, de unidad y de armonía; que siempre ha tratado de buscar una solución a sus conflictos al establecer lazos con el mundo. El hombre es siempre capaz de tener esperanza, y, de hecho, podemos definir al hombre como «el animal que puede tener esperanza».

«Sé fiel a ti mismo», leemos en *Hamlet*. «Yo sé quién soy», dice Don Quijote. El problema del sentido de la vida se basa precisamente en la cuestión de la autenticidad. El hombre auténtico es

aquel que se adhiere al espíritu, el hombre no auténtico es el hombre no espiritual, y no es que uno deba leer en estas palabras alguna actitud específicamente metafísica. Los materialistas, en tanto que buscan la autenticidad, en tanto que buscan entendimiento, armonía y salvación, son espirituales. Por otro lado, un pensador «espiritualista» que no busque ningún tipo de entendimiento real sería no espiritual.

Es en este sentido que Epicuro, quien a partir de la tradición de los libros de texto puede considerarse un hedonista, es un espiritualista, pues su experiencia de placer es en realidad una experiencia de entendimiento y armonía interior, muy cercana a la experiencia de los filósofos de la India o del budismo zen. Moralmente hablando, quienes han buscado el placer en el sentido epicúreo, o aquellos que han tratado de encontrar la vida auténtica en una virtud ideal en este mundo o en el más allá, están de acuerdo en una cosa: la reafirmación de los valores humanos, es decir, la reafirmación de la «dignidad del hombre».

También es importante recordar que muchos filósofos han desarrollado sistemas metafísicos, e independientemente de si cualquier sistema metafísico en realidad es cierto, la existencia de la metafísica y su profunda influencia en el desarrollo de las ramas de la cultura humana, incluyendo la ciencia, tanto oriental como occidental, es un hecho histórico.

Cualquier sistema metafísico es una concepción del mundo, una perspectiva de éste, un *weltanschauung*. La metafísica nace de las dos preguntas ya formuladas: «¿por qué la vida?» y «la vida, ¿para qué?». La metafísica trata de explicar el lugar del hombre en el universo y por lo tanto nos dice cuál debe ser la conducta del hombre en el proceso de la vida. En este sentido, la especulación metafísica es vital, no así la vana especulación.

La existencia misma de puntos de vista metafísicos conceptualizados obviamente de forma diferente, aunque en el fondo no tan lejanos el uno del otro, como los libros de texto a veces parecen sugerir, revela dos hechos: por un lado, el hombre está en busca de «entendimiento», «salvación», «armonía» y «unidad», como afirman las diferentes escuelas de pensamiento; y por el otro, el hombre quiere explicar su vida trascendiendo su existencia aislada.

*Trascender* es una palabra engañosa; consideremos ahora su significado general mediante la definición de sus distintos significados específicos. La palabra *trascendencia* puede ser utilizada en un contexto religioso o metafísico como indicación de la existencia de un poder superior, por ejemplo, el mundo de las ideas de Platón, el Uno de Plotino o, en términos religiosos, Dios. Trascendencia también puede significar el liberarse del egocentrismo y del egoísmo y por lo tanto una actitud de apertura y de comunicación real con los demás. Finalmente, trascendencia puede significar, y esto sobre todo en el pensamiento existencialista, un ir más allá de sí mismo en el tiempo, el encaminarse hacia el futuro. Sin embargo, una cosa es común entre los diferentes significados de la palabra: ir más allá de nuestro ensimismado ego, liberarnos de la prisión del egoísmo al relacionarnos con la realidad.

Una vez que el término ha sido definido, parece claro que la vida tiene sentido si se alcanza la trascendencia, si el hombre no se limita al egoísmo y a la destrucción del espejo creado por Narciso. Entregarse a sí mismo es la única manera de *ser* uno mismo. Esta frase paradójica sólo es paradójica en apariencia; puede encontrarse en las enseñanzas de los Upanishad, en los Evangelios, en los Vedas y, entre otros, en los escritos de Platón, Aristóteles, Kant, Goethe, Marx, Scheler, Russell y Machado. Tal es el sentido mismo de lo que se ha llamado el «arte de amar» y de lo que subyace al pensamiento de Teilhard de Chardin cuando afirma que si queremos evitar la guerra abierta (*un corps à corps*) sólo hay una solución: la paz interior (*un coeur à coeur*).

Uno de los problemas fundamentales de nuestro siglo es el de la interrelación humana.

Heidegger hizo hincapié en que el hombre no es sólo un ser en el mundo (*In-der-Welt-Sein*), sino que es esencialmente un ser con el otro (*Mitsein*). Esto, por otra parte, es claramente la misma idea expresada por la etimología misma de la palabra *sociedad*. En sus orígenes, *societas* significaba «compañía» (de *socius*: «compañero», «amigo», «asociado»). La sociabilidad es un atributo esencial del hombre; su estructura básica depende de la existencia de un *yo* y un *tú*, o más bien, de un *tú* que ya está implícito en la propia existencia del *yo*, como Feuerbach y Machado han demostrado. No es porque la sociedad existe que cada uno de nosotros existe; la sociedad existe porque la alteridad pertenece a cada uno de nosotros de forma individual. El hombre es, en su propia naturaleza, un ser para los demás.

En nuestros días el problema de la intersubjetividad ha sido abordado de diferentes maneras. Husserl postula la existencia del otro como un *alter ego*, otro «yo» que podemos alcanzar y entender a través de una ley de la analogía. Max Scheler, en su intento por encontrar un planteamiento de menos exclusividad lógica, trató de establecer la fuente de la comunicación en la simpatía y el amor. Ortega y Gasset hace hincapié en que los otros son su «circunstancia»: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo»,<sup>8</sup> Machado habló repetidamente de la «heterogeneidad esencial» del ser humano, y se ha escrito que los elementos dinámicos básicos del conocimiento humano deben encontrarse en el amor, entendido como una unidad de cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento.<sup>9</sup> En todos los pensadores mencionados nos encontramos con la idea de que el hombre puede y debe comunicarse a pesar de los obstáculos, las distancias y las barreras evidentes. En todas estas teorías hay un factor común en sus diferentes maneras de expresar una misma idea: el hombre es un ser en cuya naturaleza se encuentra el impulso de trascenderse a sí mismo, un deseo de ser él mismo con los demás.<sup>10</sup>

Sin embargo, el problema de la comunicación, que, después de todo, implica el problema de una naturaleza humana común, se ha vuelto cada vez más grave en nuestro siglo. Las comunicaciones físicas han aumentado en proporción geométrica; la comunicación intersubjetiva verdadera se ha vuelto más difícil en un mundo gobernado por los medios de comunicación dirigidos al hombre «masa».<sup>11</sup>

Además, la posibilidad de una comunicación real entre los hombres se ha convertido en objeto de serias dudas. Al ya no creer en la idea de Kierkegaard de que debemos ser subjetivos hacia los demás y objetivos para con nosotros mismos, Heidegger muchas veces hace hincapié en la «distancia» entre los hombres. Sartre ha puesto especial énfasis en el hecho de que la comunicación no existe. El infierno bien puede ser el otro, como afirma uno de los personajes de Sartre, si realmente creemos que «el amor es el proyecto de ser amado».

El enfoque pesimista de Sartre, a pesar de sus frecuentes afirmaciones de ser optimista, implica un doble desafío. Por un lado, pone de manifiesto una vez más que sigue habiendo muchos obstáculos entre nuestro yo y el yo del otro; y por el otro, nos lleva a preguntarnos una vez más si la comunicación real es posible. ¿Las palabras *comuni6n* y *comunidad* aún tienen sentido?

El problema de la comunicaci6n no es sólo social o hist6rico; es, más profundamente, un problema existencial. Como es el caso de nuestras pasiones y nuestros sufrimientos, la alternativa al solipsismo puro, al «narcisismo» y, moralmente hablando, al egoísmo, radica en el hecho de que los hombres están en búsqueda del ser mismo de los demás.

Muchas son las razones que hacen difícil la comunicaci6n, o imposible en algunos casos extremos: el individualismo abstracto derivado de una actitud burguesa de nivelaci6n, probablemente nacida en el siglo XIX; la necesidad de propaganda y, en consecuencia, la necesidad de utilizar a otros para nuestro propio beneficio; la dependencia y, en algunos casos, la tiranía, tanto personal como social, así como el temor a una guerra que podría ser la última de la

humanidad. Los factores sociales, psicológicos y económicos muchas veces se han combinado para hacer de la comunicación a fondo una empresa imposible.

Además, lo más íntimo del ser del otro es comúnmente oscurecido por cierto misterio que tiene aspectos positivos y negativos: negativos en cuanto que es una forma de esconderse; y positivos ya que, a los ojos del otro, existe una intimidad que no debemos tratar de perturbar si el otro no ha de resultar un mero duplicado de nuestro propio ser, sino alguien a quien podamos conocer y respetar.

Sin embargo, y a pesar de lo que se ha llamado la «opacidad» de los demás, parece haber un verdadero conjunto de posibilidades, tanto para conocer su identidad como para la comprensión de su carácter. Sin duda el primer movimiento del niño, tan egoísta como pudiera ser, es un movimiento hacia el otro. Una comunidad similar ha sido establecida desde nuestros primeros días en este mundo. Esta comunidad *puede* ser desarrollada en la etapa superior de nuestra vida. Una verdadera comunión implicaría, entonces, más allá de obstáculos y opacidades, el ir más allá de uno mismo, y el entendimiento (comprensión) del ser del otro, así como un sentido de la responsabilidad y la fidelidad que implica el yo, el tú y el nosotros.

En resumen: sólo somos capaces de conocer, comprender y cuidar del otro si también somos capaces de entender, cuidar y conocernos a nosotros mismos. Pero la conciencia no significa renunciar a nuestra propia intimidad o la abolición de la privacidad de nuestros semejantes; el amor es conocimiento, y, precisamente porque es conocimiento, también es respeto. La opacidad del otro se tornará en claridad dentro de los límites de las posibilidades humanas si, y sólo si, llegamos a ser transparentes para con nosotros mismos.

¿Qué es la mente del hombre? ¿Es sólo su manera de pensar? ¿O son también sus sentimientos? ¿Y qué son los sentimientos? ¿Son lo que llamamos emociones, o son afectos? Si existe una diferencia entre los dos, ¿cuál es?

El término *mente* a menudo se ha utilizado en un sentido mucho más amplio que *pensamiento*. De hecho, desde la Antigüedad griega, el concepto de *mente* se ha referido siempre a toda la actividad psíquica. Por otra parte, los términos *pensar*, *sentir*, *percibir*, *afecto* y *emoción* de ninguna manera han sido utilizados siempre con el mismo significado. Incluso en la literatura psicológica de nuestros días los conceptos de *afecto* y *emoción* son usados en distintos sentidos por diferentes autores.

En este ensayo baste con señalar sólo dos de los problemas principales relacionados con la discusión sobre la mente. El primero es el problema de la relación entre la mente y el cuerpo. Las literaturas filosófica y psicológica, desde la época de la filosofía griega hasta nuestros días, han producido miles de volúmenes llenos de discusiones sobre el problema mente-cuerpo. ¿Pueden el cuerpo y la mente ser considerados entidades distintas aunque relacionadas, o deberían ser vistos como dos aspectos de una misma realidad subyacente? ¿Hay interacción informal entre el cuerpo y la mente o son dos «corrientes» causalmente independientes? ¿Son los procesos mentales algo más que «reflexiones» o epifenómenos de procesos corporales? Éstas son sólo algunas de las cuestiones discutidas por los filósofos bajo los encabezados del problema cuerpo-mente.

Los filósofos y los psicólogos han desarrollado numerosas hipótesis diferentes sobre estas cuestiones. En la última década, el debate ha encontrado nuevos bríos a través de los resultados de la hipnosis, el psicoanálisis y la psicología experimental. La hipnosis fue capaz de demostrar que se pueden producir cambios corporales mediante pensamientos sugeridos a una persona en estado de trance hipnótico; el psicoanálisis ha demostrado que los fenómenos de la mente pueden acarrear cambios corporales graves o crónicos; además, fue posible demostrar estas conexiones

en los casos de histeria y en el amplio campo de la medicina psicosomática. Por otra parte, la experiencia reciente con el tratamiento farmacológico de estados psicóticos (especialmente la depresión y la esquizofrenia) y de ansiedad, ha dado un nuevo impulso al estudio de procesos fisiológicos como causas o condiciones de procesos mentales.

La psicología experimental se ha preocupado por la conexión entre las emociones y los procesos fisiológicos. Algunos investigadores son propensos a asumir que cada fenómeno emocional se acompaña o (según algunos) es causado por procesos fisiológicos, mientras que otros dudan que tal generalización tenga sentido. El trabajo experimental en este campo continúa en marcha, y podemos esperar que los nuevos hallazgos neurofisiológicos y farmacológicos ayudarán a aclarar estos problemas de manera considerable.

El segundo desarrollo teórico en relación con el problema de la mente es de una naturaleza mucho más reciente. Hasta el siglo XVII, todo fenómeno psíquico debía ser necesariamente consciente; la mente se identifica con la conciencia. Spinoza fue uno de los primeros en asumir explícitamente que hay fenómenos de la mente que no son conscientes. La razón de nuestra creencia en la libertad de la voluntad, según él, era precisamente que no somos conscientes de nuestras motivaciones, mientras que sí somos conscientes de nuestros deseos producidos por motivaciones inconscientes. Después de él, muchos otros filósofos ampliaron el concepto de mente para incluir los procesos psíquicos inconscientes. Sobre todo en el siglo XIX aumentó el número de voces que postulaban la existencia de procesos, pensamientos y afectos inconscientes; entre tales voces se contaban las de Schopenhauer, Nietzsche, Carus, Von Hartmann, grupo que culminó con Freud, quien hizo del inconsciente la parte más importante de la mente. Freud supuso que detrás de la conciencia de una persona había una trama secreta, cual si fuera una tragedia griega; una trama que determina sus actos, sentimientos y pensamientos y que domina su vida, a menos que el individuo pueda llegar a ser consciente de ella, y así liberarse y dirigir su vida de forma consciente y racional. Alentado por su suposición de que el impulso sexual, en un sentido amplio que comprende todas las motivaciones instintivas importantes, era la fuerza motivadora principal, Freud vio el complejo de Edipo como la trama central. Ésta es la atracción sexual del niño pequeño hacia su madre, sus celos y hostilidad en contra de su padre, los cuales son vencidos por el miedo a la castración y por su amor a él. Finalmente, el niño se identifica con el padre e incorpora sus preceptos y prohibiciones en una nueva parte de su psique, el «superyó».

Otros analistas pusieron en tela de juicio la validez del énfasis freudiano en el sexo, y aún otros pensaban que la trama de Edipo era sólo una de las muchas que determinan la vida del hombre a sus espaldas. El psicoanálisis se dividió en varias escuelas, las cuales difieren entre sí en esta cuestión del papel de la sexualidad, aunque también difieren en otras áreas, tales como la influencia de los factores culturales y sociales y la relevancia de los problemas morales, además de la importancia de los impulsos sádicos y destructivos (de poder y agresión). El propio Freud modificó su teoría en forma considerable cuando reemplazó la dicotomía fundamental de su trabajo previo —aquella entre los impulsos sexuales y los del yo— por la polaridad entre el instinto de vida y el instinto de muerte. No obstante, cualesquiera que hayan sido las diferencias dentro del campo psicoanalítico, y los cambios dentro de la propia teoría de Freud, un principio permaneció constante: el conocimiento del inconsciente es la clave para la comprensión de la conducta humana, y en muchos casos de trastorno mental (aunque no necesariamente en todos), tomar conciencia de lo inconsciente puede llevar a la cura de la alteración, sea un síntoma (como una fobia) o un «carácter neurótico» que hace que una persona no pueda utilizar de forma adecuada sus potencialidades dadas.

Para concluir este ensayo queremos hacer hincapié en un punto. Hemos presentado al lector las opiniones de algunos pensadores relacionadas con la naturaleza del hombre. Bien puede leer estos diferentes puntos de vista y quedar satisfecho con saber quién ha dicho qué; sin embargo, esto sería un resultado desafortunado. Todos los textos aquí incluidos deben tener una sola función: la de estimular al lector a sensibilizarse sobre el problema de la naturaleza humana, proveerle con alimento para su propia consideración. El objetivo del lector debe ser saber: ¿qué pienso *yo*?

---

\* Publicado originalmente como estudio introductorio a Erich Fromm y Ramón Xirau (eds.), *The Nature of Man*, Macmillan, Nueva York, 1968, pp. 3-24. [E.]

<sup>1</sup> La excepción entre los griegos serían los estoicos, defensores de la igualdad de todos los hombres, y, en el Renacimiento, humanistas tales como Erasmo, Tomás Moro o Juan Luis Vives.

<sup>2</sup> La palabra *progreso* no significa aquí una forma de tener más, sino un crecimiento constante de nuestra conciencia.

<sup>3</sup> Karl Marx, *El capital*, t. I, 3ª ed., trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1999, p. 514.

<sup>4</sup> *Marx-Engels Gesamtausgabe*, vol. V, Dietz, Berlín, 1987, p. 359.

<sup>5</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, preposición 3.

<sup>6</sup> Jean Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, París, 1940, p. 99.

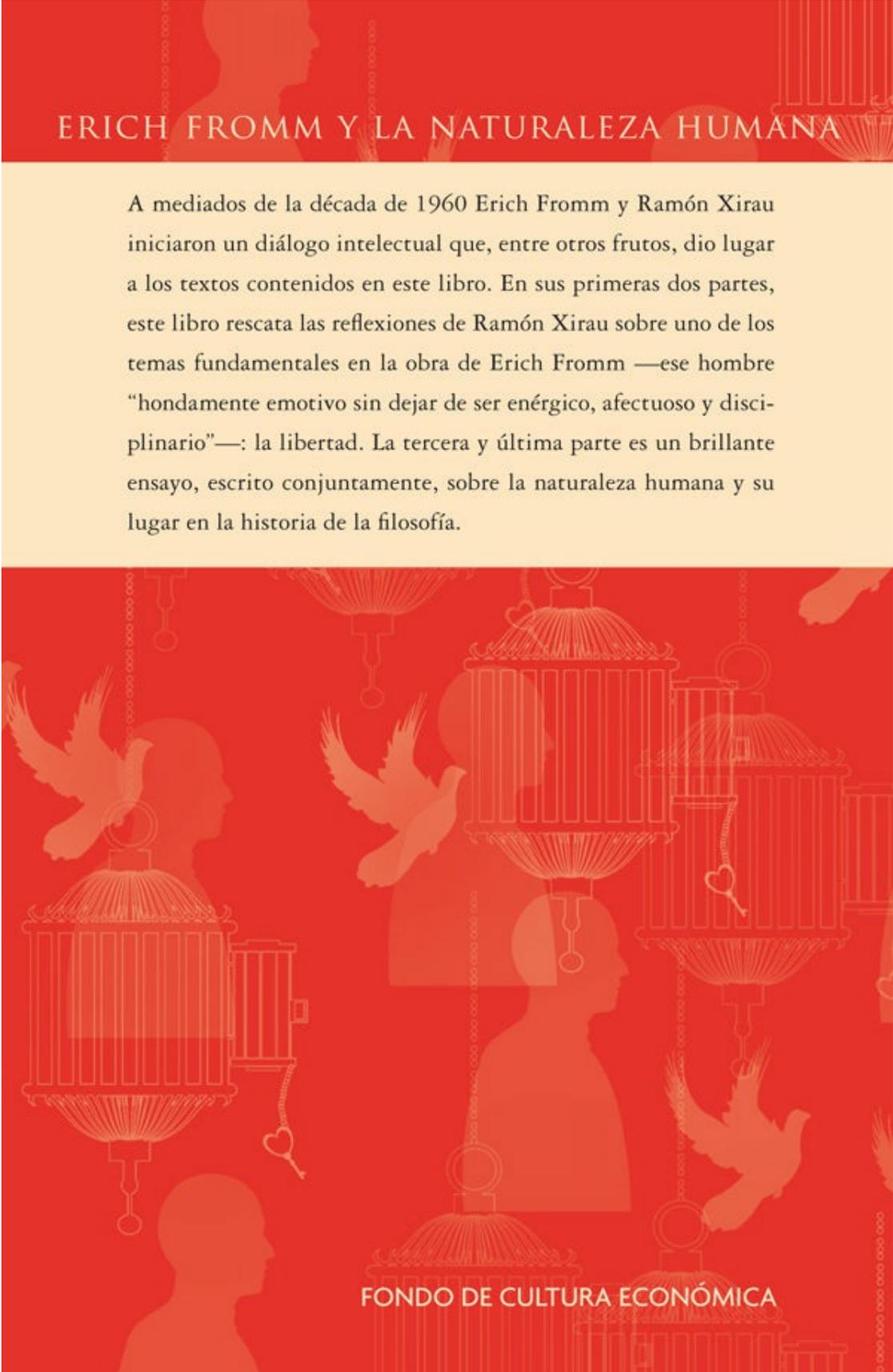
<sup>7</sup> Para Spinoza, los dos afectos más claramente positivos y activos son la fortaleza y la generosidad.

<sup>8</sup> José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote. Obras completas*, vol. I, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 322. La idea expresada por Ortega y Gasset es especialmente importante, ya que tiende a unificar la responsabilidad individual y social. «Circunstancia» debe entenderse en dos sentidos: en el sentido del mundo que nos rodea y en el sentido del mundo de los hombres.

<sup>9</sup> Cf. Erich Fromm, *The Art of Loving*, Harper & Brothers, Nueva York, 1956. [Hay ed. en español: *El arte de amar*, trad. de Noemí Rosenblatt, Paidós, Barcelona, 2007.]

<sup>10</sup> Para un excelente análisis del problema véase Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 4ª ed., pról. de Alejandro Rossi, FCE, México, 2009.

<sup>11</sup> La palabra *masa* no se utiliza aquí en el sentido de «la mayoría de la gente». El hombre «masa», como Ortega ya había visto, es el hombre cosificado, el hombre objeto, el hombre herramienta e instrumento.

The background of the entire page is a solid red color. It features a repeating pattern of white line art. The pattern includes the silhouettes of human heads in profile, some facing left and some facing right. Interspersed among these are various styles of birdcages, some with keys hanging from them. The overall aesthetic is minimalist and symbolic, likely representing the themes of human nature and freedom discussed in the text.

## ERICH FROMM Y LA NATURALEZA HUMANA

A mediados de la década de 1960 Erich Fromm y Ramón Xirau iniciaron un diálogo intelectual que, entre otros frutos, dio lugar a los textos contenidos en este libro. En sus primeras dos partes, este libro rescata las reflexiones de Ramón Xirau sobre uno de los temas fundamentales en la obra de Erich Fromm —ese hombre “hondamente emotivo sin dejar de ser enérgico, afectuoso y disciplinario”—: la libertad. La tercera y última parte es un brillante ensayo, escrito conjuntamente, sobre la naturaleza humana y su lugar en la historia de la filosofía.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA