



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

palabra podría habernos inmovilizado en cualquier paso de nuestra jornada. Podría habernos mantenido colgados de la rama de la que concretamente bajamos; podría habernos conservado agachados, con un cerebro pequeño y desamparados, mientras los grandes gatos salían de entre las cañas. Podríamos habernos sobrecogido de terror ante el fuego que después sería nuestra fuente de calor y nuestra arma ante el frío de la Edad de Hielo. En cualquier paso del camino, la palabra *hombre*, podemos decir ahora retrospectivamente, nos hubiera encerrado dentro de esos límites definitivos.

### Sin influencias estelares

En cada caso, la barrera fue superada. El hombre no es el hombre. Dentro de nosotros sólo hay ese animal oscuro y divino realizando un extraño viaje, esa criatura que, a medianoche, conoce su propio carácter fantasmal y siente su lejano camino. “La infelicidad del hombre”, admitió Carlyle, “proviene de su grandeza; porque hay un infinito en él, a pesar de todas sus astucias no puede colocarse por completo debajo de lo finito”. Por esa razón, el hidrógeno, que se ha convertido en el elemento demoníaco de nuestro tiempo, debería verse como la daga intangible que pende ante la visión de Macbeth, la que empero, no tenía otro poder que aquel que le prestaba la propia mente de Macbeth.

El terror que enfrenta nuestra época es la concepción que tenemos de nosotros mismos. Por sobre toda otra cosa, ésa es la poción que los modernos doctores Jekyll han fraguado. Como previó Shakespeare: “Se nos ha enseñado desde el estado primigenio, que aquel que es fue deseado hasta serlo”. Esta no es la voz de las brujas. Es la clara voz de un poeta desaparecido hace casi cuatro siglos, que vio en el alba de la edad científica cuál sería el problema más oscuro del hombre: su concepción de sí mismo. Las palabras son quietas, casi crípticas; no predicen. Implican un problema para la libre voluntad. Shakespeare, en este pasaje, nada dice de influencias estelares, copas, maquinarias o pociones. En esencia, sólo dice una cosa: en aquello que deseemos, en eso nos convertiremos.

Afirmo ante ustedes que éste es el mensaje más mortal que el hombre podrá encontrar en toda la literatura. Carga sobre sus hombros elecciones ineludibles. La de Shakespeare es la voz eterna, verdadera, del animal divino, atravesando, como siempre lo hizo, la complacencia de pocos siglos en los cuales los hombres, acampados como si estuvieran en ocultas malezas, trataron de evadir el conocimiento de sí mismos describiéndose como hombres.

## CAPÍTULO XI

### ERICH FROMM: ¿CUAL ES LA LUCHA DEL HOMBRE?

Ramón Xirau

En el presente ensayo me limitaré a considerar tres aspectos de la teoría de la libertad que se encuentra en la obra de Erich Fromm: 1) la libertad vista dentro de la perspectiva de la historia de la liberación humana, a partir de los textos bíblicos y la tradición oral del judaísmo, considerados como manifestaciones del “humanismo radical”; 2) la libertad según fue buscada y evitada por el hombre moderno, desde el Renacimiento hasta nuestro tiempo, y 3) la libertad como conquista de la conciencia y la experiencia de elegir entre alternativas concretas (alternativismo). Estas dos secuencias históricas y esta experiencia vital, existencial, están ligadas por la concepción del hombre como ser conflictivo y contradictorio que, no obstante, es capaz de progresar hacia la trascendencia, la libertad y una mayor racionalidad<sup>1</sup>.

No creo deformar las ideas de Fromm si digo que su pensamiento —en la medida en que se relaciona con la evolución de la libertad— está claramente arraigado en la concepción del progreso humano surgida en el Renacimiento y formulada por Feuerbach y varios socialistas del siglo XIX, anteriores a Marx, y también por Spinoza, Marx, Freud y, hasta cierto punto, Nietzsche.

Al igual que Feuerbach, Fromm cree que la historia de la religión humana —es decir, la historia del espíritu religioso— es la historia de una desalienación progresiva, y de una gradual afirmación del libre albedrío, la razón y el amor entre los hombres. Como algunos de los socialistas a los que Marx injustamente calificó de utópicos (Fourier, Proudhon), Fromm cree que, para la mayoría de las personas, la completa libertad humana se encuentra en el futuro del hombre, no en su presente. Como los humanistas del siglo XIX, Fromm afirma que la historia del hombre es un proceso creador. A diferencia de ellos, manifiesta un respeto más objetivo por las diversas creencias religiosas, aun cuando su pensamiento es no-teísta. Fromm considera el concepto de Dios como una expresión poética de sumo valor para el humanismo.

<sup>1</sup> Estas páginas no deben considerarse como una tentativa de tratar exhaustivamente el tema de la libertad en la obra de Fromm. Doy por supuestos los precisos y cabales análisis que Fromm consagra al doble tema de la liberación y la regresión a lo largo de la mayor parte de sus libros. Pienso especialmente en *El miedo a la libertad*, *Man for Himself*, *Y seréis como dioses* y *El corazón del hombre*, que en mi opinión formulan con suma claridad el tema aquí tratado. Este es un tema que considero fundamental y, al mismo tiempo, escasamente analizado en otras partes.



A primera vista, la concepción de la historia explicada y analizada por Fromm en *Y seréis como dioses* pareciera limitarse específicamente a la evolución del pueblo judío; las referencias usadas por Fromm son la Biblia y la tradición oral de los judíos. También es verdad —y éste es un punto de fundamental importancia— que, al estudiar los textos y las tradiciones judías como una unidad, Fromm no se limita a relatar sólo la historia de un pueblo. Lo que hace es interpretar la Biblia y la tradición oral como expresiones del “humanismo radical”<sup>2</sup>.

¿Qué debe entenderse por esta expresión? Fromm la define con claridad:

Por humanismo radical entiendo una filosofía global que subraya la unicidad de la especie humana, la capacidad del hombre para desarrollar sus propios poderes y arribar a la armonía interior y el establecimiento de un mundo pacífico. El humanismo radical considera que la meta del hombre es conquistar una independencia completa, y eso implica pasar a través de las ficciones e ilusiones para alcanzar una plena conciencia de la realidad. Implica, además, una actitud escéptica hacia el uso de la fuerza, precisamente porque durante la historia del hombre la fuerza —al crear el temor— ha sido, y aún es, la que ha hecho que el hombre tomase la ficción por realidad, la ilusión por verdad.<sup>3</sup>

Deben subrayarse varias ideas contenidas en esta cita. La primera es la de una “filosofía global”. En realidad, en el análisis bíblico de Fromm se encuentra un especial amor por los textos sagrados del pueblo judío. Al mismo tiempo —y quizá de modo preponderante— la Biblia (y las tradiciones judías) le interesan como expresión universal de la lucha por la libertad de la especie humana.

Fromm parte de una cantidad de análisis específicos y arriba a principios aplicables a toda la historia humana. En este sentido, *Y seréis como dioses* es una historia de la filosofía, que tiene estrechas conexiones con las desarrolladas por Herder, Goethe, Marx y ese filósofo del “arte de amar” que es Schweitzer. Y la historia que Fromm analiza es también la del pensamiento religioso. Aunque define su propia actitud como un “misticismo no-teísta”<sup>4</sup>, ello no le impide reconocer que esa experiencia mística puede ser igualmente válida para el judaísmo, el cristianismo, el brahmanismo o el taoísmo, para cualquier religión o sistema filosófico, incluya o no el concepto de Dios. Fromm cree que la experiencia mística tiene la misma validez para todos los hombres verdaderamente religiosos, por más diferentes que sean sus experiencias y conceptualizaciones de

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

<sup>3</sup> Erich Fromm, *You Shall Be as Gods* (Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1966), págs. 13-14.

<sup>4</sup> Esta definición aproxima a Fromm a otra tradición que ha estudiado de modo muy completo: el budismo zen. La experiencia mística zen quizá sea la más clara expresión de misticismo no teísta.

esos fenómenos. Puesto que las palabras “religioso” y “espiritual” pueden llevar a equívocos, y puesto que no hay dos experiencias personales que sean idénticas, Fromm llama “experiencia x” a la experiencia mística. De hecho, nos estamos refiriendo a una experiencia y visión del amor y la razón que se halla al alcance de todos los hombres, siempre que se hayan liberado de la *idolatría*, palabra que Fromm usa como sinónimo de sometimiento, alienación y reificación.

*Y seréis como dioses* analiza la historia de la unicidad de la especie humana desde tres puntos de vista bíblicos: el del concepto de Dios, el del concepto de hombre, y el del concepto de la historia misma. Quisiera analizar estos tres puntos de vista en tanto corresponden a la conquista progresiva de la libertad.

En primer lugar, Fromm niega la existencia del pecado original. Contrariamente a la idea cristiana de la caída de Adán como símbolo del pecado original, Fromm observa 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, puesto que es el comienzo de la libertad humana”<sup>5</sup>. Cuanto más despliega el hombre lo divino que hay en su seno, más se libera de la supremacía de un Dios meramente autoritario. De hecho, al llegar al concepto de un contrato —que Dios hizo con Noé y sus descendientes— 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 ya no puede ser modificado, ni siquiera por Dios. Puesto que Dios está limitado por las reglas de la ley y el amor, el hombre ya no es su esclavo.

Subsecuentemente, mediante la revelación de Moisés, la concepción de Dios como Dios de la naturaleza —es decir, el gobernante que hizo a la naturaleza y al hombre y que podría destruir todas sus creaciones si se sintiera disgustado— ya no resulta aplicable. En cambio, Dios es revelado sólo como el Dios de la historia; por ejemplo, cuando afirma: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (Exod. 3:6).

No obstante, Dios no menciona un nombre. ¿Cómo podría ser nombrado este Dios que está a la vez soberanamente presente y soberanamente distante? Moisés pidió a Dios un nombre puesto que sentía que su pueblo no podía aprehender la idea de un Dios que se revelaba a sí mismo sólo como el Dios de la historia. Y para aquellos hebreos, habituados a los ídolos, un Dios sin nombre sería por cierto algo carente de significación. En consecuencia, Dios concedió y dijo de sí mismo: “YO SOY QUIEN SOY”, con la palabra hebrea *Eheveh*, derivada del verbo “ser”. La significación de esta expresión —que libremente traducida significaría: Mi nombre es *Sinnombre*— es que un Dios viviente, a diferencia de un ídolo, no puede tener nombre. Sólo las cosas tienen nombre. De este modo, Dios no puede representarse mediante el nombre o la imagen, y así no puede ser traducido a la forma de un ídolo.

Este concepto de un Dios sin nombre dio forma, en el siglo XII, al pensamiento de Maimónides, cuya *Guía para los perplejos* constituyó

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pág. 23.



una “teología negativa” en la cual no podía describirse la esencia de Dios enumerando (y así limitando) los atributos positivos de Dios, pero que autorizaba a describir a Dios en términos de sus acciones. Vemos entonces que el concepto judío de Dios cambió de un Dios autoritario de la creación al Dios sin nombre de Moisés y al Dios de Maimónides, al cual el hombre sólo puede conocer por sus acciones y no por una lista de sus atributos positivos. El judaísmo, pues, a diferencia del cristianismo tiene escasa significación en relación con la especulación sobre la esencia de Dios. La “teología” judía es negativa no sólo en la obra de Maimónides, sino también en otro sentido; vale decir, niega la idolatría, como, desde luego, lo hizo el mismo Maimónides.

Sea o no esta interpretación del desarrollo de la libertad espiritual aceptable para las grandes religiones —dificilmente lo será para el cristianismo o el islamismo— la conclusión a la que conduce (y que se asemeja a las alcanzadas por el 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? ¿Por qué se opone tanto la Biblia a la idolatría? En primer lugar, un ídolo es un objeto falso de adoración, un falso dios con el cual nos identificamos para perder nuestros temores al tiempo que dependemos de un objeto inerte al que dotamos de poderes mágicos. En segundo lugar, en un nivel más profundo, como tan bien lo describe Fromm: “Un ídolo representa el deseo (regresivo) de volver a la Madre Tierra, el ansia de posesión, poder, fama y cosas semejantes”<sup>7</sup>. Por su mismo carácter, la idolatría —ya sea de animales, estatuas, banderas o dinero— demanda sometimiento y requiere del hombre una actitud de alienación de sí mismo y de sus propios poderes. La importancia de los ídolos en las religiones —y los estados— puramente autoritarios lleva a Fromm a imaginar una nueva ciencia de la “idología”; adoptando un punto de vista semejante al de Simone Weil, Fromm escribe: “La ‘idología’ puede mostrar que un hombre alienado es por fuerza un cultor de ídolos, puesto que se ha empobrecido transfiriendo sus poderes vivientes a cosas que se hallan fuera de él, a las que está obligado a rendir culto para conservar un poco de su yo y, en último análisis, su sentido de la identidad”<sup>8</sup>.

Sea aceptada o no la interpretación que presenta Fromm de la tradición bíblica como dotada del espíritu revolucionario de la libertad, es evidente que sus conclusiones pueden ser aceptadas por todos. Y creo

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 42.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 43.

<sup>8</sup> *Ibid.*, págs. 48-49. Podríamos agregar 1) que la idea de religión que Fromm presenta aquí está de acuerdo con toda la tendencia a la desmistificación que hoy ocupa un lugar destacado entre los teólogos tanto protestantes como católicos, una tendencia que hunde sus raíces en el humanismo renacentista, y sobre todo en Erasmo y Juan Luis Vives; y 2) que nuestro período es propenso a idolatrías que son más peligrosas que las religiosas de épocas anteriores. Me refiero a la tendencia a hacer dioses de la violencia, el progreso, la ciencia y de personas a las que el hombre contemporáneo le gustaría convertir en dioses ante su sentimiento de desamparo y falta de fe en un auténtico Dios. Simone Weil dijo que es mucho más fácil creer en ídolos que en el verdadero Dios. Nada puede ser más verdadero.

que Fromm trata precisamente de que sean aceptables para todos: 1) cuando sostiene que la “experiencia x” —la experiencia religiosa y, en especial, la mística— implica experimentar la vida como un problema existencial enfrentado por todos los hombres en sus esfuerzos por superar la separación y hallar una relación armoniosa; 2) cuando dice, también, que la “experiencia x” supone una jerarquía de valores que deben guiar nuestras aspiraciones individuales, siendo el valor supremo —el más alto desarrollo de las propias capacidades para el amor, la razón y el valor— esencialmente espiritual; 3) cuando observa, por último, que la experiencia religiosa es la experiencia de la trascendencia, en el sentido humano de trascender el propio yo e ir más allá del propio egoísmo y separación en el espíritu de amor.

Paralelamente a la evolución del cambiante concepto de Dios y de la experiencia religiosa, que aquí sólo hemos esbozado en sus grandes líneas, se desarrolla la lenta pero progresiva evolución del hombre. Según describe la Biblia, el hombre fue creado a imagen de Dios, y aunque el hombre no es el Dios del cual es imagen, su evolución no tiene límites fijados y, mediante su crecimiento interior, puede volverse aun más semejante a Dios, por medio de acciones que estén al servicio del amor y la justicia. Actuar de esta manera es conocer a Dios en profundidad y autenticidad.

Fromm concibe la evolución humana y el crecimiento del hombre como el paso de los vínculos primarios con la naturaleza y de la emancipación de los lazos incestuosos (no en el estricto sentido sexual que les da Freud) a la conquista de su independencia. Esta es difícil de alcanzar, pues requiere la experiencia de la ansiedad y la separación que supone cortar esos vínculos primarios con los padres y la sociedad que obstruyen el crecimiento del hombre. Los obstáculos que limitan y a veces impiden el progreso del hombre hacia la individuación son formidables: la autoabsorción narcisista, las parejas simbióticas, la adhesión a una estructura autoritaria; en síntesis, los anhelos regresivos de modos anteriores de obtener seguridad.

Fromm sintetizó en los siguientes términos la idea de cómo la creación del hombre a semejanza de Dios conduce a la libertad: “La idea de que el hombre ha sido creado a semejanza de Dios no sólo conduce a la concepción de la igualdad del hombre con Dios, o incluso a su libertad respecto de Dios; también conduce a la concepción humanista central de que el hombre lleva dentro de sí a toda la humanidad”<sup>9</sup>. Sobre esta base, la lectura y la interpretación de la Biblia y la tradición oral judía, concebida como un todo, conduce a una concepción universal de lo que Fromm, con Pascal, llamaría “condición humana”<sup>10</sup>.

Hemos revisado los dos conceptos de Dios y hombre desde el punto de vista de Fromm. El tercer concepto central para su pensamiento es el de *historia*. La historia comienza con el primer acto de liberación hu-

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 81.

<sup>10</sup> Esta expresión es más acorde con las ideas de Fromm que la de “naturaleza humana”, donde “naturaleza” puede llevar a pensar en una esencia fija o sustancia.



mana, la Caída de Adán, que Fromm entiende no sólo como una expresión de libertad, sino también como un símbolo de la separación entre el hombre y la naturaleza. Con esta primera ruptura de los vínculos entre el hombre y su matriz, el primero toma conciencia de sí mismo y comienza la historia. El hombre, dependiendo ya de sus propias posibilidades, crea ahora su propia historia y *es también creado* por esta historia: un proceso de soledad así como también de búsqueda de la libertad<sup>11</sup>. Desde el punto de vista histórico, los profetas, según Fromm, describen al hombre como un ser natural que trasciende la naturaleza<sup>12</sup>, pero que es también un ser histórico que hace sus propias elecciones y crea su propia historia, con independencia de Dios. Y en una línea de pensamiento que una vez más recuerda la de Feuerbach, Fromm afirma que el Paraíso es la edad dorada del pasado que se halla en una relación dialéctica con el tiempo mesiánico, la etapa siguiente en la historia, la edad dorada del futuro<sup>13</sup>. Estas dos etapas son estados de armonía, pero la unidad del Paraíso existía antes de la emergencia del hombre, mientras la unidad del tiempo mesiánico existirá cuando el hombre esté plenamente desarrollado.

De este modo, la historia es básicamente esperanza, pero por nacer de la misma naturaleza del hombre, esta esperanza es paradójica; lo es porque el hombre *puede* elegir el camino de la libertad, pero también puede —en el conflicto, el sufrimiento o el ansia por retornar a la armonía anterior al nacimiento— elegir el camino regresivo en el cual abandona la razón, la responsabilidad y la conciencia de sí mismo y cede a la necesidad, la espera pasiva y la “muerte en vida”.

Spinoza creía que todo ser hace un esfuerzo (*conatus*) por actuar de acuerdo con su ser. Todo afecto que contribuya a este esfuerzo, es decir, todo afecto basado en el amor y la alegría, es positivo, mientras todo afecto que anula o restringe el “conatus”, es decir, todo afecto arraigado en el odio y en la tristeza, es negativo. Fromm no tiene una idea diferente cuando insiste: “La elección fundamental para el hombre es aquella que hace entre el crecimiento y la decadencia”<sup>14</sup>.

Este es entonces, el marco de referencia de la condición humana, desde los puntos de vista de Dios, el hombre y la historia. Para Fromm, el primer acto de libertad, del individuo tanto como de la especie, es la ruptura de lo que llama los “vínculos primarios” o “lazos primarios”. El hombre, una vez separado, debe luchar por alcanzar su propia libertad, una libertad que desea porque está vivo y a la que rehúye porque está atemorizado. Esta condición ambivalente está ejemplificada en los cambios sufridos por el hombre desde la época medieval hasta el presente, pasando por el Renacimiento.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pág. 88.

<sup>12</sup> Esta idea se asemeja a la expresada por Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*: “El hombre es un ser natural, pero un ser humano natural”.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pág. 123.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 181.

### *La libertad en la historia moderna*

El camino hacia la libertad y contra los obstáculos que interpone el hombre mismo entre su capacidad para ser activamente libre y su capacidad para ser pasivamente determinado es la lucha dinámica que Fromm describe en *El miedo a la libertad* y *Man for Himself*.

“La existencia, y la libertad humanas son desde un principio inseparables”<sup>15</sup>. Pero es necesario distinguir entre dos significados de la palabra “libertad”: “libertad de”, es decir, libertad de la determinación y las constricciones internas y externas, y “libertad para”, la capacidad para aspirar a la libertad positiva, para lograr la realización plena de las propias potencialidades. Aunque el hombre aspira a la libertad, no es menos verdad que también se somete a una cantidad de mecanismos de escape que obstruyen su camino.

Durante la Edad Media, el hombre carecía de libertad, pero tenía la seguridad que le daba su fe religiosa. El mundo feudal junto con la Iglesia constituían un doble sistema de coordenadas que proporcionaban una vida estable, en el sentido de que el hombre no estaba aislado y tenía un papel fijado en la sociedad. Pero, junto con el espíritu del Renacimiento, nació el individualismo, y el hombre comenzó a considerar la libertad como su bien más preciado. No obstante, la naturaleza compleja y contradictoria del hombre hace ambigua esta ansia de libertad; la búsqueda de la libertad aleja al hombre de los lazos que le daban seguridad y da lugar a las dudas y a la amenaza de soledad implícita en la libertad. Cuanto mayor es el alcance de su libertad, más pierde el hombre su lugar fijo y más experimenta el aislamiento; el mayor aislamiento da lugar a una mayor ansiedad, y al aumentar la ansiedad se ponen en juego los procesos más defensivos. En síntesis, la ruptura de los vínculos primarios que es propia de la libertad lleva al hombre a desarrollar una cantidad de operaciones de huida o búsqueda de seguridad. De este modo, las fuerzas irracionales que conducen al sometimiento se injertan a la tendencia positiva hacia 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 y el deseo de volver a la incorporación a una unidad, la autonomía y la aquiescencia, el crecimiento ante la soledad y el sometimiento a autoridades irracionales, tanto externas como internalizadas. Las tendencias al sometimiento se ponen de manifiesto en unos pocos aspectos de las reformas luterana y calvinista, así como en las estructuras del capitalismo y, por sobre todo, en el sometimiento exigido por el nazismo y el stalinismo.

Fromm no duda que el hombre moderno ha progresado en su camino hacia la libertad. Pero subraya, sobre todo en *El miedo a la libertad*, que si el hombre no es capaz de trabajar para lograr una mayor conciencia de sí, tiende a sucumbir ante los procesos irracionales que impiden alcanzar la liberación. Estos procesos a menudo suponen el sometimiento a un sistema autoritario, que está ejemplificado en las solucio-

<sup>15</sup> Erich Fromm, *Escape from Freedom* (Nueva York, Rinehart and Co., 1941), pág. 32.



nes de carácter sádico y masoquista al temor generado por la separación, las que llevan hacia la destructividad o una conformidad automática<sup>16</sup>. ¿Cómo ha de comprenderse y alcanzarse entonces la libertad?

### Alternativismo y conciencia

Por su misma naturaleza, el hombre es un ser contradictorio, a la vez débil y fuerte, potencialmente libre y potencialmente esclavo. Al formular los problemas de la condición humana, Fromm rechaza tanto la concepción tradicional de una naturaleza fija, que fue la base de tantas formas de autoritarismo, como la idea más reciente de que el hombre no posee forma alguna de naturaleza innata. Antes bien, ve la naturaleza humana como paradójica y dialéctica; consideremos en este contexto los principales términos que emplea Fromm para definir la libertad como una forma de vida y de amor a la vida, y no como una teoría acerca de la vida.

En *The Sane Society*<sup>17</sup> la libertad es descrita de modo que supone la capacidad para unirse a los demás y relacionarse con ellos; la capacidad de trascender el estado de persona pasiva mediante la creación, que requiere actividad y cuidado; el logro de un sentido coherente de la identidad personal y el deseo de volverse cada vez más consciente y racional. En síntesis, la libertad no puede ser privada y asocial; debe alcanzársela en un mundo social, aunque limitado en el espacio y por la duración de la vida individual.

En *El miedo a la libertad* Fromm equipara un aspecto de la libertad con la espontaneidad, una libertad creadora que recuerda la descrita por Bergson en *Time and Free Will*<sup>18</sup>. Empero, la espontaneidad no es una condición suficiente para la existencia de la verdadera libertad, aun cuando puede ser una condición necesaria. El concepto de libertad que surge de la obra de Fromm requiere tanto la conciencia necesaria para experimentar alternativas dadas como la capacidad de elegir entre ellas.

Fromm ha llamado “alternativismo” a esta idea de la libertad. Para desarrollar este punto de vista, Fromm parte una vez más de su concepción de la naturaleza humana. Así escribe:

[...] en cuanto a la cuestión de la naturaleza del hombre, llegamos a la conclusión de que la naturaleza o esencia humana no es una *sustancia* específica, como el bien o el mal, sino una *contradicción* arraigada en las mismas condiciones de la existencia humana.

<sup>16</sup> Es interesante relacionar este análisis de la libertad humana con el desarrollado por Teilhard de Chardin, para el cual los hombres libres no son los tímidos, ni los pesimistas que renuncian a la vida, sino los entusiastas que aman la vida, y que al amarla aman al Dios que le da sentido. (Véase especialmente *El futuro del hombre*).

<sup>17</sup> Erich Fromm, *The Sane Society* (Nueva York, Rinehart and Co., 1955).

<sup>18</sup> Como Fromm, Bergson creía que la libertad no puede definirse en abstracto, y concebía el acto libre como la relación entre el yo y el acto realizado por él.

Este conflicto requiere en sí mismo una solución, y básicamente sólo existen las soluciones regresivas o las progresivas<sup>19</sup>.

En otras palabras, elegir la libertad es elegir amar la vida; escapar de la libertad es elegir las diversas formas de negar la vida. Al igual que Spinoza, Fromm cree que el desarrollo de la vida humana hacia una mayor racionalidad y una mayor capacidad para amar constituye un acto libre; por otra parte, todo aquello que lleve a la irracionalidad, los lazos primarios, un sistema cerrado y un modo narcisista de vida no es un acto libre.

Por supuesto, Fromm comprende que no basta hablar acerca de la libertad, ni construir sistemas abstractos alejados de los hechos. Cuidadosamente trata de evitar lo que Whitehead ha llamado “la falacia de la concreción fuera de lugar (*misplaced concreteness*)”, una falacia que nos lleva insensiblemente a pensar lo abstracto como realidad. Nada puede ser más concreto que el concepto de libertad presentado por Fromm. Para él, ser libre consiste en ser capaz de comprometerse y amar; consiste también en la capacidad de elegir entre alternativas reales. Por consiguiente, es una libertad verdadera que toma en cuenta las condiciones concretas en que vivimos, una libertad que debe ganarse a cada momento, y mediante cada acto. Lo que nos permite ganar nuestra libertad es nuestra capacidad de conciencia. Para ser libres debemos tener conciencia de las ramificaciones de nuestras acciones, y de cómo la acción que realizamos es adecuada para alcanzar el fin que nos proponemos. Debemos tener conciencia de las consecuencias del acto que elegimos hacer y de la responsabilidad implícita en él.

Ser libre no consiste tanto en *definir* una libertad en términos generales, como en ser capaz de vivirla. Estando en gran medida determinados por los mundos físicos y sociales de los que somos parte, sólo podemos liberarnos si logramos una clara conciencia de las alternativas que se nos presentan, y si somos capaces de elegir activamente entre ellas. Aunque nunca puede existir un indeterminismo puro, hay posibilidades definidas entre las que podemos elegir. Y elegir *bien* significa para Fromm, con las palabras de Schweitzer, elegir con una actitud de reverencia hacia la vida.

No es forzoso considerar la libertad como una meta que sólo puede alcanzarse en un futuro distante. Fromm cree, y lo ha expresado sobre todo en sus trabajos más recientes, que unos pocos hombres en ciertos momentos de sus vidas alcanzaron la clara armonía con el universo que constituye la verdadera libertad. En este contexto, Fromm coincide con Meister Eckhart, y traduce algunas frases de este místico alemán que expresan este espíritu de libertad, autonomía e independencia.

El ser un hombre  
lo comparto con todos los hombres.  
El ver y oír  
y comer y beber

<sup>19</sup> Erich Fromm, *The Heart of Man* (Nueva York, Harper and Row, 1964), pág. 120.



lo comparto con todos los animales.  
Pero el ser yo es exclusivamente mío,  
y me pertenece a mí  
y a nadie más,  
a ningún otro hombre  
ni ángel, ni Dios,  
salvo en la medida en que yo soy uno con él.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> *You Shall Be as Gods*, op. cit., pág. 62.

## CAPÍTULO XII

### EL AMANECER DEL HOMBRE EPIMETEICO

*Ivan Illich*

Nuestra sociedad es como un novedoso artefacto que vi en una juguetería de Nueva York. Este dispositivo es lo opuesto de la antigua caja de Pandora. Consiste en un ataúd metálico que, cuando se pulsa un interruptor, se abre de golpe y deja ver una mano mecánica. Unos dedos cromados salen hasta alcanzar la tapa, la hacen bajar nuevamente y cierran la caja desde el interior.

La Pandora original, “la que todo lo da”, era una diosa terrenal de la Grecia matriarcal prehistórica. Dejaba que de su ánfora escaparan todos los males, pero la cerraba antes de que pudiera deslizarse la esperanza. La historia del hombre apolíneo comienza con la decadencia de su mito y llega a su fin en el ataúd que se sella a sí mismo. Es la historia de la sociedad clásica, en la cual los ciudadanos prometeicos construían instituciones para acorralar los males rampantes. Es el relato de la declinación de la esperanza y el desarrollo de las expectativas.

Quiero concentrar mi atención en la capacidad del hombre para sobrevivir a este esfuerzo prometeico, en esta tentativa por escapar al castigo de Zeus. Dejaré que el mito hable acerca del despertar del hombre, desde una cultura estable y arcaica hasta el precario equilibrio del drama histórico. Describiré el desequilibrio de actitudes, opiniones y sensibilidades subyacentes a la controversia contemporánea, y compararé esta nueva conciencia con la conciencia de sí primitiva y clásica.

Luego esbozaré el estilo que nos permitirá tener la esperanza de sobrevivir a la amenaza de ser aplastados en el ambiente pan-higiénico de una caja que se sella a sí misma, realizada por el hombre, y describiré la pobreza deliberadamente elegida en la que, como hombres epimeteicos, deberíamos vivir.

Durante 40 años Fromm señaló la comprensión que nos ha proporcionado Bachofen de la revolución más significativa que puede estudiarse en la historia: la transición del matriarcado al patriarcado en la Grecia preclásica. El presente ensayo es el intento, realizado por uno de sus discípulos, de meditar acerca del tratamiento que el maestro dio al mito de Edipo, y de su esfuerzo por sugerir, en un lenguaje mítico, que en la actualidad estamos por vivir una revolución no menos profunda.

La Pandora arcaica fue enviada a la Tierra por un ánfora que contenía todos los males; de las cosas buenas, sólo contenía la esperanza. El hombre primitivo vivió en este mundo de esperanzas. Para su supervivencia, confió en la munificencia de la naturaleza, las dádivas de los dioses