

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
“LUIS VILLORO”**



**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

JOSE VEGA LOPEZ

**“EL CULTIVO DE LA LIBERTAD Y LA DEMOCRACIA PARA UN
HUMANISMO RENOVADO EN E. FROMM”**

Comité Tutorial

Director:

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Lectores:

Dr. Miguel Ángel Urrego Ardila

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez

Morelia, Mich., abril de 2022.

INDICE

| | |
|---|------------|
| RESUMEN | 3 |
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| CAPÍTULO I. TEORÍA DE LA ALIENACIÓN..... | 10 |
| 1. Introducción..... | 10 |
| 2. La paradoja de la libertad | 11 |
| 3. La alienación: rasgo característico del hombre moderno..... | 24 |
| 4. La alienación en Rousseau..... | 26 |
| 5. La alienación en Hegel | 28 |
| 6. Alienación social en A. Schaff..... | 30 |
| 7. Del <i>homo sapiens</i> al <i>homo consumens</i> | 43 |
| 8. El hombre como <i>homo technicus</i> | 47 |
| 9. Conclusión | 52 |
| CAPÍTULO II. PARADOJAS DE LA DEMOCRACIA | 54 |
| 1. Introducción | 54 |
| 2. Educación humanista y sociedad democrática | 55 |
| 3. La democracia: un proyecto perfectible | 64 |
| 4. Limitaciones de la democracia..... | 66 |
| 5. Democracia y deliberación..... | 78 |
| 6. Conclusión | 84 |
| CAPÍTULO III. FORMAS Y CONTENIDO DEL NUEVO HUMANISMO | 85 |
| 1. Introducción | 85 |
| 2. Es posible un nuevo humanismo | 85 |
| 3. Génesis del humanismo | 88 |
| 4. El amor como principio heurístico fundamental | 99 |
| 5. La biofilia: un camino hacia el humanismo | 107 |
| 6. Conclusión | 115 |
| REFLEXIÓN FINAL | 116 |
| BIBLIOGRAFÍA | 119 |

RESUMEN

Abordar el pensamiento de Erich Fromm, desde la perspectiva académica, tiene que ver con el interés por su crítica al paradigma que identificamos con la Modernidad, así como su propuesta humanista, como el camino idóneo para resolver las enormes desigualdades e injusticias, cometidas por ese modelo de desarrollo. Indudablemente pasa por el análisis de dos ideas fundamentales de toda su obra filosófica, es decir, las que tienen que ver con el concepto de libertad y democracia en la época contemporánea que a él le tocó vivir y experimentar. Para esta investigación se ha recurrido a compilar una bibliografía compuesta por autores que han hecho aportaciones epistémicas para clarificar el *leitmotiv* de la Modernidad en sus dos versiones: la capitalista y la del socialismo realmente existente. Asimismo la tesis se propone colaborar con los discursos en torno a la Modernidad, que desde diferentes disciplinas académicas se han vertido a lo largo de toda una etapa del pensamiento político-filosófico, al menos en Occidente.

PALABRAS CLAVE: modernidad, política, consumismo, enajenación, humanismo, democracia.

ABSTRACT

Approaching Erich Fromm's thought, from an academic perspective, has to do with the interest in his critique of the paradigm that we identify with Modernity, as well as his humanist proposal, as the ideal way to resolve the enormous inequalities and injustices committed by that development model. Undoubtedly, it goes through the analysis of two fundamental ideas of all his philosophical work, it is, those that have to do with the concept of freedom and democracy in the contemporary age that he had to live and undergo. For this research we have resorted to compile a bibliography composed of authors who have made epistemic contributions to clarify the *leitmotiv* of Modernity in its two versions: the capitalist one and the one of actually existing socialism. In addition, the thesis proposes to collaborate with the

discourses about Modernity, which from different academic disciplines have been poured over a whole period of political-philosophical thought, at least in the West.

KEY WORDS: modernity, politics, consumerism, alienation, humanism, democracy.

INTRODUCCIÓN

El hombre, en tanto mero diente de un engranaje de la máquina de producción, se vuelve una cosa y cesa de ser humano... y cuando no está produciendo, está consumiendo.

Erich Fromm.

Este trabajo se propone hacer una valoración, desde el ámbito de la filosofía política, de dos conceptos fundamentales insertos frecuentemente en el discurso de la Época Moderna: el de libertad y democracia; y cómo ambos son incluidos, de forma sistemática, en la propuesta humanista de Erich Fromm.

Dado que este tema ha estado presente en la discusión de diferentes disciplinas académicas, es de suyo importante. Por lo tanto, es relevante ponerlo en la mesa de la reflexión y del debate, toda vez que Fromm es considerado como uno de los exponentes más prolíficos en las ciencias sociales, que dedicó prácticamente toda su vida a demostrar y mostrar las inconsistencias y contradicciones de este modelo de sociedad, que adquirió dimensiones universales a partir del último cuarto del siglo pasado.

Fromm abordó diferentes aspectos que inciden en el desarrollo del ser humano como ser social y como ser individuado, tales como las diferentes alternativas para el desarrollo económico, por ejemplo, el modelo soviético estatista o el paradigma de libre mercado impulsado en Occidente. Otro aspecto estudiado por él es el relativo al comportamiento ético del hombre moderno, pasando por las motivaciones religiosas que de alguna manera condicionan el quehacer humano. Por ello, no es circunstancial que Fromm haya estudiado e investigado con especial agudeza los planteamientos psicoanalíticos formulados por Freud, para comprender desde esa óptica rasgos característicos de los individuos, como son la voluntad, los temores, las angustias, los deseos compulsivos, etc. Pero Fromm no se limita a lo aportado por Freud, sino que incursiona en el pensamiento marxista, del cual retoma categorías y conceptos que le van a dar un contenido más profundo y sólido a su pensamiento crítico sobre la Modernidad.

La investigación no pretende abordar toda la obra de este pensador alemán, lo que resultaría una tarea sumamente complicada en un trabajo de tesis. Este trabajo se limita al análisis de las ideas torales de Erich Fromm en torno a algunos postulados fundamentales de su pensamiento, como son las de libertad y democracia como condicionantes del humanismo propuesto, lo que demuestra sus hondas preocupaciones por el devenir del ser humano y el futuro que le depara.

De lo anterior se desprende la hipótesis de la presente investigación, a saber: la condición para que se dé un nuevo humanismo, desde la perspectiva de Erich Fromm es el cultivo profundo de la libertad y la democracia.

¿Por qué iniciar la investigación con el problema de la libertad? Porque la libertad¹ es un concepto esencial para entender los alcances de la Modernidad, porque es fundamental preguntarse si la Modernidad ha cumplido con la promesa de hacer verdaderamente libre al hombre. Basta recordar que el postulado fundamental con el que emerge ese nuevo arquetipo social, para distanciarse y diferenciarse del mundo medieval, es el de la necesidad que tenían los individuos de que sus acciones y elecciones se comprendieran a partir de que ellos son poseedores de un carácter propio, es decir, que no dependían de entes externos o de ciertas voluntades divinas. Ahora su devenir dependía de sus propias capacidades. El hombre, en cuanto individuo, sale de su minoría de edad (Kant)² echando mano de su racionalidad. El hombre es libre por naturaleza, afirma categórico Rousseau, idea que encuentra su mejor expresión en el principio del liberalismo económico que exige “el dejar hacer, dejar pasar”. Este principio rechaza todo tipo de limitaciones y obstáculos que imponen las instituciones y el Estado, es el principio que fundamentó la noción de libertad y de individuo que configuraron las diferentes Modernidades. ¿Quedó, entonces, acotada la idea de libertad? Al salir de su minoría de edad, gracias a la razón ilustrada, ¿el individuo se había librado, por fin, de todos los lastres que implicaba el paradigma oscurantista del Medioevo? El mundo moderno logra la liberación de las fuerzas

¹ Ya en Hegel se percibe la preocupación por esclarecer este concepto. “El hombre tiene en su espíritu la libertad como lo puro y sencillamente absoluto, la voluntad libre es el concepto mismo del hombre. La libertad es precisamente el pensar mismo; quien rechaza el pensar y habla de libertad, no sabe lo que dice. La unidad del pensar consigo mismo es la libertad, la voluntad libre” (Oward Ferrari, 2004, 21).

² En su texto *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, Kant comenta que “la minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro” (Kant, 1986, 7).

económicas de las taras restrictivas del régimen feudal, pero no así las que esclavizan a los individuos a sus nuevas deidades, a sus nuevos amos. Nuevas formas de alienación se presentan en la fase contemporánea de la Modernidad, como ese afán por poseer, no conocimientos liberadores sino cosas, en forma compulsiva. De donde se desprende el interés en mostrar que el hombre moderno, al menos el del siglo XX y lo que va del XXI, ha sido incapaz de convertirse en un ser auténticamente libre, en un ser para sí, constructor de su propio futuro.

La primera parte de la hipótesis considera, desde la óptica de Erich Fromm, que la Modernidad ha sido incapaz de construir los fundamentos de una auténtica libertad que haga al hombre dueño de su ser y su futuro, tesis que sigue vigente aún en los tiempos de la segunda década del siglo XXI. Por ello, el primer capítulo de esta investigación revela que esa hipótesis tiene razón de ser. La alienación es incompatible con la idea de libertad que Fromm desvela a través de su obra³.

Una segunda parte de la hipótesis gira en torno al particular concepto de democracia que el mundo moderno occidental ha acuñado para sí, con la pretensión de darle el carácter de universalidad indiscutible. Este concepto ampliamente difundido, que es el de la democracia representativa, es considerado por Occidente, según Erich Fromm, como algo inamovible, estático e imperturbable. Por lo que se sustenta que es un supuesto falaz e insostenible dado que es posible construir otros tipos de democracia como la participativa, o como la que se implementa en ciertas cooperativas, que es la alternativa desplegada por el autor objeto de la investigación. Mismo que se expone en el segundo capítulo de la tesis.

Por último, la tercera parte de la hipótesis planteada en el trabajo es la que supone que vivimos en un mundo deshumanizado, egoísta, nihilista e insensible a las necesidades más apremiantes del ser humano en los tiempos actuales. Por ello, se considera que la propuesta de un nuevo humanismo, expuesto y sostenido

³ Es muy significativo lo que escribe Bernard Landis sobre *El miedo a la libertad*. "Cuando leí *El miedo a la libertad* me produjo una fortísima conmoción, como si me hubiese sacudido una bomba, y le dio un sentido a mi mundo. Este libro fue el prelude de mis estudios de psicología y de psicoanálisis y me colocó en el sendero que un día me llevó a ser amigo y colega de Erich Fromm, quien ha sido la mayor inspiración de mi carrera y de mi vida. Él proveyó a aquel joven graduado de un marco sólido de referencia con su perspectiva de la sociedad, del psicoanálisis y del carácter *revolucionario* que confronta todo conformismo en aras de un *self* auténtico" (Landis, 1976, 98).

por Fromm, es viable como solución a la problemática actual por la que atraviesa el hombre contemporáneo. El tercer capítulo, precisamente, tiene como objetivo mostrar que un nuevo humanismo es posible.

La pretensión de escribir acerca de Erich Fromm no es con la idea de contrastarlo, en un supuesto debate teórico, con otros autores sino con la intención de valorar a un autor que ejerció una permanente crítica a la Modernidad, desarrollando una serie de propuestas encaminadas a demostrar que otro camino es posible en la consecución de un ideal de humanidad realmente humana, más sensible y solidaria ante la desesperanza de millones de individuos que parece han perdido toda esperanza de vivir en un mundo que permita a cada persona desplegar todo su potencial creativo. Mostrar la vigencia del pensamiento de Erich Fromm es la tarea específica del presente trabajo de investigación.

Se ha decidido dar un seguimiento a la obra de Erich Fromm a través del análisis de tres ideas concretas: la de libertad, la concerniente a la democracia y la referente al humanismo. Una triada que se engarza dialécticamente.

El primer capítulo trata el tema de la alienación y en consecuencia el de la paradoja de la libertad en nuestro tiempo, circunscribiéndose a la época que le tocó vivir y actuar a Erich Fromm. Hay que puntualizar que Fromm vivió gran parte de su vida en los Estados Unidos de Norteamérica, país que le dio cobijo al ser expulsado de la Alemania hitleriana el 25 de mayo de 1934, donde se pudo percatar que la idea de libertad promulgada por casi todas las revoluciones de corte burgués no correspondía a lo materializado en las sociedades occidentales. Seguía siendo, según Fromm, materia pendiente en el mundo occidental altamente tecnificado con sociedades cada vez más atrapadas en el nihilismo consumista y enajenante.

El segundo capítulo se enfoca en el tema de la democracia en las sociedades modernas, partiendo de lo registrado por Erich Fromm y algunos contemporáneos suyos en la segunda mitad del siglo XX. En este capítulo se hace hincapié en como la democracia implementada y desarrollada tanto en Occidente como en el resto del mundo no se apega a lo que el mismo concepto implica en su definición etimológica. Se expone cómo se vincula la noción de democracia con la

idea de libertad en el pensamiento de Fromm, para dar paso a su propuesta de un nuevo humanismo que no se podría materializar sin el desarrollo de las dos anteriores.

En el tercer capítulo se plantea el tema del humanismo desde la perspectiva que formuló Erich Fromm, fundamentando que la sociedad moderna capitalista es incapaz de crear las bases de una sociedad realmente humanizada, solidaria, puesto que la esencia del capitalismo, la ganancia, no converge con la de una sociedad basada en el humanismo. El humanismo⁴ que propone Fromm se vislumbra como una alternativa real y posible ante la devastación y peligros que implican el seguir con un modelo de sociedad cimentada en el mercado y el consumo.

Es importante subrayar que la bibliografía utilizada para este trabajo de tesis, que no pretende ser una biografía del autor investigado, se acota en lo fundamental a las obras del propio Erich Fromm y a algunos otros autores que de alguna manera u otra coinciden en los diagnósticos formulados por aquel en el desarrollo de su crítica a la sociedad moderna.

⁴ Cfr. Arnoldo Kraus, *Fromm y la mirada del otro*: "fue un lector profundo del hombre y de la mujer. No sólo por haber creado una escuela para entender el alma y la psique, sino porque dedicó no pocos escritos al ser humano. Ya sea como filósofo, como pensador de la ética, como pensador de la paz, del valor de la desobediencia, como estudioso de la personalidad o de las vías del marxismo y del socialismo humanista, Fromm dibujó una serie de entrecruzamientos donde quedaba claro que el hombre entero no podría ser entero sin un entorno moral. La vieja unidimensionalidad a nada conduce. Somos cuerpo, alma, voz. Y somos los ojos de todos los otros y los ríos de todos nosotros" (Kraus, 2006, 116).

CAPÍTULO I. TEORÍA DE LA ALIENACIÓN

1. Introducción

El tema de la Modernidad ha sido tratado desde diferentes enfoques y perspectivas como son la literatura, el arte, la ciencia, etc. Asimismo son muchos los autores que han incursionado en el análisis sobre este periodo de la historia humana. Erich Fromm es uno de esos autores que con su particular agudeza sometió a una férrea crítica este modelo de desarrollo socioeconómico y político desplegado por la Modernidad, tanto en su versión capitalista como en la versión socialista soviética.

Para tener una comprensión clara y precisa de la crítica que hace Erich Fromm a la Modernidad como nuevo paradigma, que en su momento despertó grandes expectativas, al menos en Occidente, se ha optado por iniciar este capítulo con la reflexión en torno a los conceptos de libertad y Modernidad, con el objetivo de ir desglosando las contradicciones en que va a caer este modelo de desarrollo desde la óptica de Erich Fromm. Ya que, de acuerdo con él, ser auténticamente libre como individuo y como sociedad es prácticamente imposible cuando se vive en un permanente conflicto de clases sociales y de una lucha por la supervivencia. Ahora bien, Fromm explica que el hombre moderno solamente podrá ser verdaderamente libre en el momento en que trascienda el estado de alienación⁵ o enajenación en el que se encuentra hoy en el mundo moderno. Para entender y enriquecer el concepto de alienación, Fromm se nutre de las ideas elaboradas por Hegel, Rousseau y Schaff.

Al final del capítulo se exponen las formas concretas de esa alienación que Erich Fromm devela en su crítica a la sociedad altamente desarrollada del siglo XX, que limitará la libertad del individuo a ser un simple ser en sí que dedica su vida a acumular y a consumir cosas, y no buscará que se convierta en un ser para sí.

⁵ Sobre este concepto, véase: Carlos Marx. *Manuscritos económico-filosóficos* (www.proglocode.unam.mx, 26).

2. La paradoja de la libertad

El hombre sólo es independiente si afirma su individualidad como hombre total en cada una de sus relaciones con el mundo.

Carlos Marx.

Para adentrarse en el análisis del problema de la libertad⁶ en la sociedad moderna es importante comprender el concepto mismo de Modernidad, como punto de partida de la investigación.

La Modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos –esa es su percepción– a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama “modernos”. Se trata además de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz (Echeverría, 2009, 23).

Ese conjunto de comportamientos vienen a caracterizar una nueva época en el desarrollo o evolución del ser humano, que es un ser temporal y espacial. Sin embargo, hay otro elemento aún más específico de eso que suele llamarse Modernidad y en el cual coinciden la mayoría de los estudiosos de este período histórico, a saber: la aparición de la técnica como máximo exponente de la razón ilustrada o instrumental. Misma que viene a materializarse en definitiva con el advenimiento de la Revolución Industrial del siglo XVIII y en su fusión o convergencia con el modo de producción capitalista, tanto en la Europa Occidental como en Estados Unidos, que se apropia de esa técnica para convertirse en su poseedor absoluto. Según Bolívar Echeverría:

El capitalismo se transforma, en un “*servo padrone*” de la Modernidad; invitado por ella a ser su instrumento de respuesta al revolucionamiento de la neotécnica, se convierte en su amo, en el señor de la Modernidad (Echeverría, 2009, 23).

⁶ Acerca del debate sobre este concepto es importante mencionar lo que explica al respecto Moreno Davis: “El problema del libre albedrío en el hombre ha sido siempre debatido con ardor e inteligencia, pero las soluciones nunca han sido definitivas. Una enormidad de criterios dispares y contradictorios han impedido alcanzar un consenso común en los mismos que sea aceptado por todos los pensadores. Es más, hasta se ha pensado que el tema ya está agotado y que toda disputa carece de sentido. Pero Fromm, siguiendo a W. James, piensa lo contrario. Es un tema vivo que aún precisa de aclaraciones” (Moreno, 1975, 37).

La Modernidad consiste, entonces, “en la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica gestada en los tiempos medievales” (Echeverría, 2009, 23). Este nuevo elemento, que significa la técnica o “neotécnica” como lo interpreta Lewis Mumford en su obra *Técnica y civilización*, abre grandes expectativas para el bienestar del ser humano. Una de estas expectativas es la relacionada con la libertad del hombre, que era y es constreñida en las denominadas sociedades pre-modernas. De hecho, la nueva sociedad moderna va a levantar como una de sus principales banderas la conquista de la libertad del individuo, es decir, la aparición de la individuación, en términos de Erich Fromm. Esa libertad va a encontrar su realización política en la famosa *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 que, incluye, entre otros: libertad de asociación, libertad de expresión, libertad de pensamiento, libertad de escribir, etc.

Ahora bien, hasta aquí se ha intentado clarificar el concepto de Modernidad, dado que el tema a tratar en el presente apartado, el de la libertad, está intrínsecamente relacionado con la crítica que hace Fromm a la misma Modernidad.

Fromm es uno de los filósofos que abiertamente se ha pronunciado por la necesidad de recuperar los “viejos” ideales del hombre moderno, del hombre del Renacimiento, o sea, el ideal humanista que se proclamó en los inicios de esta nueva era conocida como Modernidad.

En su crítica a la sociedad moderna e industrial, Erich Fromm ha sido lo bastante preciso en sus señalamientos, al afirmar que ésta ha entrado en una serie de crisis que la han llevado a socavar los propios principios con los que ella misma inauguraba una nueva etapa del desarrollo social y económico. Dichos principios enunciaban un nuevo mundo, donde la libertad y la razón del hombre reinarían por siempre, propiciando que el hombre europeo, en un primer momento, pensara que era realmente factible alcanzar el pleno desenvolvimiento en su total individualidad, en franca oposición al pensamiento medieval impregnado de una concepción del mundo metafísica y religiosa.

La crítica más fuerte y profunda que hace Fromm al proyecto modernizador civilizatorio (en su versión capitalista), se ubica en su obra *El miedo a la libertad*⁷, escrito en el año 1941. No se pretende hacer una reseña exhaustiva, sino sólo abordar algunas de las ideas ahí planteadas por la naturaleza misma de la presente investigación.

Fromm no es el único que asume la tarea de cuestionar el modelo de desarrollo capitalista que se va conformando históricamente desde la caída del régimen monárquico y feudal en Europa, sobre todo a partir de las grandes revoluciones burguesas del siglo XVIII. El pensamiento de Erich Fromm es enriquecido por las ideas de Carlos Marx y de Sigmund Freud en lo fundamental de su propuesta, lo cual no significa que no tuviera en cuenta algunas otras aportaciones de sus contemporáneos como Max Weber, W. Benjamín, G. Simmel, etc.

¿Qué aspectos de la sociedad moderna son objeto de la crítica de Fromm? En gran medida las instituciones que van surgiendo desde su irrupción en la historia moderna: el capitalismo, la ciencia, el arte y la cultura, el Estado, etc. Sin embargo, se puede afirmar que desde la visión de Fromm la Modernidad no ha logrado concretar o garantizar el pleno desarrollo, tanto material como espiritual, del individuo. Un hecho contundente que Fromm toma como ejemplo es el relativo a la pérdida de la personalidad que sufre el individuo de la Modernidad. He aquí lo que nos dice el autor de *El Arte de Amar*:

El individuo de la sociedad moderna deja de ser él mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales, y por lo tanto se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal y como los demás esperan que él sea [...]. La persona que se despoja de su yo individual y se transforma en un autómatas, idéntico a los millones de otros autómatas que lo circundan, ya no tiene por qué sentirse solo y angustiado. Sin embargo, el precio que paga por ello es muy alto: nada menos que la pérdida de su personalidad (Fromm, 2003a, 183).

⁷ Rovaletti explica: "En 1941 aparece *El miedo a la libertad*. Desde allí el resto de sus escritos (de Fromm) se orientan en una línea social humanista. Esta obra constituye la segunda etapa de la vida intelectual de Fromm, etapa de transición entre el freudo-marxismo de la Escuela de Frankfurt y el Fromm americano" (Rovaletti, 1985, 23).

Fromm considera que en la moderna sociedad industrial y altamente tecnologizada, el hombre, paradójicamente, es cada vez menos libre⁸, contradiciendo con ello el ideal de libertad, que fue una de las principales banderas de lucha contra el Medioevo.

El análisis al que somete Fromm a la sociedad moderna va encaminado en lo sustancial, no al aspecto económico, sino al de orden socio-filosófico; por eso para él es de especial importancia discernir o esclarecer el problema relativo a la libertad⁹, dado que el hombre moderno cree que efectivamente es libre. Históricamente esta ha sido una de las tesis más difundidas por la civilización o pensamiento Occidental.

“La historia moderna, europea y americana, se halla centrada en torno al esfuerzo por alcanzar la libertad en detrimento de las cadenas económicas, políticas y espirituales que aprisionan a los hombres” (Fromm, 2003a, 25). Esta cita tomada de *El miedo a la libertad*, es de suyo lo bastante clarificadora de lo que se ha expuesto líneas arriba. Marx, a su vez, afirma en el *Manifiesto del Partido Comunista* que la historia de la humanidad no es otra cosa que la historia de la lucha de clases, concepto que retoma Fromm al decir que esas luchas fueron encabezadas por los oprimidos, desde la Antigüedad hasta la época moderna, en búsqueda de la libertad, siempre en oposición con los que tenían privilegios que defender. Pero, ¿qué sucedía, y sucede en nuestros tiempos, una vez que se conquistaba la tan añorada libertad en una sociedad y época determinadas? ¿se eliminaban las condiciones que habían generado la opresión de una clase social sobre otra? La historia nos enseña que no ha sido así, y el mismo Fromm lo reconoce cuando afirma:

En las largas y virtualmente incesantes batallas por la libertad, las clases que en una determinada etapa habían combatido contra la opresión, se alineaban junto a los enemigos de la libertad cuando ésta había sido ganada y les era preciso defender los privilegios recién adquiridos (Fromm, 2003a, 25).

⁸ Para Rovalletti es importante comprender que “desde el punto de vista psicológico, el problema de la libertad no puede ser considerado aparte del económico y social. La palabra libertad es uno de los vocablos más ambiguos y seductores que el hombre ha creado. Cada época nos ha dado su idea de libertad. Pero ¿realmente somos libres?” (Rovalletti, 1985, 23).

⁹ “Fromm no puede sentar un criterio definitivo sobre la libertad sino aportar luces que contribuyan a su esclarecimiento” (Moreno, 1975, 42).

Los resultados de las revoluciones que han dirigido las clases burguesas confirman lo expresado por Fromm: estas han asumido posiciones verdaderamente innovadoras y por ende revolucionarias en momentos en que ellas formaban parte de los oprimidos en las sociedades de carácter estamental. El más claro ejemplo de esto lo representa la Revolución Francesa de 1789. Es importante recordar que el Tercer Estado estaba conformado por la burguesía y campesinado franceses, sectores sociales que representaban a la mayor parte de la población en ese entonces. A pesar de ser el sector mayoritario, carecían de derechos y estaban supeditados a las decisiones del monarca y del resto de estamentos. Sin embargo, es la burguesía francesa la que encabeza dicha revolución, en nombre de la libertad, ayudada por las masas campesinas depauperadas y sumidas en la absoluta miseria material y espiritual.

Retrocediendo un poco en el planteamiento del problema, se hacen las siguientes preguntas: ¿cuándo el hombre tomó conciencia acerca de la necesidad de ser él, y por lo tanto de asumirse en su historicidad? ¿en qué momento de su desarrollo el hombre decide romper o, al menos, poner en entredicho sus estrechos vínculos, casi dependientes, con la naturaleza? Respondería Fromm que en el momento en que el ser humano se da cuenta de que tiene los elementos necesarios para tomar en sus propias manos el destino de su especie, es decir, cuando decide desprenderse de los prejuicios que lo ataban indefectiblemente con el todo social y natural.

Este desprendimiento, Fromm lo caracteriza diciendo lo siguiente:

La historia social del hombre se inició al emerger éste de un estado de unidad indiferenciada con el mundo natural, para adquirir conciencia de sí mismo como de una entidad separada y distinta de la naturaleza y de los hombres que lo rodeaban. Sin embargo, esta autoconciencia siguió siendo muy oscura durante largos periodos de la historia (Fromm, 2003a, 43).

Esta autoconciencia de la que habla Fromm no es otra cosa que, como él también lo dice, la aparición del individuo en cuanto tal. Ya no va a ser el hombre “perdido” en el todo social y natural, sino el hombre como unidad inconfundible en su particularidad e individualidad, sin que por ello deje de ser un ente social en

permanente relación con la naturaleza, pues en ella vive y se desarrolla¹⁰. Recordemos cómo se estructuraban las relaciones sociales en la Antigüedad y en la Edad Media. Los intereses e inquietudes del hombre no existían sino sólo a través de los intereses de la comunidad o del gremio. El individuo como tal simplemente no existía.

Es a partir de los inicios de la Modernidad que aquel emergerá con todo y sus contradicciones. Fromm ubica estos inicios con el movimiento renacentista europeo, cuando la Razón desplaza a Dios de su pedestal todopoderoso, cuando el hombre decide la “muerte de Dios” (Nietzsche). El hombre se ha propuesto dar el primer paso, ha realizado el primer acto de libertad. Sin embargo, no sabe qué hacer con ella. De ahí que el filósofo alemán afirme lo siguiente:

El hombre se ha separado de la naturaleza, ha dado el primer paso hacia su humanización al transformarse en “individuo”; al trascender la naturaleza el hombre está sólo y libre y, sin embargo, medroso e impotente. La libertad recién conquistada aparece como una maldición; se ha liberado *de* los dulces lazos del Paraíso, pero no es libre *para* gobernarse a sí mismo, para realizar su individualidad (Fromm, 2003a, 52).

Pronto se verá supeditado a nuevas fuerzas, desconocidas hasta entonces por él: ahora quien le dictará qué caminos recorrer serán la ciencia y la técnica, que en un principio fungirán como las depositarias de una confianza excesiva por las potencialidades que ellas contienen y que prometen un futuro inmediato de pleno bienestar material para el “hombre nuevo”. Con la “neotécnica” el hombre de la Modernidad se transforma:

La convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la tierra para dominar sobre ella, ejerce su capacidad conquistadora de una manera creciente, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente que es la línea del progreso (Echeverría, 2009,15).

¹⁰ Esta es la peculiaridad del pensamiento de Erich Fromm: Comenta Yolanda Ruano de la Fuente en su artículo “Para una teoría crítica de la sociedad en E. Fromm”, haber dejado abierta la posibilidad del cambio, haber sentado las bases teóricas para una visión optimista del futuro de la humanidad; visión esperanzada que permite calificarlo de pensamiento *utópico revolucionario* (entendiendo lo utópico como acicate para la transformación), en cuanto considera que la liberación coincide con la creación en el futuro postcapitalista de una sociedad antropocéntrica, y exige, en consecuencia, para su consecución, una reforma radical y totalizadora del modo de vida improductivo imperante en la actualidad (Ruano, 2018, 7).

Este futuro prometedor no tardaría en convertirse en una mera “ilusión” para la inmensa mayoría de los individuos que recién conquistaban “su libertad” en el seno de las sociedades occidentales.

En su crítica a la sociedad moderna, Freud también cuestiona la veracidad de esa supuesta “libertad”, al considerarla como una mera ilusión del hombre moderno. Ilusión que va a ser comprendida como una forma de escape de la realidad.

La tendencia a independizarse del mundo exterior, buscando las satisfacciones en los procesos internos, psíquicos [...], se obtiene en ilusiones que son reconocidas como tales, sin que su discrepancia con el mundo real impida gozarlas. El terreno del que proceden estas ilusiones es el de la imaginación, terreno que otrora, al desarrollarse el sentido de la realidad, fue sustraído expresamente a las exigencias del juicio de realidad, reservándolo para la satisfacción de deseos difícilmente efectuables. A la cabeza de estas satisfacciones imaginativas se encuentra el goce de la obra de arte [...], la ligera narcosis en que nos sumerge el arte, sólo proporciona un refugio fugaz ante los azares de la existencia y carece del poderío suficiente como para hacernos olvidar la miseria real (Freud, 1985, 29).

Esta idea freudiana se retoma más adelante, por sus estrechos vínculos con el tema de la enajenación. Queda de manifiesto, entonces, que en Fromm el concepto de libertad tiene dos significados: libertad de y libertad para; la primera es negativa y la segunda positiva, sin que la segunda demerite a la primera. El hecho de que el hombre haya dado ese primer paso, que significó su desprendimiento del mundo natural, es ya para Fromm un salto cualitativo en su desarrollo.

Es, sin embargo, esta dicotomía bajo la cual se presenta la libertad, la que va, precisamente, a motivar a Fromm a desplegar todas sus energías para someter al mundo moderno a una férrea crítica, pues considera que la sociedad moderna no ha podido o no ha querido garantizar el pleno desarrollo de la “libertad para”. Misma que permitiría que el individuo desarrollara toda su potencialidad creadora, sustrayéndose de ese falso mundo que representa la “ilusión” en que vive, que sólo le es característica al ser humano.

La búsqueda y conquista de esa libertad¹¹, de la cual carece el individuo en toda sociedad adoctrinada como lo expresa Daniel Joubert, ha sido el horizonte del hombre de la Modernidad. Ella ha prohiado al “hombre nuevo” (racional) y su ideología: el individualismo que impregna a las sociedades modernas e industrializadas.

Esta nueva ideología pudo concretarse no sin antes haber llevado a cabo todo un proceso de lucha contra el pensamiento feudal; tal fue el caso del protestantismo encabezado por Martín Lutero y Juan Calvino, que de una u otra forma, aunque desde una óptica religiosa, impulsaron ese individualismo del que habla Fromm: “Las doctrinas protestantes prepararon psicológicamente al individuo para el papel que le tocaría desempeñar en el moderno sistema industrial” (Freud, 1985, 113). Aquí resulta interesante mencionar que en su análisis sobre la libertad, Fromm dedica buena parte de su tiempo a estudiar el fenómeno de la Reforma y por ende al Protestantismo y no tanto así al Catolicismo. No hay que olvidar que él radicó casi la mitad de su vida en los E. U. A., con fuerte influencia de iglesias protestantes. Además, hay que tener en cuenta que Alemania fue la cuna del protestantismo y que esta versión del cristianismo, no así el catolicismo, es de alguna manera el motor que impulsa el carácter del individuo del capitalismo.

Al respecto, Weber afirma:

Han sido siempre los protestantes los que, como oprimidos u opresores, como mayoría o como minoría, han mostrado singular tendencia hacia el racionalismo económico, tendencia que ni se daba ni se da entre los católicos, en cualquier situación en que se encuentren (Weber, 1979, 32).

Esta idea weberiana sobre la racionalidad protestante es retomada por Fromm para su argumentación en contra del tipo de libertad propuesta por la nueva sociedad. La presencia de Max Weber en Fromm es más que evidente. El siguiente párrafo es bastante elocuente acerca de esa racionalidad en la que se verá inmerso el hombre de la Modernidad capitalista:

¹¹ Cfr. Daniel Joubert: “Libertad: principio frommiano para la toma de decisiones y el establecimiento de interrelaciones” (Joubert, 2019).

Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar Su gloria no es el ocio, ni el goce, sino el obrar; por lo tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para “afianzar” nuestro destino. Perder el tiempo en vida social, en cotilleo, en lujos, incluso dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud –de seis a ocho horas como máximo– es absolutamente condenable desde el punto de vista moral. Todavía no se lee, como en Franklin “el tiempo es dinero”, pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios (Weber, 1979, 213).

En otra de sus investigaciones, cuando habla de la técnica y la burocracia, Weber es aún más contundente y pone en entredicho la supuesta libertad del hombre moderno.

Junto con la máquina sin vida [la burocracia] está realizando la labor de construir la moralidad de la esclavitud del futuro en la cual quizá un día han de verse los hombres [...], obligados a someterse, impotentes a la opresión, cuando una administración puramente técnica y buena, es decir, racional, una administración y provisión de funcionarios, llegue a ser para ellos el último y único valor, el valor que debe decidir sobre el tipo de solución que ha de darse a sus asuntos (Weber, 1979, 2013).

Se precisa, pues, una gran dosis de racionalización y de “desencantamiento del mundo” para que el capitalismo pueda llegar a desarrollarse. Sin embargo, el hombre moderno liberado y en consecuencia individualizado no se podría imaginar, en sus inicios, que se tendría que enfrentar a una nueva situación en sus relaciones sociales que lo impactaría profundamente, esto es, al sentimiento de soledad.

De tal suerte que ya es completamente libre de las ataduras externas; por ejemplo, la comunidad a la que antes pertenecía ya no le podía imponer ciertas normas de conducta, pero al mismo tiempo ya no hay quien lo proteja, se encuentra sólo y en adelante tendrá que valerse por sí mismo.

En su crítica al nuevo sistema, Fromm explica que el objetivo de sus investigaciones es demostrar “que la estructura de la sociedad moderna afecta simultáneamente al hombre de dos maneras: por un lado, lo hace más independiente y más crítico, otorgándole una mayor confianza en sí mismo, y por otro, más sólo, aislado y atemorizado” (Fromm, 2003a, 114). Es en este sentido que la tarea es descubrir de qué manera la sociedad industrial (capitalista) va

formando en el individuo la idea de que es realmente libre, sin darse cuenta que a la par de esa libertad surgen también nuevos factores que le serán totalmente adversos para el pleno desarrollo de su ser.

En lo subsiguiente, la investigación se centrará en esos factores que son y siguen siendo una amenaza para el pleno desarrollo de la individualidad del hombre moderno.

Fromm afirma que “el hombre moderno se halla en una posición en la que mucho de lo que ‘él’ piensa y dice no es otra cosa que lo que todo el mundo igualmente piensa y dice” (Fromm, 2003a,114). En esta actitud, asumida por el hombre de la Modernidad, es donde se encubre el verdadero peligro para la sociedad de nuestro tiempo. Sociedad que no ha sido capaz de garantizar el desarrollo de la auténtica autonomía del individuo, de su derecho a decidir por sí mismo, de su capacidad de discernimiento impulsada desde el Renacimiento. ¿Por qué este hombre necesita ser como los demás? Porque de esa manera encuentra, sin sufrimiento alguno, “su” lugar en el mundo, diluyéndose en la masa de individualidades, que no se reconocen entre sí. ¿En qué momento se perdió el espíritu de originalidad que fue uno de los grandes logros del Renacimiento? En la medida en que las relaciones sociales y económicas de tipo capitalista se fueron afianzando, inversamente, a su vez, se fueron diluyendo los elementos que permitirían el pleno desarrollo de la personalidad del hombre moderno. Esto significa que “el destino del hombre se transforma en el de contribuir al crecimiento del sistema económico, a la acumulación del capital [...], el hombre se convierte en un engranaje de la vasta máquina económica” (Fromm, 2003a,119). De esta manera, el hombre moderno se convierte en un apéndice del aparato productivo, perdiendo con ello la auténtica posibilidad de ser verdaderamente libre y autónomo.

El individuo de la era moderna es, al final de cuentas, nuevamente sometido, ahora por factores internos que lo colocan en una situación de subordinación, lo cual es logrado gracias a que el propio sistema capitalista ha desarrollado los mecanismos mediante los cuales ha permeado a toda la sociedad

con sus valores e ideas. Evidentemente que esas ideas son las ideas de la clase dominante, en este caso de la clase capitalista.

De acuerdo con Fromm:

En cada sociedad, el espíritu de toda la cultura está determinado por el de sus grupos más poderosos. Así ocurre porque tales grupos poseen el poder de dirigir el sistema educacional, escuelas, iglesia, prensa y teatro, penetrando de esta manera con sus ideas en la mentalidad de toda la población; y en parte porque estos poderosos grupos ejercen tal prestigio, que las clases bajas se hallan muy dispuestas a aceptar e imitar sus valores (Fromm, 2003a, 121).

¿Cuáles son esos valores que la sociedad moderna está interesada en que todos sus miembros los hagan suyos? El egoísmo y la búsqueda del interés personal. El hombre moderno ya no se va a preocupar por la comunidad; ahora él es el centro de sus aspiraciones, lo cual no es negativo en sí mismo, lo negativo es que deje de pensar en los otros: ellos ya “no existen”, son entes abstractos. En palabras de Freud, estamos ante lo que él ha caracterizado como “seres narcisistas”, los cuales solamente piensan en sí mismos y creen seriamente que el mundo gira o debe girar a su alrededor.

Esta necesidad de reafirmarse en su individualidad conduce al hombre moderno a someterse a los dictados de la razón, y a los logros que ella ha obtenido: un mayor dominio sobre la naturaleza, “empleando la técnica dirigida por la ciencia” (Freud, 1985, 25). Sintiendo con ello verdaderamente poderoso e invencible. Pero toda esa capacidad desarrollada y aplicada a conquistar la naturaleza lo han arrojado a ser un esclavo del aparato productivo (Weber) que él mismo colaboró en su edificación.

Con respecto a este asunto, Fromm afirma:

El hombre ha construido su mundo, ha erigido casas y talleres, produce trajes y coches, cultiva cereales y frutas, pero se ha visto apartado del producto de sus propias manos, y en verdad ya no es el dueño del mundo que él mismo ha edificado (Fromm, 2003a, 126).

Es ese mundo el que ahora lo domina, convirtiéndolo en un ser compulsivamente consumidor de cosas, que el mercado le ofrece a cada instante. Porque ahora será el mercado y sus leyes el que regirá la vida de los individuos y todas las relaciones que este establezca.

Las relaciones sociales, realmente humanas, que el hombre artesano establecía en las sociedades premodernas van a desaparecer bajo este modelo de desarrollo económico al cual hace referencia Erich Fromm. “La relación concreta de un individuo con otro ha perdido su carácter directo y humano, asumiendo un espíritu de instrumentalidad y de manipulación. En todas las relaciones sociales y personales la norma está dada por las leyes del mercado” (Fromm, 2003a, 121). Lo que es considerado como una de las grandes contradicciones de la sociedad moderna y del capitalismo en particular, pues este ha restringido el espacio de la libertad del individuo, que se pretendía amplia y absoluta, a una “libertad” acotada al mero acto de consumir lo que la gran producción te ofrece.

Veamos lo que dice Fromm:

El hombre no solamente vende mercancías, sino que también se vende a sí mismo y se considera como una mercancía. El obrero manual vende su energía física, el comerciante, el médico, el empleado, venden su “personalidad”. Todos ellos necesitan una “personalidad” si quieren vender sus productos o servicios [...]. Al mercado es al que corresponde fijar el valor de estas cualidades humanas, y aún su misma existencia. Si las características ofrecidas por una persona no hallan empleo, simplemente *no existen* (Fromm, 2003a,127).

La tragedia del hombre moderno consiste en que éste se ha “tornado un engranaje, a veces pequeño, a veces más grande, de una maquinaria que le impone su ritmo, que escapa a su dominio y frente a la cual aparece con una insignificante pequeñez” (Fromm, 2003a, 133). La “megamáquina” de Mumford ha desplegado toda su potencialidad. Esa situación de sumisión es alimentada cada día por la propaganda: esta “no se dirige a la razón sino a la emoción; como todas las formas de sugestión hipnótica, procura influir emocionalmente sobre los sujetos, para someterlos luego también desde el punto de vista intelectual” (Fromm, 2003a, 135).

Es evidente que los métodos y los medios de la propaganda moderna han evolucionado a tal grado que nadie ni nada escapa a su influjo¹². Incluso lo más íntimo de la vida es expuesto en las vitrinas del mercado. Fromm describe esta

¹² En su texto sobre Fromm, Irigoyen comenta que “el hombre moderno vive bajo la ilusión de ‘saber lo que quiere’, cuando en realidad únicamente desea lo que se supone ha de desear” (Irigoyen,1990,40).

situación como un ejemplo de absoluta irracionalidad y advierte que precisamente esos aspectos de la Modernidad son los que representan un verdadero peligro para la propia sociedad y su proyecto democrático.

En realidad, estos métodos de embotamiento de la capacidad de pensamiento crítico son más peligrosos para nuestra democracia que muchos ataques abiertos, y más inmorales –si tenemos en cuenta la integridad humana– que la literatura indecente cuya publicación castigamos (Fromm, 2003a,135).

Bajo estas circunstancias, ¿qué le queda al hombre moderno? Fromm responde que “todo lo que puede hacer es ajustar su paso al ritmo que se le impone, como lo haría un soldado en marcha o el obrero frente a la cadena sin fin. Puede actuar, pero su sentimiento de independencia, de significar algo, eso ha desaparecido” (Fromm, 2003a, 138). En consecuencia, el individuo deja de ser él mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales, y por lo tanto se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal como los demás esperan que él sea. Situación que le conducirá, según Freud, a un estado de neurosis, “porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura” (Freud, 1985, 37); de donde se colige que el hombre de la moderna sociedad industrial se ha convertido en un ser estandarizado. Seguirá así mientras no sea capaz de ser verdaderamente libre, es decir, mientras el hombre moderno no logre progresar de la libertad negativa a la libertad positiva.

Lo expuesto hasta este momento con toda certeza proporciona elementos para afirmar que el asunto de la libertad en la sociedad moderna sí constituye un serio problema, en especial cuando se observa que son pequeñas élites poderosas las que deciden sobre los asuntos trascendentales en la vida de millones de personas. Sin embargo, Fromm dedicó mucho tiempo de su vida para demostrar que aún había posibilidades de que el hombre moderno rectificara su camino en el devenir histórico. Proponía que el hombre actual debía fijarse como meta la conquista de la “libertad para”, la cual está fundamentada en la capacidad crítica del ser humano: sólo ella le permitirá ser. Esta “libertad para”, que se identifica con la libertad positiva, implica también que “el hombre representa el

centro y el fin de la vida, que el desarrollo y la realización de la individualidad constituyen un fin que no puede ser nunca subordinado a propósitos a los que se atribuyen una dignidad mayor” (Fromm, 2003a, 253).

Si el hombre logra dominar la sociedad y subordinar el mecanismo económico a los propósitos de la felicidad humana, si llega a participar activamente en el proceso social, podrá superar aquello que hoy lo arrastra hacia la desesperación: su soledad y su sentimiento de impotencia (Fromm, 2003a, 262).

Retomar los ideales del humanismo es la gran apuesta de Erich Fromm. Pero sólo bajo ciertas condiciones esto es posible; sólo si se garantiza la actividad espontánea del individuo en todas las relaciones que éste establezca, ya sea con la naturaleza o con el entramado social mismo; si se garantiza la existencia del amor, entendido como la afirmación espontánea del otro. Este amor no elimina la individualidad, máxima conquista de la Modernidad; al contrario: la reafirma en su plenitud. A estos dos elementos hay que agregar uno más: el trabajo, pero no el trabajo enajenado, sino el trabajo como creación: “en el que el hombre, en el acto de crear, se unifica con la naturaleza” (Fromm, 2003a, 251).

3. La alienación: rasgo característico del hombre moderno

Para Erich Fromm es de medular importancia clarificar y determinar qué tipo de libertad es la que se le está presentando al hombre de esta nueva época. Porque no se puede hablar de libertad en términos absolutos, ni en una generalidad abstracta; la libertad tiene que ver con hombres concretos y en situaciones específicas de su desarrollo histórico.

En ese sentido se pone de manifiesto que para Fromm había dos tipos de libertad: una la caracteriza como “libertad de” (negativa) y la otra como “libertad para” (positiva); y que esta última sería la meta a alcanzar en la sociedad moderna, por cuanto este tipo de libertad le permitirá desplegar, efectivamente, todas sus posibilidades como ser creador y transformador de su realidad, siempre en armonía con la naturaleza. Así, pues, el cometido es:

Contribuir eficazmente [...] a defender al hombre moderno de los procesos involutivos actuales, manteniendo y potenciando su virtualidad creadora, cuando ésta se halle aún viva, reavivándola y liberándola de obstáculos y

frustraciones, cuando se encuentre entorpecida y mortificada (Bertin, 1985, 216).

Tarea nada sencilla bajo los actuales esquemas de dominación y control. Si esta tesis de que el hombre moderno se encuentra en una situación de dominación y control y que, por lo tanto, para conquistar la ansiada “libertad para” tendrá que sacudirse ese control y dominio que sobre él ejerce la clase dominante, entonces es pertinente preguntar: ¿cómo se ejerce esa dominación y ese control sobre el hombre moderno? ¿de qué mecanismos se valen las élites dominantes para ejercer ese control sobre la sociedad entera? ¿qué tendrá que hacer el hombre de la sociedad industrial moderna para liberarse de esas cadenas de opresión y de ilusión en las que transcurre su existencia?

Para responder a esas y otras interrogantes es necesario poner, en primer lugar, en la mesa de la discusión filosófica la hipótesis de que la sociedad moderna actual se encuentra dominada por fuerzas enajenantes que le impiden desplegar toda su potencialidad creadora. Fromm es uno de los teóricos de la Modernidad que se interesó en este fenómeno de la alienación, al cual valora como un fenómeno característico de las sociedades modernas del siglo XX, dándole su particular interpretación. Es de suma importancia detenerse un momento para discernir acerca de las diferentes connotaciones que se le han venido dando, en la ya larga discusión filosófica, a este concepto.

La comprensión adecuada del concepto de enajenación o alienación es de cardinal importancia para el desarrollo de la investigación, ya que resulta ser de gran utilidad para mostrar que el hombre de la Modernidad, y más concretamente el que “vive” y se nos presenta en la sociedad capitalista, es un ser despersonalizado y subyugado, carente de una auténtica “libertad para”.

Antes de proceder al análisis del fenómeno de la enajenación, la cual se circunscribe a su presencia en la sociedad moderna capitalista de nuestro tiempo, se juzga pertinente y oportuno mencionar que la alienación o enajenación es un concepto polisémico que se manifiesta en múltiples dimensiones: religiosa, jurídica, filosófica, sociológica, psicológica, entre otras. Polisemia que lo hace aún más complejo.

4. La alienación en Rousseau

Se hace necesario abordar el concepto de alienación en Rousseau, toda vez que es considerado como uno de los primeros críticos de la Modernidad, que tuvo gran influencia en el posterior desarrollo del pensamiento filosófico en Europa, desde Kant hasta Hegel y Marx. En la teoría de Rousseau es factible encontrar que este concepto mantiene un vínculo histórico con la escuela del derecho natural que le precede, al definir la enajenación como cesión de los derechos humanos por el ciudadano. Este hecho está matizado por el significado jurídico de la enajenación como venta, una característica de la racionalidad del occidente capitalista. Aquí Rousseau se opone a esa cesión de los derechos humanos y la libertad a otra persona o institución: “por naturaleza, nadie tiene autoridad sobre sus semejantes y la fuerza no produce ningún derecho, sólo quedan las convenciones para servir de base a toda autoridad legítima entre los hombres” (Rousseau, 1999, 44). Esa enajenación sólo es válida o aceptada cuando se da en el marco de un contrato social, pues esos derechos son cedidos a la sociedad. En su sentido contemporáneo, Rousseau le da al concepto de enajenación un significado de crítica a la naciente sociedad burguesa, al ver en esta una influencia negativa en la personalidad de los individuos por los excesos cometidos en sus propias interrelaciones sociales, así como la relación de estos con la naturaleza, al pretender dominarla y manipularla según sus intereses, porque para Rousseau el hombre no debe apartarse o separarse de la naturaleza nunca, pues ello conduce a la decadencia de toda la especie humana.

Es muy elocuente lo que al respecto menciona el escritor ginebrino en el *Emilio*:

Hay dos especies de dependencias: la de las cosas, que nace de la Naturaleza; y la de los hombres, que se debe a la sociedad. Como la dependencia de las cosas carece de toda moralidad, no perjudica a la libertad, ni engendra vicios; y como la de los hombres es desordenada, los engendra todos, y por su causa se depravan recíprocamente el amo y el criado. Si algún medio hay de remediar esta dolencia de la sociedad, consiste en sustituir la ley al hombre, y en armar las voluntades generales con una fuerza real, mayor que la acción de toda voluntad particular. Si fuera dable que las leyes de las naciones tuvieran, como las de la Naturaleza, una inflexibilidad que no pudiera vencer fuerza ninguna humana, tornaría la dependencia de los hombres a ser la de las cosas; en

la república se reunirían todos los beneficios del estado natural con los del civil; y a la libertad que mantiene al hombre exento de vicios, se agregaría la moralidad que le encumbra a la virtud. Mantened al niño en la sola dependencia de las cosas, y en los progresos de su educación seguiréis el orden de la Naturaleza (Rousseau, 1970, 54).

En esta obra de carácter educativo, Rousseau plasma una idea de la enajenación vinculada a la actividad social en el sentido de pérdida de la propia individualidad, como enajenación de sí mismo. La civilización, en este caso la occidental que entra en una nueva fase de su desarrollo, y la aparición de las grandes ciudades con sus respectivas instituciones, corrompen a los hombres por la influencia perniciosa de las necesidades artificiales que ponen fin a la relación natural, y hasta cierto punto en armonía con los demás hombres y con la naturaleza.

En sus obras Rousseau va a manifestar de manera persistente una crítica y a su vez una denuncia de las acciones por parte de las instituciones que, sin el menor escrúpulo, incentivan la corrupción, la deshumanización y la enajenación. Estas perversiones las vincula con el culto al dinero y la ambición de riquezas, que solo podrán ser corregidas por medio de la educación moral de los individuos. Sin embargo, no va más allá de la crítica a esas acciones “inmorales”, las cuales son percibidas simplemente como “fenómenos” un tanto accidentales propios de una sociedad en construcción de su particular horizonte. La salida a esta problemática de la enajenación es la transformación de la independencia natural del hombre en libertad política y su integración plena a la sociedad en el contrato social.

Rousseau no se da cuenta de que la fuente de los males que crítica a la naciente sociedad burguesa se deben en gran parte a la existencia de la propiedad privada, cosa que para él tiene una condición de sacralidad y por lo tanto debe ser respetada. Esto último lo garantiza la observancia a las leyes contenidas en el contrato social. No hay, pues, en Rousseau una actitud revolucionaria, como sí se podrá encontrar en Marx; pero su mérito consiste en señalar y advertir que una sociedad que enajena a sus ciudadanos no puede ser una sociedad sana.

Así que al concepto de enajenación se le aborda como simple aparición fenoménica, sin que se llegue a su esencia real, lo que sí se puede observar en

Hegel, aunque en un plano idealista. Sólo en éste la enajenación comienza a ser revelada en su continuidad como proceso de cambios interconectados dialécticamente y causalmente situados en contextos histórico-concretos.

5. La alienación en Hegel

En Hegel, a diferencia de sus antecesores, la enajenación o alienación se le verá como parte de un proceso complejo del desarrollo del Espíritu o de la Idea Absoluta, la que se manifestará en el devenir de la historia universal. Al concepto de enajenación o de alienación, Hegel le da también la connotación de “extrañamiento”; pero de un extrañamiento que juega el papel de mediador para que la autoconciencia se revele, es decir, se “aparezca” como lo universal y, por lo tanto, lo verdadero, lo real.

He aquí un pasaje relativo al mundo del espíritu extrañado de sí:

La autoconciencia sólo es *algo*, sólo tiene *realidad* [*Realität*] en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Esta *igualdad* con todos no es, por tanto, aquella igualdad del derecho, no es aquel inmediato ser reconocido y valer de la autoconciencia sencillamente porque es, sino que vale porque, gracias a la mediación del extrañamiento, se ha puesto en consonancia con lo universal. La universalidad privada de espíritu del derecho asume dentro de sí y legitima todo modo natural del carácter como del ser allí. Pero la universalidad que aquí vale es la universalidad que ha *devenido* y es por esto *real* (Hegel, 2009, 290).

En la fenomenología de Hegel, la enajenación es el mecanismo mediante el cual el espíritu se vuelve extraño y transita por múltiples configuraciones históricas hacia su fin: el autoconocimiento, que se desdobra en múltiples actividades del ser humano, comprendidas en lo que él identifica como cultura: tanto en su colectividad como en la individualidad del sujeto.

Aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la *cultura*. La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* del ser *natural*. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto fin como *ser allí* del individuo; y es, al mismo tiempo, el *medio* o el *tránsito* tanto de la *sustancia pensada* a la realidad como, a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *esencialidad*. Esta individualidad se *forma* como lo que *en sí* es, y solamente así *es en sí* y tiene un ser allí real; en cuanto tiene cultura, tiene realidad y potencia [...]. aquella pretendida individualidad sólo será precisamente el ser allí *supuesto*, que en este mundo, en que solo cobra realidad lo que se enajena

a sí mismo y, por tanto, solamente lo universal, carece de permanencia (Hegel, 2009, 290).

Ese carecer de permanencia significa que el Espíritu “vive” en un constante proceso dialéctico de cambio. Pero un cambio que sólo se da a nivel de la conciencia, no de la realidad objetiva y concreta.

Una vez más Hegel identifica el concepto de enajenación como sinónimo de extrañamiento permanente del Espíritu en tanto sujeto de la historia, que se manifiesta y toma existencia real en la actividad de los sujetos de cultura individual y colectiva.

En este discernimiento sobre el espíritu “extrañado”, Hegel continúa diciendo:

El movimiento de la individualidad que se forma es, por tanto, de un modo inmediato, el devenir de esta individualidad como de la esencia objetiva universal, es decir, el devenir del mundo real. Éste, aunque haya devenido por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado y tiene para ella la forma de una realidad fija. Pero cierta al mismo tiempo de que este mundo es su sustancia, la autoconciencia tiende a apoderarse de él; y adquiere este poder sobre él por medio de la cultura [...]. En efecto, el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, es decir, en enajenarse su sí mismo y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma (Hegel, 2009, 291).

Se puede afirmar entonces que es a través de ese movimiento dialéctico que la alienación puede superarse, es decir, es mediante la producción artística, religiosa y filosófica que la conciencia reconquista su propia esencia, donde incluso Dios mismo es solamente un momento o una fase.

En otras palabras: la alienación es superada cuando el Espíritu abandona la naturaleza y “retorna” a sí mismo como Espíritu Absoluto, es decir, como Idea Absoluta que ha superado su enajenación, ha eliminado su negación que es la naturaleza y se desarrolla como autoconciencia de la humanidad a todo lo largo de la historia universal. Sin embargo, esa contradicción “se resuelve” solo en la conciencia y no en la vida real, porque en la filosofía hegeliana se observa que la historia de la humanidad, reducida a historia de su desarrollo espiritual, resulta en última instancia historia del conocimiento y el autoconocimiento.

6. Alienación social en A. Schaff

Ahora bien, ¿esa alienación es superada en la vida real, concreta, de los individuos? No son pocos los autores en coincidir en su crítica a Hegel, en el sentido en que éste no logra “aterrizar” su teoría en el plano social. Esa superación sólo es posible transformando, revolucionando, las condiciones materiales (sociales) que le dan origen.

Al respecto Adam Schaff señala:

La alienación [...] no es pues, para el marxismo, algo unido a la *conditio humana*, como lo afirman no solamente los existencialistas, sino también más de un teórico que se declara marxista, sino un fenómeno socialmente condicionado. Precisamente por ello la alienación puede ser superada tan pronto como lo sean las circunstancias sociales de las cuales proviene (Schaff, 1979, 100).

Hay que subrayar que es Hegel quien de alguna manera sintetiza la historia del concepto de la alineación, antes de que Marx le dé un giro revolucionario al mismo. En su trabajo *La alienación como fenómeno social*, Adam Schaff señala que Hegel se nutre de tres fuentes principales en la elaboración de su concepción de la enajenación:

Primero, la interpretación derivada de la concepción de la *éénosis*, de la alienación como alienación del espíritu, que sale del *sí mismo* y deviene otra cosa distinta, extraña a su esencia (se convierte en realidad material).

Segundo, la interpretación de la alienación como alienación del hombre de su propia esencia, interpretación que proviene de la época en que cristalizó la concepción de la separación del hombre pecador respecto de Dios.

Tercero, por último, la interpretación de la alienación existente a partir de la escuela del derecho natural y de la tesis del contrato social, como alienación o cesión de algo en sentido jurídico (Schaff, 1979, 51).

La heterogeneidad de las fuentes de las cuales se nutre Hegel para la elaboración de su concepto de enajenación le van a permitir desarrollar con más amplitud su visión dialéctica acerca de la evolución del pensamiento filosófico, aunque en un plano idealista. Las aportaciones de Hegel a la teoría de la enajenación son las que posteriormente van a retomar y desarrollarlas aún más los jóvenes hegelianos, como Feuerbach y Marx.

Sobre esas tres acepciones del término enajenación es necesario hacer la aclaración de que existen, según Schaff, diferencias terminológicas. “Los términos *Enfremdung* y *Entäusserung* son dos conceptos diferentes. Puesto que en Marx, en principio, son empleados ambos alternativamente, es necesario atender con mucha exactitud a su diferencia semántica en Hegel” (Schaff, 1979, 51). Hacer esta aclaración es de suma importancia porque en la literatura de habla castellana, y sobre todo en Latinoamérica, el concepto enajenación es traducido como equivalente al de alienación.

Una mirada en retrospectiva a lo que dice al respecto Marcela D' Abbiero:

Después de Marx (y en el propio Marx) los conceptos de *Entäusserung* y *Enfremdung* son considerados como completamente equivalentes (es por eso que por regla general se los traduce al italiano con la palabra *alienazione*. En Hegel, en cambio, son dos conceptos diferentes; por ello parece imposible hablar de “exteriorización” y “alienación” como una y la misma cosa, como hacen muchos traductores. [...] Para anticipar brevemente los resultados de nuestro análisis, es necesario subrayar antes que nada que los términos *Entäusserung* (*Veräusserung*) y *Enfremdung* –y especialmente los dos primeros– no son empleados por Hegel en un sentido unívoco, para la designación de un concepto preciso y exactamente definido [...]. *Enfremdung* y *enfremden* tienen siempre la significación negativa de separación, no pertenencia; y *Entäusserung*, *Entäussern*, y con menor frecuencia *Veräusserung*, tienen el significado de renuncia, lo cual puede tomar tanto un sentido negativo como positivo (D' Abbiero, 1979, 25).

Se hace necesario saber cómo explica A. Schaff las diferencias semánticas de estos términos en Marx, ya que de este último será de donde Erich Fromm retomará el concepto de alienación para elaborar su crítica a las sociedades modernas contemporáneas.

En principio, Marx utiliza en este periodo, cuando escribe los *Manuscritos*, los términos *Enfremdung* y *Entäusserung* alternativamente: pero aun en los casos en que los utiliza juntos, separados por una coma, no se sabe con exactitud si los emplea como sinónimos, o si, aprovechando las diferencias en la significación connotativa, tenía la intención de ampliar el contenido comunicado por estas palabras.

Estas diferencias semánticas, que en otras lenguas solo pueden ser explicadas por un rodeo, ya que en ellas (al menos en las eslavas) faltan las palabras correspondientes [...]. Para *Enfremdung* hay correspondencia en todas las lenguas europeas. La situación es diferente con *Entäusserung* y *Veräusserung*, expresiones que se derivan de la tradición de la doctrina jurídica del siglo XVII, pero que tampoco son en modo alguno sinónimos.

La palabra *Veräussern*, significa en alemán *vender, dar salida*, y corresponde estrictamente al sentido jurídico de la palabra *alienatio* en la tradición romana, pero no a la palabra enajenación. Para evitar malentendidos habría que tener presente que, en este contexto, Marx no emplea la palabra *Entfremdung*, sino *Entäusserung*, y que la palabra correspondiente fue traducida erróneamente por el existencialismo francés por *aliénation*, es decir, alienación (Schaff, 1979, 95).

Estas aclaraciones semánticas acerca de los términos *Entfremdung*, *Entäusserung* y *Veräusserung*, los cuales se diferencian por ligeros matices, son de gran valía porque ahora se entiende el por qué en gran parte de la literatura marxista castellana se les utiliza como sinónimos, tanto del concepto alienación como del de enajenación.

Para evitar esos malentendidos, en la presente investigación se le dará mayor relevancia al concepto de enajenación, tratando con ello de ceñirnos a la esencia del fenómeno social que comprende este concepto.

¿Cómo discierne Fromm el concepto de enajenación y cómo lo interpreta socialmente? Como la enfermedad fundamental del hombre de nuestro tiempo: el hombre del siglo XX en lo particular, que existe y se desarrolla en una sociedad profundamente antagónica.

El mundo (la naturaleza, las cosas, los demás, él mismo) se ha vuelto ajeno al hombre. Éste no se experimenta a sí mismo como sujeto de sus propios actos, como una persona que piensa, que siente y que ama, sino que sólo se experimenta a sí mismo en las cosas que ha creado, como el objeto de las manifestaciones externalizadas de sus poderes. Sólo establece contacto consigo mismo sometándose a los productos creados por él (Fromm, 2007d, 70).

Ese sometimiento al que hace referencia Fromm se podrá observar en las actitudes compulsivo-consumistas de los individuos en las sociedades actuales, que solamente en ese acto de consumir se sienten “realmente” realizados, asumiendo que actúan con absoluta autonomía e independencia, aunque en esencia se estén cosificando. Un ejemplo de esas actitudes consumistas, aparentemente autónomas, se constata en los famosos “Viernes Negros” que promueve cada año en el mes de noviembre, después del Día de Acción de Gracias, el modelo económico norteamericano, bajo el supuesto “estímulo a la economía del país”, cuando en realidad no es otra cosa que la manifestación

grotesca de un sistema que enajena a sus habitantes, cosificándolos impunemente.

Esta cosificación de las verdaderas relaciones humanas impide la aprehensión cultural humana. Fuerzas extrañas al hombre lo dominan y esclavizan. La mediación de la mercancía, convertida en fetiche, hace del hombre una cosa más entre las cosas (Novoa, 2011, 1).

Es importante mencionar que Fromm apela de manera sistemática, confrontándolos incluso, a los planteamientos que sobre la enajenación hicieron en su momento Marx y Freud, ya que para él ambos pensadores aportaron profundas reflexiones sobre este fenómeno de la enajenación. Lo que se pretende, de algún modo, es abordarla desde la óptica de Fromm y enmarcarla en el contexto de la sociedad burguesa capitalista contemporánea.

Junto con Einstein, Marx y Freud fueron los arquitectos de la época moderna. Los tres estuvieron poseídos por la convicción de que existe un orden fundamental que preside la realidad, una actitud básica que ve en la obra de la naturaleza –de la cual forma parte el hombre– no sólo secretos que descubrir, sino pautas y designios que explorar (Fromm, 2007d, 22).

Exactamente fue lo que hizo Fromm; estudiar y explorar meticulosamente los dos métodos de análisis que desarrollaron tanto Marx como Freud, así como someter ambas teorías a la más aguda crítica sobre sus propuestas de solución al conflicto que representa para el hombre moderno la siguiente situación: sentirse libre, en cuanto individuo, por un lado, y por el otro, verse sometido por la “gran máquina” (Mumford).

El concepto de enajenación es retomado desde dos vertientes por parte de Fromm: la que tiene su origen en el entramado socio-histórico (marxista), y la que es de carácter psicologista (Freud).

Marx consideraba que la mayor parte de lo que pensamos acerca de nosotros mismos y de los demás es pura ilusión, es “ideología”. Consideraba que nuestros pensamientos individuales toman la forma de las ideas que desarrolla cualquier sociedad, y que dichas ideas están determinadas por la estructura particular y el modo de funcionamiento de dicha sociedad (Fromm, 2007d, 26).

En términos de Marx, se afirma que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Fromm, 2009a, 31).

En cambio, de la teoría freudiana Fromm infiere que:

Todo su método psicoanalítico podría describirse como el “arte de dudar”. Tras quedar impresionado por algunos experimentos hipnóticos que demostraban hasta qué punto una persona en trance puede creer en la realidad de algo que obviamente es irreal, descubrió que la mayoría de las ideas de las personas que no están en trance tampoco corresponden a la realidad y, por otra parte, que la mayor parte de lo que es real no es consciente (Fromm, 2007d, 26).

El mismo fenómeno, pero desde autores y enfoques diferentes. Así, Fromm concluye que “Marx pensó que la realidad básica era la estructura socioeconómica de la sociedad, mientras que Freud creía que esa realidad era la organización libidinal del individuo” (Fromm, 2007d, 27). De donde se desprende que los dos pensadores coincidieran, según Fromm, en un fin o meta común, a saber: “un deseo inalienable de liberar al hombre, una fe igualmente inalienable en la verdad como instrumento de liberación, y la firme creencia de que la condición necesaria para esa liberación radica en la capacidad del hombre para romper la cadena de la ilusión” (Fromm, 2007d, 43).

La respuesta a los cuestionamientos formulados con anterioridad, relativos al control y dominación que se ejerce sobre el hombre moderno, no es del todo sencilla ni simple. Aún más si se pretende mostrar que dicha dominación, lejos de desaparecer se ha profundizado con más virulencia que en los tiempos del capitalismo que le tocó vivir a Marx y a Freud.

Como asevera Novoa:

El proceso real de enajenación en el capitalismo [...] ha ido adoptando nuevas formas de manifestación, sin perder su esencia económica. Con el desarrollo de la industria, de las tecnologías, con la informatización de los grandes grupos empresariales transnacionales de la producción, distribución y comercialización de los productos también se ha fracturado el proceso productivo, diversificándose las formas de obtención de plusvalía en calidad y cantidad. Este proceso ha excluido a millones de personas de acuerdo con la lógica del capital, por un lado, al mismo tiempo que proletariza grandes capas de profesionales, especialistas e intelectuales vinculados a la producción y reproducción del capital a nivel local, regional y global (Novoa, 2011, 1).

Razón por la cual se propone encarar el problema de la alienación desde su perspectiva socio-histórica, como una cuestión de orden metodológico. No obstante que el fenómeno de la enajenación o alienación fue objeto de serios

estudios, como ya se vio páginas arriba, este dejó, por razones desconocidas al menos para quien esto escribe, de “interesar” a un sector de los investigadores de las ciencias sociales del último cuarto del siglo XX, a pesar de que las condiciones sociales que le dieron origen aún siguen persistiendo. Sin embargo, hay datos que indican que en algunos autores de América Latina el concepto de enajenación sigue siendo una categoría de primer orden para la interpretación filosófica y política de la realidad en la que viven y sobreviven millones de seres humanos.

Es en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX que este concepto es replanteado por algunos teóricos latinoamericanistas, como es el caso de Martín-Baró, que en su análisis que hace sobre América Latina, puntualiza:

La alienación es el rasgo que caracteriza más adecuadamente a nuestras sociedades porque la convivencia, el estilo de vida, las modalidades del trabajo, la familia y el quehacer político vienen determinados por factores ajenos a nuestra idiosincrasia. Nuestra vida no es una vida nuestra. Los valores que rigen nuestras estructuras son ajenos a las realidades profundas de nuestro *ser* y nuestro *estar*. Nuestra manera de convivir se encuentra dirigida por necesidades de otros países, por intereses de hombres, organizaciones o sociedades extrañas. La sociedad latinoamericana es una *sociedad en-ajenada*; una sociedad cuyo centro y razón de ser no se encuentra en sí misma, sino en aquellas metrópolis que determinan su destino (Martín-Baró, 1972, 277).

La cita anterior sirva como un ejemplo de lo que se considera una sociedad enajenada; sin embargo, resulta también interesante la valoración que sobre la alienación (enajenación) hace Blauberg:

La alienación es un momento transitorio en la historia de la sociedad, derivada de la división del trabajo y la propiedad privada y que lleva a que las relaciones entre los hombres se establezcan de modo espontáneo y a que salgan de su control. Bajo tal circunstancia cada tipo de actividad (trabajo, ciencia, arte, gobierno) se convierte en monopolio de un reducido grupo de personas y en algo ajeno al resto de los miembros de la sociedad. La actividad de la sociedad y sus productos queda de esta suerte enajenada de los individuos [...]. Así, las relaciones entre los hombres revisten la forma de relaciones entre cosas (fetichismo), y los hombres quedan despojados de sus cualidades humanas, se despersonalizan. El hombre no determina por sí mismo lo que puede y debe hacer, sino que queda sometido a fuerzas incontroladas que lo dominan, casi nunca alcanza los objetivos para los que emprende unas u otras acciones; le parece que las normas y formas de su vida no se derivan de la naturaleza de la acción conjunta de los hombres, sino que le son impuestas, quedando así desfiguradas en su conciencia sus verdaderas relaciones, le surgen diversas ilusiones y extravíos (Blauberg, 1991, 15).

Se puede observar que en esencia hay coincidencia con la idea que tiene Erich Fromm sobre el concepto de enajenación al escribir que “no es una casualidad que los términos *aliené* en francés y *alienado* en español sean antiguas palabras para designar al psicótico, y que en inglés el término *alienist* (‘alienista’) se refiere al médico que atiende a los dementes, a las personas absolutamente enajenadas” (Fromm, 2007d, 83).

Las diferentes acepciones que se han traído a colación sobre este concepto no dejan lugar a dudas respecto a la hipótesis, planteada al principio de este apartado, esto es, que la sociedad bajo el modo de producción y apropiación capitalista es de alguna manera una sociedad enferma por cuanto la inmensa mayoría de los individuos carecen de una auténtica conciencia de sí mismos; porque como asevera Erich Fromm:

Estamos determinados por fuerzas que se encuentran fuera de nuestro ser consciente, y por pasiones e intereses que nos dirigen sin que nos demos cuenta. En la medida en que así suceda, no somos libres. Pero podemos emerger de semejante esclavitud, y ampliar el ámbito de la libertad, percatándonos plenamente de la realidad y, por tanto, necesariamente, abandonando las ilusiones y transformándonos a nosotros mismos de personas sonámbulas, esclavizadas, empecinadas, dependientes y pasivas, en personas despiertas, conscientes, activas e independientes” (Fromm, 2007d, 161).

Fromm no aclara cómo esas personas sonámbulas y esclavizadas puedan superar y solucionar ese conflicto en el que se encuentran. Esa condición de ser una “sociedad enferma” es lo que permite que sea, a su vez, una sociedad controlada y por consecuencia sujeta al dominio de las clases sociales dominantes. Ahora bien, no es la intención de esta investigación realizar un estudio detallado acerca de cómo la enajenación va presentándose en cada una de las etapas de la historia humana, sino el de mostrar que es en la sociedad moderna capitalista donde se le puede apreciar con mayor profundidad y que ella es un obstáculo determinante para la libertad auténtica del hombre. Por eso, como se ha afirmado con anterioridad, Carlos Marx analizó y demostró que el ser enajenado estaba imposibilitado para, en esas condiciones de enajenación, llevar a cabo la transformación de su realidad social y manifestarse él mismo en toda su plenitud.

Esta categoría filosófica ya había sido tratada por Feuerbach, quien es uno de los antecedentes teóricos más importantes inmediatos a Marx, y de quien éste hace suyo el planteamiento materialista de ese concepto realizado por aquél.

Aquí lo que dice Feuerbach sobre el cómo se produce en los individuos ese fenómeno de la enajenación, citado por Novoa Pérez:

Consiste en el establecimiento de tres condiciones para toda enajenación; la objetivación del sujeto en los productos de su actividad; el extrañamiento de los objetos porque el sujeto no se reconoce en ellos, y la subordinación del sujeto a los objetos, los cuales adquieren un carácter dominante sobre el primero, privándole así su esencia humana (Novoa, 2011, 29).

Esta idea es la que va a retomar Marx para elaborar su razonamiento en torno a la enajenación, es decir, la va a tratar como un fenómeno social, históricamente determinado, lo que significa que Marx no ve a la enajenación como parte constitutiva del hombre, como su esencia; la ve como algo que invalida al hombre: “pero por razones históricas no ha podido sustraerse a ella” (Sánchez, 2003, 501).

Lo anterior significa que esa enajenación no le es “dada” al hombre por siempre, sino que es posible que ella no se manifieste más en las actitudes concretas del ser humano.

Sánchez Vázquez afirma lo siguiente sobre la enajenación:

Aparece como una característica de la actividad productiva del hombre en determinadas condiciones históricas. Se da en la historia e históricamente se crean las condiciones para su cancelación, no es inherente al trabajo humano en general, sino a una forma concreta, histórica suya. Por otra parte, el carácter concreto y social de la enajenación se pone de manifiesto en la imposibilidad de reducirla a una simple relación sujeto-objeto, entendido el primero como individuo aislado. Entraña una relación social en virtud de la cual el obrero y el no-obrero aparecen en una relación antagónica, pues el dominio de los productos sobre el productor no hace sino expresar el dominio del no-obrero (el capitalista) sobre el trabajador (Sánchez, 2003, 501).

Así, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx sostiene que en el sistema capitalista son varios los factores que intervienen para que se produzca el fenómeno de la enajenación. Así lo entiende Fromm:

Tenemos que determinar, pues, la conexión real entre todo este sistema de enajenación –la propiedad privada, el poder adquisitivo, la separación del

trabajo, el capital y la tierra, el cambio y la competencia, el valor y la devaluación del hombre, el monopolio y la competencia– y el sistema del dinero (Fromm, 2009a, 104).

El hecho de que Marx inicie su exposición sobre el trabajo enajenado, no significa que no tome en cuenta otros aspectos de las relaciones sociales capitalistas. Cabe esta aclaración porque a menudo el lector especializado se encuentra con textos que solamente hacen referencia exclusivamente al trabajo enajenado que plantea Marx, esto es, circunscriben su teoría al proceso meramente laboral, lo que Fromm considera una actitud tendenciosa:

En ningún caso Marx estaba interesado únicamente en la enajenación del hombre con respecto a su producto, ni tampoco en la enajenación del hombre a causa de su trabajo. Le preocupa la enajenación que aparta al hombre de la vida, de sí mismo y de sus semejantes (Fromm, 2007d, 73).

En su argumentación, Marx ve al hombre como un ser genérico, es decir, como un ser con múltiples facetas y capacidades, no únicamente físicas sino también espirituales y el que éste no pueda o esté imposibilitado para desarrollarlas, es una de las más hondas preocupaciones de aquél:

Es en su trabajo sobre el mundo objetivo como el hombre se muestra realmente como ser genérico. Esta producción es su vida activa como especie; mediante ella, la naturaleza aparece como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida del hombre como especie*; porque él no se produce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido (Fromm, 2009a, 112).

Pero un ser enajenado o alienado no estará en condiciones de llevar a la práctica este principio creador que le es sólo posible al ser humano. Fromm lo expresa de la siguiente manera:

Al mismo tiempo que el trabajo enajenado arrebató al hombre el objeto de su producción, también le arrebató su *vida como especie*, su objetividad real como especie y transforma su ventaja sobre los animales en una desventaja, en tanto que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatada (Fromm, 2009a, 112).

Más adelante sentencia categóricamente:

Así como el trabajo enajenado transforma la actividad libre y auto dirigida en un medio, transforma la vida del hombre como especie en un medio de la existencia física [...]. El trabajo enajenado convierte así la *vida del*

hombre como especie y la naturaleza como su propiedad mental como especie, en un ser *ajeno* y en un *medio* para su *existencia individual*. Enajena al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza externa, su vida mental, y su vida *humana* (Fromm, 2009a, 112).

Advirtiendo con ello que:

Una consecuencia directa de la enajenación del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie es que el *hombre* se *enajena* de los *demás* hombres. Cuando el hombre se confronta a sí mismo, también confronta a *otros* hombres. Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo también lo es de su relación con los demás hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de su trabajo. En general, la afirmación de que el hombre se enajena de su vida como especie significa que cada hombre está enajenado en relación con los otros y que cada uno de los otros está, a su vez, enajenado de la vida humana (Fromm, 2009a, 112).

Es esencial comprender qué es lo que sucede en la realidad, cómo se manifiesta en su concreción histórica. He aquí lo que el propio Marx dice al respecto: “Si el producto del trabajo me es ajeno y me enfrenta con un poder ajeno ¿a quién pertenece? Si mi propia actividad no me pertenece sino que es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece? A *otro* ser que no soy yo mismo. ¿Y quién es este ser?” (Marx *en* Fromm, 2009a, 113). El mismo Marx responde, según Fromm, que ese otro ser no lo representa ningún Dios, más bien es el mismo hombre, pero el hombre no-trabajador.

El ser *ajeno* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, al que se dedica el servicio del trabajo y a cuyo goce va el producto del trabajo sólo puede ser el *hombre* mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, sino que se enfrenta a él como un poder ajeno, esto sólo puede producirse porque pertenece a *otro hombre que no es el trabajador*. Si su actividad es un tormento para él, debe ser fuente de goce y de placer para otro. No los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo puede ser este poder ajeno sobre los hombres (Fromm, 2009a, 114).

En las sociedades modernas capitalistas, ese otro ser no es otro más que el dueño de los medios de producción, en particular, y los poseedores del gran capital, en general, en sus diferentes modalidades, es decir, el capitalista que se apropia del producto del trabajo de los productores reales, estableciendo con ello una relación de explotador-explotado.

Para perpetuar esa relación de poder y control sobre los que no poseen más riqueza que su fuerza de trabajo, tanto física como intelectual, la moderna sociedad industrial recurre a un sinfín de artilugios para profundizar ese estado de enajenación en el cual se debate y transcurre la vida de millones de hombres, por ejemplo estimulando el deseo de tener y acumular cosas, objetos de todo tipo.

Fromm sostiene:

Para Marx, la enajenación corrompe y pervierte todos los valores humanos. Al hacer de las actividades económicas y de los valores inherentes a ellas, como trabajo, utilidad, ahorro y moderación, el valor supremo de la vida, el hombre no logra desarrollar los auténticos valores morales de la humanidad (Fromm, 2007d, 78).

Desde el punto de vista de Marx, afirma Fromm, esto es lo sucede en el capitalismo:

Todo hombre especula con crear en otro una *nueva* necesidad, obligándolo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo bajo una nueva dependencia y para seducirlo con un nuevo tipo de placer y, por ende, llevarlo a la ruina económica. Todo individuo trata de establecer sobre los demás un poder *ajeno*, a fin de encontrar en ello la satisfacción de su propia necesidad egoísta. Así pues, con el cúmulo de objetos aumenta también la esfera de entidades extrañas a las que el hombre se ve sometido. Cada nuevo producto es una nueva potencialidad de engaño y robo mutuos. El hombre se va volviendo cada vez más pobre como hombre; necesita cada vez más *dinero* para poder posesionarse del ser hostil [...]. La necesidad de dinero es, por lo tanto, una necesidad real creada por la economía moderna, y la única necesidad que ésta crea [...]. El exceso y la falta de moderación son su verdadera norma [...]. La propiedad privada no sabe cómo convertir la necesidad burda en necesidad *humana*; su idealismo es fantasía, capricho e imaginación. Ningún eunuco elogia a su tirano más desvergonzadamente ni trata, por medios más infames, de estimular su hastiado apetito, para lograr sus favores, que el eunuco de la industria, el empresario, para adquirir unas cuantas monedas de plata o atraer el oro de la bolsa de su amado prójimo (Fromm, 2009a, 149).

Ahora se comprenderá por qué le es indispensable a la moderna sociedad capitalista mantener en ese estado “hipnótico” al ser humano: porque de esa manera le estará garantizada su supervivencia como sistema. La sociedad moderna es pues, “una sociedad de consumo” (Bauman, 211b, 106) que ha transformado al hombre en una mercancía más, en un objeto que se intercambia al igual que el resto de las cosas producidas para el mercado.

Fromm afirma:

El hombre que ha llegado a quedar sujeto a sus necesidades enajenadas es “un ser *mental y físicamente deshumanizado [...] una mercancía con conciencia propia, capaz de actuar por sí misma*”. Este hombre-mercancía no conoce más que una forma de relacionarse con el mundo exterior: teniéndolo y consumiéndolo (usándolo). Mientras más enajenado se encuentre, mayor será la medida en que el sentido de tener y usar determine su relación con el mundo (Fromm, 2007d, 81).

Hasta aquí se ha tratado de comprender las formas en que se presenta y se desarrolla el fenómeno de la enajenación desde la óptica del entramado sociohistórico, esto es, en su desdoblamiento de totalidad social. Ahora se abordará en su manifestación de concreción individual, siguiendo con ello la interpretación que hicieron en su momento tanto Freud como Fromm.

No está de más comprender que la experiencia empírica de Erich Fromm, al radicar largos años en los Estados Unidos, le va a proporcionar un cúmulo de datos que le permitirán, a su vez, fundamentar el por qué el individuo moderno es un ser enajenado y por lo tanto despersonalizado, carente de sí mismo. Un ser que también es cuestionado por José Ingenieros al valorarlo como un “hombre mediocre”, incapaz de levantar la cerviz. Es incapaz de hacerlo porque hay alguien que piensa y razona por él:

La sociedad piensa y quiere por este tipo de individuos. Ellos no tienen voz, sino eco. No hay líneas definidas ni en su propia sombra, que es apenas una penumbra. Ellos cruzan el mundo a hurtadillas, temerosos de que alguien pueda reprocharles esa osadía de existir en vano, como contrabandistas de la vida (Ingenieros, 2004, 41).

Son, pues, individuos sin personalidad propia, y por lo tanto viven en la ilusión de que son realmente libres; por eso Ingenieros afirma:

Los hombres sin personalidad son innumerables y vegetan moldeados por el miedo (miedo a ser libres), como cera fundida en el sello social. Su moralidad de catecismo y su inteligencia cuadrículada los constriñen a una perpetua disciplina del pensar y de la conducta; su existencia es negativa como unidades sociales (Ingenieros, 2004, 42).

Lo que describe Ingenieros como algo propio del hombre moderno es lo que Fromm señala como rasgo distintivo del individuo que ha sido *de*-formado por la sociedad moderna.

En sus investigaciones sobre la enajenación, Fromm encuentra que en Freud aquella es el equivalente al inconsciente, (concepto desarrollado por éste)

que puede darse tanto en el plano social como en el individual. Esto es: el individuo inconsciente es aquel que no se percata de la verdadera realidad, que vive como si estuviera bajo los influjos de alguna droga o bajo el poder de un hipnotizador. “Freud reconoció que la *mayor parte de lo que es real dentro de nosotros mismos no es consciente*, y que *la mayor parte de lo que es consciente no es real*” (Fromm, 2007d, 135). Entonces, la persona que desconoce el fenómeno del inconsciente está convencida de que dice la verdad y sus verdaderos anhelos son “inconscientes, y lo que surge en el consciente es una racionalización que oculta por completo lo que no quiere saber” (Fromm, 2007d, 135). No quiere saber porque está imposibilitado para asumir su autonomía con plena conciencia de lo que eso significa, porque existe un poder extraño que lo obliga a coaccionarse así mismo, es decir, el hombre moderno tiene que auto reprimirse en sus deseos, como diría Freud. A este hombre/sujeto se le identifica en la sociedad moderna, por parte de los psicoanalistas, como un individuo (paciente) neurótico, enfermo.

Erich Fromm dice:

El paciente neurótico adulto es un ser humano enajenado; no se siente fuerte, está temeroso e inhibido porque no se experimenta a sí mismo como el sujeto y el causante de sus propios actos y experiencias. Está neurótico *debido* a que está enajenado (Fromm, 2007d, 82).

Entonces, ¿cómo logra salir el individuo de esa situación que lo angustia, que lo enferma? Según Fromm: transfiriendo sus deseos y temores, ya sea hacia el analista que lo trata o hacia un objeto específico –un automóvil, un reloj chapado en oro, etc.–. Un ejemplo de lo que comenta al respecto:

A fin de vencer su sensación de vacuidad interior y su impotencia, elige un objeto hacia el cual proyecta todas sus propias cualidades humanas: su amor, su inteligencia, su valor, etc. Al someterse a dicho objeto, se siente en contacto con sus propias cualidades: se siente fuerte, sabio, valeroso y seguro. Para él, perder el objeto implica el peligro de perderse a sí mismo (Fromm, 2007d, 82).

De donde se desprende que, para reproducir este tipo de individuos a escala global, la sociedad moderna de nuestro tiempo se ha perfeccionado en

“alimentar” ese deseo incontrolable de tener-consumir-tener en los sujetos inconscientes.

Al respecto escribe Zygmunt Bauman:

La descripción más patética del tipo de consumidor, gestado e incubado en la sociedad de consumo es la que realizó John Carrol:

El genio de esta sociedad proclama: ¡Si te sientes mal, come!

El reflejo consumista es melancólico, supone que el malestar toma la forma de una sensación de vacío, frío, hueco, que necesita llenarse con cosas tibias, sabrosas, vitales. Desde luego que no se limita a la comida, como lo que hace que los Beatles se “sientan felices por dentro”. El atracón es el camino de la salvación: ¡consume y te sentirás bien!

Existe también un desasosiego, una manía por el cambio constante, el movimiento, la diferencia: quedarse quieto es morir [...]. El consumismo es el análogo social de la psicopatología de la depresión, con sus dobles síntomas contrastantes de exasperación e insomnio.

Para el consumidor en la sociedad de consumo, estar en marcha, buscar, no encontrar, o mejor, no encontrar aún, no es malestar sino promesa de felicidad; tal vez es la felicidad misma (Bauman, 2011b, 109).

En vista de lo expresado, ¿se podrá afirmar que el individuo enajenado es un hombre feliz? Puede ser que lo sea, sólo que en apariencia. De continuar por el sendero que ha trazado la sociedad altamente industrializada y mecanizada, estaremos asistiendo al siguiente escenario:

A una quiebra total de la cultura occidental. El mundo cruje y amenaza con derrumbarse, ese mundo que para mayor ironía es el resultado de la voluntad del hombre, de su prometeico intento de dominación [...]. La masificación ha hecho estragos, ya es difícil encontrar originalidad en las personas y un idéntico proceso se cumple en los pueblos (Sábato, 2010, 82).

En el siguiente apartado se hace una exposición de una de las manifestaciones más elocuentes de cómo se concretiza la enajenación en la sociedad moderna contemporánea.

7. Del *homo sapiens* al *homo consumens*

Este apartado viene a ser el corolario de toda una manera racional de ver el mundo, de interpretarlo y de asumirlo: la manera occidental. En los inicios de la Modernidad parecía que el hombre de Occidente por fin había encontrado el

camino que lo llevaría a escalar las más elevadas cumbres que jamás época alguna, hasta entonces, había presenciado. Finalmente el hombre europeo tenía la herramienta que le daría la posibilidad real de controlar y dominar el mundo (Francis Bacon), tanto material como espiritual. La época del oscurantismo metafísico-religioso, predominante durante la Edad Media en el viejo continente, quedaba atrás dando paso a la Razón, elevada como categoría suprema y como punto de partida de todo quehacer humano. Ella lo llevó a la conquista de sí mismo cuando por primera vez se sintió libre y dueño de su futuro porque, como dice Berdiaev en su crítica a la Edad Media: “el Medioevo concentró y disciplinó las energías espirituales del hombre, pero las encadenó, las mantuvo sujetas a un centro espiritual, centralizó toda la cultura humana” (Berdiaev, 1979, 119). Sin embargo, diez siglos de sometimiento y férreo control inquisitorial llegaban a su fin con el surgimiento del movimiento renacentista iniciado en el siglo XV, mismo que marca el paso del mundo medieval al mundo moderno, fundamentalmente de orientación capitalista. El destino del hombre ya no se va a fincar más en fuerzas omnipotentes, ajenas a él, sino en sus capacidades creadoras y liberadoras que sólo la razón puede proporcionarle. Así caracteriza Berdiaev a este periodo de la historia humana:

Toda la historia moderna es, en definitiva, el desenvolvimiento y la continuación de este Renacimiento. Este periodo histórico se desarrolla bajo el *leitmotiv* de la puesta en libertad de las energías creadoras del hombre, de la descentralización espiritual, de la separación del centro espiritual, de la diferenciación de todos los sectores de la vida social y cultural, de la autonomización de todos los sectores de la cultura humana. Se vuelven autónomos el arte, la ciencia, la vida política, la vida económica, toda la sociedad y toda la cultura. Este proceso de diferenciación y autonomización es lo que se ha dado en llamar la secularización de la cultura humana. Hasta la religión se seculariza [...]. Todos los sectores de la vida social y cultural se independizan y devienen libres. Esta es la característica fundamental de la historia moderna (Berdiaev, 1979, 119).

Como resultado de esta revolución, que para algunos significó el Renacimiento, el hombre occidental necesitaba de una nueva filosofía que estuviera en concordancia con sus aspiraciones y anhelos terrenales, es decir, una filosofía que le diera certidumbre y seguridad. Ahora bien, sin la comprensión de esa filosofía resulta sumamente difícil entender la Modernidad misma. Esto es,

la filosofía del Renacimiento la va a constituir, en términos generales y en su primera etapa, el humanismo: en él se realizará la verdadera espiritualidad humana, puesto que ahora es el hombre el que se colocará en el centro del universo; es el origen y el fin de sí mismo. El hombre ha desplazado a Dios. “El humanismo es el fermento de la historia moderna” (Berdiaev, 1979, 125). La filosofía del humanismo se va a configurar en la gran bandera que emancipará en definitiva al hombre moderno de todos sus prejuicios; todo lo que él haga será en nombre del mismo hombre, es decir, de su humanidad, un nuevo horizonte se le “devela” ante sí. Pero, ¿qué significa o significó para el hombre del siglo XV el humanismo? El mismo Nicolai Berdiaev nos lo explica de la siguiente manera:

El vocablo “humanismo” por su misma etimología significa ya celebración del hombre, colocación del hombre en el centro del universo, rebelión del hombre, afirmación y descubrimiento del hombre [...]. El humanismo –se dice– ha descubierto la individualidad humana, la ha potenciado al máximo, la ha liberado del sentimiento de resignación que la afligía en el Medioevo, la ha encaminado hacia la libre autoafirmación y hacia la creatividad [...]. El humanismo niega que el hombre haya sido hecho a imagen y semejanza de Dios, que el hombre sea un reflejo del ser divino. El humanismo, en su forma predominante, afirma que la naturaleza humana es imagen y semejanza no de la naturaleza divina, sino de la mundana, que el hombre es un ser natural, un hijo del mundo, un hijo de la naturaleza creado por necesidad natural, carne de la carne y sangre de la sangre del mundo natural, con el cual comparte, por consiguiente, la limitación y todos los defectos y enfermedades característicos de la existencia natural (Berdiaev, 1979, 126).

De acuerdo a esa definición, es válido inferir que el camino de la Modernidad estaría despejado de cualquier obstáculo que, en un momento dado, le impidiera al hombre continuar con su marcha ascendente hacia su transformación en el “Superhombre” nietzscheano. Sin embargo, bastante lejos estaba el hombre humanista de imaginar que en tan poco tiempo, tres siglos después, nuevos e inéditos retos emergerían a lo largo de esa marcha victoriosa.

Los siglos XVI, XVII y XVIII son considerados por el propio Berdiaev como de transición, ya que durante ese tiempo “el hombre se considera libre del organismo (natural) y no está aún sujeto al mecanismo, un periodo en el que las energías humanas han sido puestas en libertad para una actividad creadora” (Berdiaev, 1979, 136). Pero esa libertad creadora es la que se verá constreñida

con el pleno advenimiento de la era capitalista, que si bien “lo libera en un cierto sentido, lo encadena a una nueva servidumbre” (Berdiaev, 1979, 137). El hombre se doblega ante el poder de la tecno-ciencia y de las máquinas, transformándose en un ser para el consumo.

Lewis Mumford recomienda sobre este asunto de la máquina y su papel en la sociedad moderna lo siguiente:

Comprender los orígenes de la máquina y su linaje equivale a renovar la visión tanto de las fuentes de nuestra actual cultura supermecanizada como del destino del hombre moderno. Y descubriremos que el mito originario de la máquina proyectó estos extravagantes anhelos que tan abundantemente se han cumplido en nuestra época. Pero al mismo tiempo impuso restricciones, abstenciones, compulsiones y servidumbres que todavía nos amenazan con consecuencias más peligrosas todavía que las que acarreo en la Era de las Pirámides (Mumford, 2013, 313).

A su vez, Fromm pone como ejemplo de esa dependencia lo que Marx escribe al respecto en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844:

La maquinaria se adapta a la debilidad del ser humano para convertir al débil ser humano en una máquina.

Dentro del sistema de la propiedad privada todo hombre especula con la creación de una nueva necesidad en otro para obligarlo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva dependencia y atraerlo a un nuevo tipo de placer y, por tanto, a la ruina económica. Con la masa de objetos, pues, crece también la esfera de entidades ajenas a las que está sometido el hombre. Todo nuevo producto es una nueva potencialidad de engaño y robo mutuos. El hombre se vuelve cada vez más pobre en cuanto hombre (Fromm, 2009a, 62).

Las cualidades del hombre del Renacimiento que se caracterizaron por su espontaneidad creativa y por la capacidad de actuar realmente en libertad, devinieron, de esa manera, en un lento pero ininterrumpido proceso de socavamiento, en razón inversa al crecimiento de nuevos mecanismos de control y condicionamiento del ser humano. De *homo sapiens* pasa a ser *homo technicus* para finalmente convertirse en *homo consumens*.

Es pertinente subrayar con precisión qué se entiende por *homo sapiens*, para entonces estar en mejores posibilidades de mostrar que el hombre moderno ha devenido en un ser patológicamente consumista.

Un elemento esencial que hay que tomar en cuenta a la hora de definir al *homo sapiens* es el trabajo, porque no es lo mismo *homo faber* que *homo sapiens*, es decir: el *homo sapiens* es aquel que ve al trabajo como un medio y no como un fin en sí mismo, como lo sería en el *homo faber*, en el que el trabajo adquiere varios significados: el trabajo como actividad transformadora de la realidad, el trabajo como acto recreativo de la realidad y también como un medio para reflexionar sobre la realidad en el sentido de comprender las causas de los fenómenos, tanto naturales como espirituales.

¿Cómo define Erich Fromm el concepto de hombre?

Con *sapiens* se quiere decir conocer en el sentido del pensamiento que trata de comprender el meollo del fenómeno, del pensamiento que penetra desde la engañosa superficie en lo “realmente efectivo”, del pensamiento que se propone no manipular sino captar, entonces *homo sapiens* sería, en verdad, una definición correcta del hombre (Fromm, 2010a, 65).

En este pasaje Fromm trata de diferenciar al hombre que manipula, en referencia al *homo faber*, esto es, al hombre hacedor de herramientas, de instrumentos, del *homo sapiens*: el que comprende y capta su realidad. Pasemos ahora a explicar en qué consiste el *homo technicus*

8. El hombre como *homo technicus*

Al hombre se le ha definido fundamentalmente por su capacidad técnica, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX que es cuando surge y se impone el uso de la palabra "técnica", que se refiere a la fabricación de algo, al modo racional de hacer algo, incluso porque el hombre quiere demostrarse a sí mismo que puede hacerlo: “algo debe hacerse porque resulta posible técnicamente hacerlo. Si es posible fabricar armas nucleares, deben fabricarse aun cuando puedan destruirnos a todos” (Fromm, 2010a, 41). Aunque resulta un tanto fatalista lo expresado por Fromm, no deja de ejemplificar la fascinación que tiene el hombre moderno por la técnica, que en sí misma carece de toda valoración moral.

Después de haber sustituido la energía animal humana por la energía animal, se sustituye la energía animal por la máquina, por el motor de combustión

interna. Todo el progreso técnico de la humanidad está ligado a la perfección del maquinismo por una parte y al uso de nuevas fuentes de energía por otra.

En el hombre hay imperfecciones o precariedades biológicas que son compensadas con la técnica. En efecto, el ser humano no posee medios defensivos ni ofensivos naturales. Es un ser relativamente pequeño, y su fuerza es inferior.

Hay prodigios humanos que no se asemejan en nada a las técnicas animales: desde encender y mantener encendido el fuego, pasando por el cuchillo, la rueda, la agricultura, el motor de combustión interna, hasta llegar a los satélites, las naves espaciales, las computadoras y la internet., etc.

El hombre es débil, pero gracias a la conciencia de su debilidad, a la conciencia de sus límites, logra desarrollar una capacidad extraordinaria para sobrevivir. Esto es, el hombre posee una capacidad natural: su capacidad técnica, que es capacidad para crear, para transformar objetos que le proporciona la naturaleza en algo totalmente nuevo y útil para el hombre mismo. Indudablemente, el fenómeno técnico acompaña al hombre casi desde su aparición en el mundo, es decir, el fenómeno técnico no es exclusivo de nuestros días, pero su grandiosidad es la característica fundamental de la contemporaneidad al grado de convertirse en la antítesis de todos los valores que ha desarrollado la tradición humanista. La cual es concebida por Erich Fromm como aquella “que sostiene que algo debe hacerse porque es necesario para el hombre, para su crecimiento, su alegría y su razón, o porque es bello, bueno o verdadero” (Fromm, 2010a, 41). Sin embargo, gran parte de las innovaciones tecnológicas son aplicadas a la producción de cosas, objetos de consumo que en su mayoría no son realmente necesarios para la sobrevivencia humana.

Por lo que la totalidad de los productos técnicos constituye un mundo de útiles. De donde se deduce que la técnica, los medios útiles, no tengan en sí su bondad y utilidad; carecen de moralidad intrínseca, son buenos o malos según el fin al que los destinemos. Por eso sucede que la técnica de nuestro tiempo, que hoy quiere presentarse como dotada de fin en sí misma, está en realidad subordinada a una filosofía hedonista; el progreso técnico se presenta orientado

hacia un mayor goce para la sociedad de consumo, y para que todos dispongamos abundantemente de los medios técnicos, lo cual ya es reconocer que la técnica en sí es un sistema de medios, no de fines.

Otro aspecto importante a resaltar, relacionado con la técnica, es el de la eficiencia y el rendimiento: debido a esto los individuos son sometidos a un proceso de despersonalización constante. Fromm explica que el requisito de eficiencia máxima lleva como consecuencia al requisito de mínima individualidad. Este fenómeno tiene lugar porque “la máquina social trabaja más eficientemente cuando los individuos son rebajados a unidades puramente cuantificables, cuyas personalidades pueden expresarse en tarjetas perforadas” (Fromm, 2010a, 42).

Siguiendo esa lógica, la individuación del hombre, desarrollada durante el Renacimiento, sufre un retroceso en la era industrial capitalista: “el hombre debe ser des-individualizado y enseñado a hallar su identidad en la corporación antes que en él mismo” (Fromm, 2010a, 42). Sobre esta pérdida de la individualidad, Zygmunt Bauman también señala, coincidiendo con Fromm, que al interior de las grandes corporaciones privadas se promueve un proceso de re-capacitación constante, tanto de los empleados como de los obreros, y que en ese proceso “los recapacitados pierden la capacidad de concebirse como individuos” (Bauman, 2010b, 224), para encontrar su identidad en la gran empresa y en los productos que esta lanza al mercado.

Justamente es el binomio tecnología-mercado el que impele al trabajador a ser cada vez más eficiente produciendo enormes cantidades de mercancías, mismas que serán adquiridas por los consumidores ávidos de ellas.

Como se observa, en la sociedad contemporánea la actividad del hombre se supedita a los dictados o las “necesidades” de la técnica, incluso todo aquel que se oponga a ella corre el riesgo de ser catalogado como “un extraño no deseado”. Según Bauman, al hombre moderno le está permitido todo, menos “enfrentar la tecnología, ya que no sería tecnológico y no llevaría a más avances tecnológicos ni a reforzar la regla tecnológica” (Bauman, 2010b, 224). Esto significa que la tecnología y sus productos repercuten seriamente en la conciencia

del individuo moderno, desplazándolo a ocupar o desempeñar el rol de apéndice de los aparatos mecánicos de los cuales termina por fascinarse.

Por eso Erich Fromm señala:

La tendencia a colocar el progreso técnico como el valor más alto se halla ligada no sólo al énfasis excesivo que concedemos al intelecto sino, y en una mayor medida, a una profunda atracción emocional hacia lo mecánico, hacia todo lo no vivo, hacia todo lo hecho por el hombre (Fromm, 2010a, 51).

Este fenómeno de la despersonalización a que es sometido el hombre moderno se puede advertir “en las sociedades industriales más desarrolladas, donde el hombre está cada vez más enamorado de los aparatos técnicos que de la vida y de los seres vivientes” (Fromm, 2007b, 48). Por ejemplo, adquirir un nuevo auto deportivo es más atractivo que relacionarse con una mujer o que compartir experiencias personales con los amigos.

Para Bauman, la sociedad moderna ha pasado de ser una “sociedad orientada por la ética del trabajo a otra gobernada por una estética del consumo. En el nuevo mundo de los consumidores, la producción masiva no requiere ya de mano de obra masiva” (Bauman, 2008, 12). Es así porque la moderna industria del consumo descansa en gran medida en la automatización de la producción que es apuntalada por las innovaciones tecnológicas y como consecuencia de ello se deshace de cientos de hombres del aparato productivo, sin importar el destino final de estos.

La humanidad se encuentra ante una nueva y escalofriante época del desarrollo capitalista, ahora de dimensiones globales, caracterizada por el consumismo desmedido. Consumismo que no surge como un fenómeno meramente espontáneo, sino que obedece a “la instilación y la propagación de una filosofía consumista bajo la presión de una economía y una política orientada por el consumo” (Bauman, 2011a, 12). Esta actitud consumista por parte del hombre actual, que se presenta sobre todo en las sociedades industriales ricas, es para Fromm una manifestación de que la sociedad moderna no tiene entre sus objetivos procurar el bienestar de sus miembros sino el de obtener de ellos el mayor provecho posible a través de inducirlos, por medio de la propaganda, a

adquirir un sinfín de cosas, de objetos, que el mercado le ofrece en cantidades cada vez más exorbitantes.

La actitud inherente al *consumismo* es devorar todo el mundo. El consumidor es el eterno niño de pecho que llora reclamando su biberón: en lo que al ocio se refiere, los automóviles, la televisión, los viajes y el sexo son los principales objetos del *consumismo* actual. En resumen, consumir es una forma de tener, y quizá la más importante en las actuales sociedades industriales ricas. Consumir tiene cualidades ambiguas: alivia la angustia porque lo que tiene el individuo no se lo pueden quitar; pero también requiere consumir más, porque el consumo previo pronto pierde su carácter satisfactorio. Los consumidores modernos pueden identificarse con la fórmula siguiente: *yo soy = lo que tengo y lo que consumo* (Fromm, 2010c, 43).

Fromm devela el tipo de personalidad que se fue construyendo en los individuos de las modernas sociedades industriales: hombres más cerebrales que emocionales, esto es, la razón o la racionalidad ejerce un profundo dominio sobre la parte sensitiva del ser humano. Al hombre moderno poco o muy poco le preocupan de verdad sentimientos como el odio o el amor, la solidaridad o el egoísmo; él está concentrado en lo que va a adquirir el día de mañana.

Fromm identifica esa actitud con el carácter mercantil de toda la sociedad moderna del siglo XX, porque el hombre mismo se ha transformado en una mercancía más, dispuesta, como el resto de las cosas, para el consumo.

El ser humano se convierte en una mercancía en el mercado de personalidades. El principio de evaluación es el mismo en el mercado de personalidades y en el de mercancías: en uno, la personalidad se ofrece en venta; en el otro, las mercancías (Fromm, 2010c, 142).

Por eso la sociedad actual ha puesto especial énfasis en perfeccionar los mecanismos de convencimiento para que los individuos cambien la actitud de tener, en el sentido de acumular o conservar cosas, por la de consumir, desechar permanentemente lo que hace poco tiempo había adquirido en el mercado. Es precisamente en este último aspecto que caracteriza a la sociedad industrial moderna, el consumismo, en que la teoría de Fromm se sustenta para afirmar que la sociedad moderna está produciendo hombres despersonalizados, enajenados en sus relaciones con el mundo de las cosas.

Hoy día se hace hincapié en el consumo, no en la conservación, y adquirir se ha convertido en comprar para “deshacerse” de las cosas. Si alguien

compra un auto, un vestido o una baratija, después de usarlo durante algún tiempo se siente aburrido, desecha el modelo “viejo” y compra el último. Adquirir → tener y usar transitoriamente → desechar (o si es posible, realizar un cambio provechoso para comprar un modelo mejor) → una nueva adquisición, constituyen el círculo vicioso de consumir y comprar. Hoy día el lema podría ser: “Lo nuevo es bello” (Fromm, 2010c, 79).

Así como el hombre moderno se relaciona con las cosas, también de esa manera se relaciona con los “otros”; es decir, las relaciones interpersonales se valoran al igual que las mercancías entre sí. Los individuos actúan conforme los dictados del mercado, por eso Fromm señala que éstos se preparan para ser “consumidos”: como profesionistas, como artistas, como burócratas, como deportistas, etc.

El éxito depende en gran parte de que las personas se vendan bien en el mercado, de que puedan imponer sus personalidades, de que sean un buen “paquete”; de que sean “alegres”, “sólidos”, “agresivos”, “confiables”, “ambiciosos”; además, influyen sus antecedentes familiares, los clubes a que pertenecen, si conocen a la gente “adecuada”. El tipo de personalidad requerido depende en cierto grado del campo de la especialidad que se escoge para trabajar. Un corredor de bolsa, un vendedor, una secretaria, un profesor universitario, o un gerente de hotel deben ofrecer un tipo de personalidad diferente que, aparte de sus diferencias, debe satisfacer una condición: tener demanda (Fromm, 2010c, 143).

9. Conclusión

A lo largo de este primer capítulo se ha expuesto el proceso histórico de los avatares a los que se ha tenido que enfrentar el hombre en la conquista de su libertad, desde el momento mismo en que toma conciencia de su individuación, es decir, desde el momento en que el hombre se separa del mundo natural y del grupo al que pertenece, para transformarse en un ser en sí y para sí. Dándole con ello la posibilidad de crear y re-crear su devenir. Sin embargo, muy pronto se dará cuenta de que esa libertad, ausente durante el mundo medieval, nace acotada, restringida por las propias fuerzas del modo de producción capitalista que es el que personifica la Modernidad desde sus inicios.

A lo anterior hay que agregar que ese acotamiento de la libertad tiene que ver, por otro lado, con los mecanismos culturales, desarrollados principalmente durante el siglo XX, que han permitido el control de las conciencias sometiendo a los pueblos e individuos, en su mayoría, a procesos de enajenación, logrando con

ello la despersonalización de los hombres al transferir su capacidad creadora a una nueva deidad que significa para ellos la neo-técnica y el consumo.

¿Qué tendría que suceder para que el hombre moderno sea realmente libre? Erich Fromm expresa categóricamente que una condición esencial es la edificación de instituciones y relaciones sociales realmente democráticas. Las que garantizarán que los individuos sean educados y formados en una nueva conciencia social, ya que las actuales democracias no promueven la auténtica participación de los individuos en la solución de las problemáticas que se les presentan en sus comunidades. Sin genuina democracia no puede haber verdadera libertad del individuo en la sociedad moderna. Por ello, se abordará el tema de la democracia en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II. PARADOJAS DE LA DEMOCRACIA

1. Introducción

Libertad y democracia son conceptos e ideas que confluyen en el pensamiento de Erich Fromm, ligadas dialécticamente a su propuesta humanista. Por esto en este capítulo se tratarán específicamente los diferentes momentos bajo los cuales se ha ido construyendo o materializando ese ideal democrático, surgido con la Modernidad.

Se considera fundamental hacer una reflexión en torno a la educación como herramienta fundamental para la formación de una conciencia crítica desde los valores del humanismo y de la democracia, como elementos coadyuvantes en la realización de la libertad auténtica.

Siguiendo esa línea de investigación, se considera hacer especial énfasis en mostrar cómo la democracia sigue siendo un proceso inacabado en el mundo moderno, retomando para este objetivo lo expuesto por Erich Fromm y teóricos de la Escuela de Frankfurt como Adorno, Marcuse, etc. Además de otros filósofos contemporáneos al mismo Fromm.

Estos autores convergen en la idea de que la democracia ha sido limitada a la simple participación pasiva de los ciudadanos en procesos electivos. Siendo que en realidad quienes toman las grandes decisiones son pequeños grupos de poder político, que comúnmente están asociados o vinculados a grandes corporaciones económicas; por eso en Occidente se han desarrollado una serie de artimañas propagandísticas para alentar y estimular exógenamente el espíritu conformista.

Otra idea que se desarrollará en este capítulo es la referente a cómo se fueron gestando los Estados Nacionales modernos y sus repercusiones en las sociedades de esos estados. Que lejos de promover una verdadera democracia según el principio ateniense, se perfeccionaron en constituir democracias de corte clasista y no populares, desde una legalidad que garantizara la supervivencia del nuevo *statu quo*; es decir, surgen las democracias representativas como la parlamentaria o la presidencialista, impidiendo otras formas o rostros de democracia.

Otra de las ideas esbozadas en el presente capítulo es el de demostrar la hipótesis de que la democracia occidental, tal como la conocemos hoy en día, lejos de favorecer la participación autónoma del individuo en la solución de los asuntos más acuciantes de su sociedad, se ha especializado en edificar sociedades heterónomas teniendo como resultado sociedades con democracias dirigidas. Al final de cuentas lo que se observa es que hay una pérdida de la libertad individual, que resulta contradictorio con el ideal del humanismo enarbolado por la nueva clase social dirigente que es la burguesía.

Al final del capítulo se exponen los planteamientos que trabajó Erich Fromm sobre este asunto, que no es menor, demostrando que la democracia auténtica es posible en las sociedades contemporáneas, siempre y cuando se establezcan las bases económicas y sociales para la participación creativa por parte de los individuos.

2. Educación humanista y sociedad democrática

*El estar monótonamente sentado
frente a la televisión anestesia la sensibilidad,
hace lerda la mente,
perjudica el alma.
Ernesto Sábato.*

Una de las más profundas y serias preocupaciones que motivan el pensamiento de Erich Fromm es el hecho de percatarse de la absoluta pasividad del hombre moderno ante los inminentes peligros que acechan la existencia humana¹³. Peligros que se multiplicaron a lo largo del siglo XX: las dos guerras mundiales y los conflictos inter-étnicos son un ejemplo de ello, y continúan en lo que va del XXI. Dichos conflictos son una muestra que reflejan el pensamiento y la manera de razonar del hombre moderno que ha llevado al deterioro casi absoluto e impensable para los hombres de la Ilustración.

A pesar de ese deterioro manifiesto, Erich Fromm, en cuanto estudioso de la conducta humana, encuentra que aún existen alternativas que pueden hacer posible una convivencia más humana entre los hombres. Una de esas alternativas

¹³ Burkhard Bierhoff, en su ensayo *Crítica de Fromm al consumismo y su impacto en la educación*, ahonda con mayor profundidad el razonamiento acerca de la educación y su rol en la sociedad de consumo (Funk Rainer, 2017, 315).

es la educación¹⁴ humanista, misma que es impulsada tanto por pedagogos como por filósofos, como lo son el propio Fromm y Paulo Freire, que comparte las mismas preocupaciones en torno al ser humano.

En el presente apartado se muestra que la educación con una visión tecnicista es la que ha llevado al hombre contemporáneo a asumir, precisamente, conductas pasivas y conformistas. Sin embargo, es posible la alternativa humanista en materia educativa.

La presente investigación en ese rubro parte de la tesis de que los sistemas educativos de las naciones se encuentran en una difícil encrucijada de su historia, sobre todo en estos tiempos marcados por la incertidumbre global, en que se imponen nuevos paradigmas en materia económica, política y socio-cultural en amplias regiones de nuestro planeta. Los casos de Chile y México son emblemáticos.

La educación es, sin lugar a dudas, uno de los pilares fundamentales para que un pueblo o país alcance niveles de desarrollo óptimos en todos los aspectos de la vida humana. En este sentido, un gobierno adquiere trascendencia histórica en la medida que refuerce y fortalezca, mediante un proyecto serio y comprometido, la educación de su pueblo.

No son pocas las voces (como la Pablo González Casanova, por ejemplo) que se han venido manifestando desde hace ya varios lustros, en diferentes espacios, para sostener que se está ante nuevas formas de dominación y de marginación social que tienen que ver, directa o indirectamente, con los procesos educativos; esto es, la gran disputa entre las naciones tercermundistas y desarrolladas gira en torno a la producción y control de las nuevas tecnologías, así como la posesión de saberes por lo que las diferencias se ahondarán aún más, entre unas y otras.

Axel Didrikson afirma que a este panorama hay que agregarle, además, “una nueva forma de exclusión, la de la posesión o no de bienes intelectuales, de ideas, de grados académicos y conocimientos” (Didriksson, 2003, 4). De lo

¹⁴ Obiols-Suari, 2021, 33.

anterior se puede deducir que se está ante una nueva forma de dominación, misma que Paulo Freire la denomina dominación cultural.

No se pretende asumir una posición dicotómica o maniquea en el sentido de que sólo una parte del mundo tendría la posibilidad de poseer el control sobre los nuevos saberes, lo cual no significa que no exista una preeminencia por parte de los países altamente desarrollados, a pesar de que naciones como la India o Brasil estén colocándose entre los estados “en vías de desarrollo”, como gustan en decirlo los grandes centros financieros del orbe, a la vanguardia en la producción de nuevas tecnologías; pero aún distan mucho de las metrópolis.

El siguiente dato es bastante revelador de que la brecha entre las naciones con mayor número de patentes registradas, por lo general las más desarrolladas, con respecto a las que tienen el menor número, se va ensanchando cada vez más. Obsérvese el siguiente dato: la Organización Mundial de Protección Intelectual informa que al 6 de febrero de 2012 los países con mayor número de patentes en vigor, en orden del 1 al 10, son como sigue: 1. Japón con 1, 613, 776 patentes en vigor; 2. Estados Unidos con 1, 214, 556; 3. Corea del Sur con 353, 251; 4. Alemania con 245, 403; 5. Francia con 172, 912; 6. Rusia con 99, 819; 7. Reino Unido con 79, 855; 8. China con 59, 087; 9. Canadá con 55, 977 y 10. Suiza con 52, 754 patentes¹⁵.

Entre estos diez primeros lugares no figura ningún país de América Latina, ni de África; lo cual demuestra que esta “nueva globalización” sigue los mismos patrones del colonialismo Occidental, aplicados en el resto del mundo desde el siglo XVI: pero ahora es en la producción o generación del conocimiento. De tal suerte que son pocos los que más compran los derechos de usar las patentes, producidas por unos cuantos, a precios bastante onerosos. De donde se colige que las universidades de las naciones “en vías de desarrollo” preparan profesionales para ser empleados y no investigadores: he aquí una de las grandes diferencias entre países desarrollados y subdesarrollados, pero a la vez uno de los

¹⁵ Cfr. Burkhard Bierhoff: “Educar no es promover la productividad y el crecimiento económicos. Esta productividad destructiva basada en la cuantificación y la mercantilización acaba en destrucción” (Funk Rainer, 2017, 330).

principales retos que tienen ante sí las instituciones educativas de nuestros países.

Sin embargo, no todos los males que aquejan hoy en día a las naciones y pueblos del tercer mundo son atribuibles a Occidente; quizá en él esté el origen de esos males, pero hay que reconocer que existen gobiernos que poco o casi nada hacen por mejorar sus sistemas educativos nacionales, que designan un bajo porcentaje de su PIB a la educación, como es el caso de México, que gasta anualmente 3 mil 703 dólares por alumno, mientras los países miembros de la OCDE, en términos generales, destinan 10 mil 759 dólares por alumno, según el estudio realizado por el organismo de esa organización multinacional Panorama de la Educación 2017, ocupando México el último lugar de esa selecta lista de países.

Ahora es conveniente saber cómo se ubican los diferentes países con respecto al Índice de Desarrollo Humano (IDH). Es aún más revelador de las enormes desigualdades existentes entre países ricos y países pobres. El análisis se limita a mencionar solo a los estados ubicados con un IDH muy alto: son 47, según datos de 2011, proporcionados por organismos internacionales como la UNESCO, FMI, BM y la CEPAL. 31 son europeos, con Noruega a la cabeza y dentro de los cuales España ocupa el lugar número 23; 5 son del sudeste asiático (Singapur, Japón, Brunei, Hong Kong y Corea del Sur); 4 del Cercano y Medio Oriente (Israel, Emiratos Árabes Unidos, Qatar y Bahrein); 2 de Oceanía (Australia y Nueva Zelandia); 2 de América del Norte (E. U. A. y Canadá); únicamente 2 de Latinoamérica (Chile y Argentina, ocupando los lugares 44 y 45 respectivamente) y 1 del Caribe (Barbados).

Los datos expuestos son solamente un referente cuantitativo, pero que por sí mismos no nos dicen gran cosa. Esto es, ¿las estadísticas son capaces de medir el dolor humano que padecen millones de personas en diferentes regiones del mundo? ¿reflejan la masiva destrucción de la vida en el planeta? ¿sirven para medir la indiferencia, la intolerancia y el menosprecio de unos hacia otros?

Desde un punto de vista particular, este panorama es consecuencia lógica de la manera como está organizado el actual modelo económico y político, que

inicia en los albores mismos de la Modernidad capitalista en Occidente; que se caracteriza por su esencia deshumanizante, pues el modelo neoliberal ha apostado a la gran producción, teniendo como su centro de apoyo la tecnología y la ciencia, en el sentido de que la tarea encomendada a las instituciones educativas es la de preparar profesionistas para la competitividad y la eficacia. ¿Filosofía utilitarista? Ante semejante situación, Fernando Savater, en su libro *El valor de educar*, pone en la mesa de la discusión las siguientes interrogantes:

¿Debe la educación preparar aptos competidores en el mercado laboral o formar hombres completos? ¿atenderá a la eficacia práctica o apostará por el riesgo creador? ¿reproducirá el orden existente o instruirá a los rebeldes que pueden derrocarlo? ¿hay obligación de educar a todo el mundo de igual modo o debe haber diferentes tipos de educación, según la clientela a la que se dirijan? (Savater, 1997, 4).

Las respuestas se tienen a la vista: el actual orden internacional optó por lo primero. Preparar hombres estandarizados, homogeneizados, habilidosos, eso sí, en el uso de las TICs, pero carentes de toda actitud crítica y reflexiva; hombres huérfanos de todo sentimiento de solidaridad. Para esta tarea, era menester impulsar sendas reformas en los sistemas educativos quitando, obviamente, de los planes y programas de estudio las asignaturas incómodas para el sistema, como filosofía y ética. ¿Y qué efectos ha tenido este tipo de organización social y económica en el hombre moderno contemporáneo?

Erich Fromm describe, en *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*, a lo que llega la sociedad altamente industrializada o modernizada:

Reduce, al hombre, a un apéndice de la máquina, regido por el solo ritmo y exigencias de ésta. Lo transforma en un *Homo consumens*, el consumidor total, cuya finalidad es *tener* más y *usar* más. Esta sociedad produce muchas cosas inútiles y, en igual proporción, mucha gente inútil. El hombre, en tanto mero diente de un engranaje de la máquina de producción, se vuelve una cosa y cesa de ser humano [...]. Cuando no está produciendo, está consumiendo. Es el eterno “succionador” con la boca siempre abierta, ingiriendo cuanto la industria preventiva del aburrimiento (y productora de él) le impone –cigarrillos, licores, cine, televisión, deportes, conferencias– con el solo límite de lo que puede soportar (Fromm, 2010a, 47).

Este tipo de hombres es lo que la Modernidad capitalista desea que el sistema educativo reproduzca; y es lo que Fromm le cuestiona al proyecto civilizatorio de Occidente, cuando dice lo siguiente:

Necesita hombres con los que se pueda cooperar fácilmente en grupos grandes, que quieran consumir cada vez más y que tengan gustos normalizados, fáciles de prever e influir. Necesita hombres que se crean libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, ni principio, ni moral, pero que estén dispuestos a recibir órdenes, que hagan lo que se espera de ellos y que encajen sin estridencias en la maquinaria social; hombres gobernables sin el empleo de la fuerza, obedientes sin jefes y empujados sin más meta que la de seguir en marcha, funcionar, continuar [...]. Éste es el tipo de hombre que ha conseguido producir el industrialismo moderno: es un autómeta, un hombre enajenado (Fromm, 2007b, 44).

Cuando se hace alusión a la tecnología y la ciencia no es en el sentido de denostarlas o presentarlas como entes maléficis; queda claro que ambas son simplemente medios que el propio hombre ha creado para mejorar sus condiciones de vida. Fernando Savater subraya:

Son herramientas, no demonios; surgen del afán de mejorar nuestro conocimiento de lo remoto y de lo múltiple, no del propósito de vigilar, torturar o exterminar al prójimo: si finalmente se los emplea para tales fechorías, es culpa de cualquiera menos de las máquinas (Savater, 1997, 139).

Lo que se objeta es, precisamente, el uso que las sociedades altamente desarrolladas e industrializadas le han dado a las innovaciones tecno-científicas. Aquellas ven a éstas no como un medio para impulsar el bienestar social, sino como instrumentos de explotación y de exterminio de la vida. En el actual modelo de desarrollo, no se está dando un uso mesurado a la tecno-ciencia, sino que con ella se arrincona al ser humano hasta convertirlo en un verdadero autómeta, en un apéndice de la máquina productora de cosas, al grado de que el hombre mismo es visto como una cosa más¹⁶. Lo advierte Erich Fromm: “Nos hemos convertido en unos hombres sin voluntad ni meta” (Fromm, 2007b, 35); que lo único que se nos exige es la eficacia y el respeto al *statu quo*, incapaces del menor acto de rebeldía.

¹⁶ “Es esencial fomentar la productividad humana cambiando la forma de vida, alejándola del consumismo hacia la conciencia y la simplicidad con base en la moderación. Este cambio de cultura debe ir de la mano con transformaciones en la educación que nos lleven a priorizar el cuidado empático y la atención afectiva incondicional” (Rainer, 2017, 329).

Lo anterior es una crítica a las pedagogías supuestamente centradas en el desarrollo humano.

La corrupción de las teorías de la educación progresista ha llevado a un método en que al niño no se le dice qué hacer, no se le dan órdenes ni se lo sanciona por el fracaso en ejecutarlas. El niño simplemente “se expresa a sí mismo”. Pero desde el primer día de su vida en adelante, está lleno del impío respeto a la conformidad, del temor de ser “diferente”, del miedo de alejarse del resto del rebaño. El “hombre-organización” educado de esta manera en la familia y en la escuela y completada su educación en la gran organización, tiene opiniones, pero no convicciones; se divierte, pero es desdichado; está incluso dispuesto a sacrificar su vida y la de sus hijos en la obediencia voluntaria a poderes impersonales y anónimos (Fromm, 1994, 55).

Tal parece que la Modernidad no ha logrado materializar o desplegar su histórico anhelo: la libertad plena del individuo en un mundo plétórico de satisfactores para cada miembro de la sociedad.

Bolívar Echeverría dice lo siguiente:

La Modernidad no es la característica de un mundo civilizado que se encuentra ya reconstituido en concordancia con la revolución tecnológica post-neolítica, sino la de una civilización que se encuentra comprometida en un proceso de reconstitución que es contradictorio, largo y difícil; un proceso histórico de “muy larga duración” que de ninguna manera tiene asegurado el cumplimiento de su meta (Echeverría, 2009, 19).

El Renacimiento auguraba el reino del hombre construido por el hombre mismo: por fin él y su razón pasaban a ocupar el centro del universo. Se creía que la felicidad humana era alcanzable en la tierra, pues ella dependía del hombre mismo. La neo-técnica, como lo expresa Echeverría, le daba esa certidumbre. Sin embargo, el hombre de la Modernidad no se ha percatado que se ha convertido en un esclavo de aquella. Han quedado atrás las pretensiones de dominación que nacen con el hombre moderno; de dominador ha pasado a ser un ser dominado, sólo que ahora por una fuerza invisible: la técnica.

Ahora bien, ¿existen alternativas más generosas para con el ser humano? Definitivamente sí es posible construir otras alternativas que hagan más humana la convivencia entre los hombres, sin importar su lugar de origen o de residencia. De hecho, la misma Modernidad impulsó en su momento el pensamiento

humanista que es para muchos una alternativa real, retomado tanto por filósofos como pedagogos, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial.

Para Fromm este nuevo humanismo requiere como *conditio sine qua non*:

Que los hombres se den cuenta de la inhumanidad de su situación presente, y no sólo del peligro físico, sino sobre todo del peligro psíquico que les acarrea la perfecta enajenación. Tenemos que empezar por hacernos conscientes de quiénes somos, qué es lo que nos empuja y adónde vamos. Únicamente haciéndonos conscientes de ello, podremos tomar una decisión de adónde queremos ir (Fromm, 2007b, 39).

Un primer paso en la consecución de ese ideal es reformular los cometidos o las metas de las instituciones educativas; porque una educación orientada exclusivamente hacia la ciencia y la tecnología, no es garantía del desarrollo integral del ser humano. Se requiere de una educación humanista, dialógica y crítica por antonomasia, en el sentido en que lo explica Paulo Freire:

Solamente el diálogo, que implica el pensar crítico, es capaz de generarlo. Sin él no hay comunicación y sin esta no hay verdadera educación. Educación que [...] se instaura como situación gnoseológica en que los sujetos inciden su acto cognoscente sobre el objeto cognoscible que los mediatiza (Freire, 2010, 113).

La educación en general y la Universidad Pública en particular tienen frente a sí un gran reto: formar un nuevo tipo de estudiante que tenga una formación humanista, producto de una educación integral, que contemple el desarrollo físico, intelectual y moral de sus educandos. Una formación o educación con estas características colocará al hombre en condiciones reales de salir del engranaje de la domesticación colectiva en que se encuentra hoy en día.

En este sentido, Pablo González Casanova sostiene:

La universidad no puede limitarse a preparar profesionistas o técnicos. Tiene que enseñar a aprender y enseñar a investigar, tiene que hacer del dominio de sus estudiantes y profesores el dominio y el gusto de la lengua propia, de las matemáticas, de las ciencias naturales y sociales, de las humanidades, las artes y las técnicas. Todo universitario tiene que rehacer su cultura general (González, 2003, 6).

Lo expresado por González Casanova es una invitación que da la oportunidad de reflexionar acerca del papel que han venido desempeñando las universidades en esta nueva etapa del desarrollo histórico mundial.

El proyecto tecnócrata, que vienen impulsando los gobiernos de corte conservador, no ha ocultado su intención por aniquilar de una vez y para siempre las universidades públicas. El Banco Mundial ya ha tomado cartas en el asunto, al afirmar que: “la educación superior se encuentra en una crisis de proporciones mundiales y que ello impacta de manera fundamental el crecimiento y el desarrollo de un país” (Didriksson, 2003, 7). La anterior tesis puede ser que sea correcta, pero lo que llama la atención es que la forma de solucionar esa crisis, según el organismo internacional, es mediante la disminución del papel del Estado en materia educativa, y que los gobiernos de los países en desarrollo emprendan sendas reformas en la educación superior que, según Axel Didriksson, serían las siguientes:

Propiciar una gran diferenciación institucional, que incluya el desarrollo de la educación privada.

Introducir políticas explícitas designadas a dar prioridad a objetivos de calidad y equidad.

Redefinir el rol del gobierno.

Control del acceso a la educación superior pública (Didriksson, 2003, 7).

Las intenciones son muy claras. “El objetivo es liquidar el único espacio, que aún queda, desde donde se estaría en posibilidad de resistir los embates del neoliberalismo, es decir el espacio universitario” (Didriksson, 2003, 7). El docente moderno no puede limitarse a ser un actor pasivo del proceso enseñanza-aprendizaje, o a conformarse simplemente con el papel de aplicador de exámenes. Gonzáles Casanova sostiene:

A investigar debe enseñarse desde el bachillerato, en forma sistemática, y no sólo jugando a que se investiga: es necesario programar actividades de investigación-docencia en toda la universidad y dar a los grupos de trabajo una finalidad pedagógica primordial para enseñar a investigar lo que antes de la investigación se desconoce y cuestiona (González, 2003, 10).

Los docentes, bajo esta perspectiva, estarían en mejores condiciones de enseñar a pensar, a trabajar con el tipo de conocimientos más avanzados que ha alcanzado la humanidad.

La educación promovida e impulsada por la Modernidad, comprendida como artefacto de objetivaciones, somete a sí al juicio, la conciencia y la ética, imponiendo la dictadura de la razón aritmética sobre la existencia humana. Bajo

esa perspectiva, la multimencionada calidad educativa, que a diario escuchamos en boca de funcionarios, se traduce en números, en horas trabajadas, en un sinfín de informes, etc.; esto es, lo que importa es la cantidad. Como contrapartida a lo anterior se plantea que la educación se oriente hacia una auténtica humanización de la enseñanza en todos sus niveles y que tenga como sedimento el principio democrático que caracteriza a toda sociedad realmente humanizada.

González Casanova comenta:

El proceso de enseñanza-aprendizaje tiene que enfrentarse a las presiones comerciales y estatales desde una autonomía responsable y disciplinada, plural y crítica, diagonal e informada, que impulse los talleres pedagógicos de las comunidades y los grupos de trabajo escolares y extraescolares con actividades colectivas y personalizadas también creadoras (González, 2003, 14).

La educación humanista ve al hombre como creador de alternativas humanas; ella contempla la construcción de utopías y las prácticas de las mediaciones para alcanzarlas. Sólo de esa manera se podrá cristalizar la formación de un nuevo profesionista comprometido con su momento histórico: construir utopías sin perder ideales, mismos que se convierten en el motor de la creatividad humana. Pero también hay que construir esas utopías con alegría, con optimismo, como lo comenta Fernando Savater:

En cuanto educadores no nos queda más remedio que ser optimistas; quien sienta repugnancia ante el optimismo, que deje la enseñanza y que no pretenda *pensar* en qué consiste la educación. Porque educar es creer en la perfectibilidad humana, en la capacidad innata de aprender y en el deseo de saber que la anima, en que hay cosas (símbolos, técnicas, valores, memorias, hechos) que pueden ser sabidos y que merecen serlo, en que los hombres podemos mejorarnos unos a otros por medio del conocimiento (Savater, 1997, 24).

3. La democracia: un proyecto perfectible

En el apartado anterior se explicó la idea de que la realización del hombre como un ser auténticamente humano sólo será posible en una sociedad verdaderamente humanizada, alejada de los sistemas autoritarios que lejos de liberar al hombre de todo tipo de ataduras, sean estas físicas o ideológicas, lo convierten en un ser despersonalizado, enajenado de sí mismo y del cúmulo de objetos que el mismo sistema moderno le ofrece a cada instante. Sistema que

para Marcuse no es otra cosa que la sociedad tecnologizada que controla al hombre arrancándole su libertad:

Porque el mundo de la libertad humana no puede ser construido por las sociedades establecidas, por mucho que afinen y racionalicen su dominio. Su estructura clasista, y los controles perfeccionados que requieren para mantener aquél, generan necesidades, satisfacciones y valores que reproducen la servidumbre de la existencia humana. Esta servidumbre “voluntaria” (voluntaria en tanto que es introyectada en los individuos), que justifica a los amos benévolos, sólo puede romperse mediante una práctica política que alcance las raíces de la contención y la satisfacción de la infraestructura humana; una práctica política de metódico desprendimiento y rechazo del orden establecido, con miras a una radical transvaluación de los valores. Semejante práctica significa un rompimiento con lo familiar, con las formas rutinarias de ver, oír, sentir y comprender las cosas, a fin de que el organismo pueda volverse receptivo a las formas potenciales de un mundo no agresivo y ajeno a la explotación (Marcuse, 1969, 13).

Bajo esas estructuras de dominación es prácticamente imposible plantearse el florecimiento y surgimiento de un nuevo tipo de hombres, realmente humanizados en sus prácticas y relaciones cotidianas. Esa humanización será factible únicamente bajo estructuras sociales realmente democráticas.

Todo el ámbito de las actuaciones competitivas y la diversión estandarizada, todos los símbolos del *status*, del prestigio, del poder, de la virilidad y el encanto a través de la publicidad, de la belleza comercializada; todo este ámbito destruye en quienes lo habitan la disposición misma, los órganos, de la alternativa: libertad sin explotación.

Triunfo final de la introyección: la etapa en la que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, a sus propios valores y necesidades instintivos que los reprimen. Tendríamos que concluir que liberación significa subversión contra la voluntad y contra los intereses prevalecientes de la gran mayoría de la gente: en esta falsa identificación de las necesidades sociales e individuales, en esta profundamente enraizada adaptación “orgánica” de la gente a una sociedad terrible pero que funciona con provecho, yacen los límites de la persuasión y la evolución democráticas (Marcuse, 1969, 25).

La crítica a la sociedad industrializada y altamente tecnologizada está encaminada a revelar su esencia antidemocrática y explotadora, coincidente en ello a lo planteado por Erich Fromm. Para este último es necesario buscar nuevas formas de organización social que permitan al ser humano ser realmente él.

Así, el humanismo que describe Erich Fromm requiere para su implementación, como condición *sine qua non*, la existencia de una sociedad

profundamente democrática. Concepto sobre el que las teorías que lo han abordado coinciden en la idea de que la democracia es el régimen donde los individuos, que se ven así mismo como sujetos, pueden ser verdaderamente humanos y alcanzar su máximo potencial. Ese máximo potencial solamente será posible si la sociedad es capaz de gobernarse a sí misma. O, como diría Habermas, el autogobierno no consiste en el ejercicio de la soberanía por el pueblo, sino en la realización de la voluntad popular como procedimiento. De ahí que las decisiones obligatorias que se tengan que asumir, deben ser tomadas de acuerdo a un procedimiento que garantice que todos los afectados por esa norma fueron consultados y pudieron participar en igualdad de condiciones en su elaboración, y que no son meros espectadores de lo que las cúpulas o elites deciden en su nombre.

En su análisis de la sociedad moderna, Fromm asume con todo rigor el papel del intelectual crítico, que siempre le fue característico, dispuesto a no dar tregua al tipo de democracia que han venido promoviendo los países altamente desarrollados, en especial la que atañe al sistema estadounidense.

En consecuencia, se analiza en este apartado el pensamiento de Erich Fromm desde su crítica a las democracias occidentales; y, en un segundo momento, se pondrá en la mesa de discusión el concepto o tipo de democracia que propone.

4. Limitaciones de la democracia

El 14 de julio de 1789 Europa Occidental miraba con asombro el inicio de un nuevo proyecto político: la conformación de los Estados Nacionales, los cuales se caracterizarían por impulsar la democracia como forma de vida, entendida esta como la organización social que pondría fin a todas las calamidades e injusticias que el ser humano había presenciado y experimentado a lo largo de cientos de años. La libertad recién conquistada y que daba al individuo un nuevo rostro se presentaba como la antesala de la felicidad para todos los hombres. La naciente clase burguesa no podía más que sentirse orgullosa de ser la vanguardia de ese nuevo proyecto que emergía después de la toma de La Bastilla y con ello el derrocamiento del Antiguo Régimen, antidemocrático por su naturaleza represiva,

símbolo del absolutismo y la opresión. De hecho, con la Toma de la Bastilla da inicio la época *contemporaine*, misma que parecía abrir una inmensa esperanza a todos los pueblos oprimidos del mundo. No es circunstancial que esa revolución impactara profundamente a los independentistas del continente americano.

Como resultado de dicha revolución, no se hicieron esperar en Europa Occidental todo tipo de movimientos libertarios, encabezados en su mayoría por la burguesía, que se erigía en la nueva clase social dirigente y a la postre dominante. Desde ese momento la historia de Occidente ha sido la historia de la instauración de gobiernos y estados que se presentaban así mismos como democráticos, con sistemas políticos diversos como lo son las democracias parlamentarias: Inglaterra, Alemania, España, Italia, etc.; y la de tipo presidencialista: Francia y Estados Unidos, por ejemplo. Estos sistemas han favorecido el surgimiento de partidos políticos e instituciones encargadas de darles a estos la legitimidad necesaria para garantizarles, en cierto modo, su existencia en la vida política de sus respectivas sociedades.

Se podrá objetar que en algunos países se ha limitado el número de partidos políticos, constriñendo en consecuencia el carácter democrático del sistema político de un determinado país, como es el caso de los Estados Unidos, que únicamente ha permitido la existencia legal de los Partidos Demócrata y Republicano, convirtiéndose con ello en un sistema bipartidista, donde la alternancia en el gobierno de ese país solamente es entre esos dos institutos políticos, declarando ilegales a otros partidos que se ven en la necesidad de operar desde la clandestinidad, como sucedió con el Partido Comunista de Estados Unidos. Aunque aparentemente tienen libertad de existir, sólo que las leyes norteamericanas en materia electoral no se han modificado o reformado para asegurar la viabilidad efectiva de esos otros partidos con posibilidades reales de disputarles el poder a los dos grandes que son el Partido Demócrata y el Republicano. Sin embargo, a pesar de que su sistema político es limitativo, paradójicamente son precisamente los sucesivos gobiernos norteamericanos, desde su independencia de Gran Bretaña, los que se han convertido en celosos

guardianes de la democracia en todo el mundo. Obviamente, si se trata de la democracia que a ellos les conviene.

Cabe mencionar que también en otros países se restringe el registro de ciertos partidos; tal es el caso de España que prohíbe al partido Batasuna por luchar por la independencia del País Vasco. Así, podríamos enumerar una serie de países que se hacen llamar democráticos, pero que no dan cabida a otras organizaciones políticas con intenciones de participar en el llamado “juego democrático” por el poder político.

El concepto de democracia no se puede ni se debe circunscribir únicamente a la existencia partidista, que si bien juega un papel importante en la vida política de una sociedad, también es cierto que a la clase social dominante le interesa que los ciudadanos creen firmemente que la existencia de varios partidos políticos y la libertad garantizada por sus constituciones es ya un signo de vivir en una sociedad auténticamente democrática.

Pero, ¿qué es lo que se le cuestiona a la democracia occidental? ¿acaso esta no salvaguarda el pleno desarrollo de la personalidad humana? ¿por qué Erich Fromm y otros autores de la llamada Escuela de Frankfurt, como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, J. Habermas, entre otros, afirman que la democracia occidental ha pervertido al hombre contemporáneo? ¿en las democracias occidentales es el hombre realmente libre? ¿podemos separar la cuestión política de la económica en una auténtica democracia?

Antes de dar posibles respuestas es pertinente subrayar que la instauración de regímenes democráticos en el occidente capitalista ha consolidado, en diferentes niveles de profundidad, cierta atmósfera de libertad plasmada en las constituciones políticas, en términos generales, que en menor o mayor medida reconocen jurídicamente la libertad y la igualdad ante la ley, así como el derecho de los individuos a expresar libremente sus ideas. Un ejemplo paradigmático de esa libertad es recurrente que se detecte en el ámbito de los escritores.

Lo que comenta Tzvetan Todorov es una muestra de lo dicho líneas arriba:

En las democracias occidentales, los escritores tienen, ciertamente, libertad para escribir sobre lo que se les antoje –si bien no está claro que este hecho suscite una alegría exenta de reservas: es la consecuencia del

desinterés de la sociedad hacia el contenido de sus escritos—; el individuo ha adquirido su autonomía; el reverso de esta autonomía es que ya no cuenta a ojos de su sociedad, y que ésta no lo toma en consideración; puede decir lo que quiera, nadie lo escucha (Todorov, 2008, 183).

Este ejemplo, al igual de lo que sucede con la prensa escrita y no escrita, es un argumento bastante esgrimido a la hora de contrastar lo que sucedía y sucede en los llamados países totalitarios. No hay que olvidar que durante el tiempo que duró el conflicto Este-Oeste, lo primero que se cuestionaba por parte de las democracias occidentales era el asunto de la falta de libertad de expresión y de movilidad de los ciudadanos del bloque del Este. En este sentido es válido decir que Occidente ha procurado cumplir y hacer cumplir los principios de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), mostrando con ello un avance político, social y moral. Pero, pese a esto, cabe señalar que por el simple hecho de su reconocimiento, ese mismo acto no garantiza por sí mismo el cumplimiento de dichos derechos, como estamos hartos de constatar. Por eso Erich Fromm considera que la democracia en los países occidentales no deja de ser un ideal: la libertad y la democracia todavía deberán recorrer un largo camino para que sean una realidad efectiva.

En su crítica al modelo soviético, Fromm no deja de señalar que en ese sistema el individuo se encuentra supeditado al Estado, y que, por consiguiente, no tiene libertad ni autonomía. Sin embargo, él mismo recuerda que las personas se niegan a aceptar que en Occidente las cosas no marchan tan bien como lo quiere hacer ver la propaganda en los países capitalistas.

Es interesante lo que dice el propio Erich Fromm:

No reconocemos que en la sociedad occidental el individuo está siendo más y más supeditado a la maquinaria económica, a las grandes empresas, a la opinión pública. No reconocemos que al individuo, enfrentado con grandes gigantes, un gobierno gigante, sindicatos gigantes, le asusta la libertad, no tiene fe en sus propias fuerzas, y busca amparo identificándose con esos gigantes (Fromm, 1993, 105).

La democracia en las sociedades modernas occidentales tiende a suplantar el papel que los individuos deberían de protagonizar en todos los asuntos de la sociedad, porque paulatinamente vienen perdiendo su capacidad de ser verdaderamente autónomos, para en su lugar ser sustituidos por las grandes

corporaciones financieras y las elites gobernantes: reduciendo el espíritu democrático de los individuos a ser simplemente electores pasivos cada cuatro o seis años, según sea el país de que se trate.

Norberto Bobbio habla de la pérdida de la autonomía: “La democracia representativa, que es la única forma de democracia existente y practicable, es en sí misma la renuncia al principio de la libertad como autonomía” (Bobbio, 2008, 33). Porque en los sistemas democráticos actuales, al individuo solamente se le permite participar, constitucionalmente, como simple elector de algún candidato a ocupar un cargo en las estructuras del gobierno en turno, impidiéndole en los hechos participar en la toma de decisiones a la hora de tratar asuntos de trascendencia para su comunidad. Para eso han elegido a un representante que “velará” por sus intereses, incumpliendo con ello la parte más sustantiva de toda idea democrática.

He aquí lo que nos comenta el mismo Norberto Bobbio:

El principio fundamental del pensamiento democrático siempre ha sido la libertad entendida como autonomía, es decir, como capacidad de legislar para sí mismo, de acuerdo con la famosa definición de Rousseau, que debería tener como consecuencia la plena identificación entre quien pone y quien recibe una regla de conducta (Bobbio, 2008, 33).

A propósito de las elecciones, Habermas sostiene, al igual que Fromm, en sus investigaciones sobre la formación de la opinión pública:

A diferencia del tipo de divulgación –horizontal y específico de capas sociales– de modas y hábitos de consumo, la corriente de opinión política tiende a fluir verticalmente desde los grupos de *status* más altos a los grupos de cada caso más bajos –los *opinión leader in public affairs* [productores de opinión en asuntos públicos] están, por lo común, en una situación más desahogada, son más cultos y disponen de una posición social mejor que los grupos por ellos influidos–. Por otro lado, ha podido constatarse que incluso esas capas centrales políticamente interesadas, informadas y activas del público, están muy poco inclinadas a someter sus concepciones a una discusión seria (Habermas, 2004, 239).

Esas capas centrales a las que hace referencia Habermas no son otra cosa que las élites gobernantes, identificadas casi siempre con los grandes conglomerados económicos detentadores del poder político. Quienes, por sus intereses de clase, no van a promover realmente la formación de una opinión

pública racional, como lo dice Habermas; es decir, una opinión realmente crítica y reflexiva. Lo que existe es una auténtica manipulación ideológica por parte de esos grupos de poder, utilizando para ello los medios de comunicación de masas.

Acerca de esa manipulación, el mismo Habermas comenta que “la cultura integrativa preparada y divulgada por los medios de comunicación de masas representa una ideología que, aun cuando por su sentido es impolítica, tiene una dimensión auténticamente política” (Habermas, 2004, 241). Y agrega:

El otro aspecto de la cosa es que la ideología se configura de acuerdo con la llamada cultura del consumo y vierte, por así decirlo, a niveles de consciencia más profundos la pócima de su vieja función; a saber: forzar a la conformidad con las circunstancias existentes. Esa falsa consciencia no consiste ya, como en las ideologías políticas del siglo XIX, en un conjunto coherente de concepciones, sino en un conjunto de modos de conducta, y adopta en la práctica la forma de un sistema de hábitos de consumo ajenamente dirigido. Lo que de consciencia subsiste en ello es la refiguración pseudorealista de la superficie de lo existente (Habermas, 2004, 241).

En realidad lo que se percibe, a juicio de Fromm, es que la “alianza entre las empresas privadas y el gobierno es cada vez más estrecha, al grado que nunca ambos miembros de esta alianza han sido menos discernibles” (Fromm, 2010, 36). Entonces, resulta que quienes realmente conducen la vida política de estos países son esos conglomerados financieros, que a su vez tienen a su servicio todo un ejército de burócratas y de especialistas en el “*marketing* político” (Habermas), dispuestos a obedecer las órdenes que aquellos les dicten.

Las corporaciones gigantes, que controlan el destino económico, y en gran medida también político, del país constituyen exactamente lo opuesto del proceso democrático; *representan el poder sin posibilidad de control por parte de los sometidos a él* [...]. El proceso democrático se ha convertido en un ritual. Se trate de una asamblea de accionistas de una gran empresa, de una elección política o de una asamblea sindical, el individuo ha perdido casi toda su influencia para determinar decisiones y para participar activamente en la toma de decisiones (Fromm, 1994, 91).

Luego entonces, es dable afirmar que las democracias occidentales de tipo capitalista se han perfeccionado en introyectar en las consciencias de los individuos la creencia de que son ellos los que deciden, a través de las elecciones, los destinos de sus respectivas comunidades, sin darse cuenta en realidad de que son objeto de manipulación por el “*marketing* político”.

Los agitadores de partido y los propagandistas al viejo estilo son desplazados por neutrales especialistas publicitarios, a los que se emplea para vender política impolíticamente. Esa tendencia, aun cuando viene prefigurándose desde mucho tiempo atrás, ha conseguido imponerse definitivamente sólo con el desarrollo científico de las técnicas de investigación del mercado y de la opinión después de la Segunda Guerra Mundial (Habermas, 2004, 242).

La participación democrática de los individuos en las sociedades occidentales se reduce, como lo plantea Fromm, a asumir una actitud totalmente pasiva, que todo lo consciente y lo acepta, por cuestiones de sentido común, delegando su responsabilidad en la minoría dirigente. En otras palabras: al individuo no le queda otro camino que adaptarse, asimilarse al sistema. Horkheimer lo explica diciendo “La adaptación es el precio que los individuos y las asociaciones deben pagar si quieren florecer en el capitalismo” (Horkheimer, 1942, 13). Este fenómeno es bastante repetitivo, desde un punto de vista objetivo, en el caso de las elecciones, donde los individuos simplemente aceptan la fórmula que se les ofrece sin cuestionar un ápice todo el procedimiento implementado para su realización.

En la esfera política, las elecciones se van reduciendo cada vez más a plebiscitos en los que el individuo puede expresar preferencia por una de las dos listas, o dos partidos, de políticos profesionales, y lo más que puede decirse es que se lo gobierna con su consentimiento. Pero los medios que se utilizan para producir este consentimiento son los de la sugestión y la manipulación y, junto con todo esto, las decisiones más fundamentales –las de política exterior que implican la paz y la guerra– las toman pequeños grupos que el ciudadano medio en general ni siquiera conoce (Fromm, 1994, 91).

Se tiene entonces que el individuo se hará presente en los asuntos públicos mediante la integración a ciertos grupos, que son los que lo representarán; esto es, el individuo pierde su individualidad para convertirse en un hombre-masa. Gracias, en gran medida, al uso de la publicidad que en muchas ocasiones es manipulada con todo el descaro del mundo. Así se pudo observar en las elecciones mexicanas del 2012, en las cuales se “vendió”, previamente, la imagen del que sería posteriormente ungido como presidente de la república.

Habermas lo describe de la siguiente manera:

En la publicidad manipulada, en vez de una opinión pública funciona más bien un plebiscito dispuesto a la aclamación, un clima de opinión. Es manipulativo, sobre todo, el cálculo sociopsicológico de ofertas dirigidas a inclinaciones inconscientes y encaminadas a despertar reacciones previsibles, sin que, por otra parte, quienes así se aseguran la aquiescencia plebiscitaria puedan verse obligados a contrapartidas de ningún tipo: los llamamientos [...] tienen que poder actuar como símbolos de identificación, tanto más cuanto menos conexión tengan con frases políticas programáticas o con argumentos objetivos (Habermas, 2004, 243).

Resulta bastante paradójico, y hasta contradictorio, que las sociedades modernas estén creando “sociedades de masas” en lugar de fortalecer e impulsar una mayor individuación, que esa era la consigna al inicio de esta época llamada Modernidad. Se suponía que a mayor libertad mayor autonomía del individuo y, como consecuencia, una mayor capacidad de intervenir en los asuntos públicos. Pero lejos de eso se tiene que, por ejemplo, la mencionada autonomía, como una característica esencial de toda democracia y a su vez como una manera de diferenciarse de los “otros”, tiende a desaparecer, y en su lugar florecen y se conforman todo tipo de grupos: en la sociedad moderna el individuo, para tener reconocimiento social, tiene que expresarse a través de esos grupos porque por sí solo no será admitido en el conglomerado social. Una suerte de “renuncia” a la responsabilidad de ejercer la autonomía por parte de los individuos es lo que sucede en el Occidente moderno.

De lo que se trata es de que un sistema que se precie de ser democrático debería de estimular o incentivar a los individuos a la acción reflexiva, racional. “Porque las ofertas realizadas con fines psicológicos publicitarios, por objetivamente finaliformes que puedan ser, no están mediadas por la voluntad y la consciencia (sino por la subconsciencia) de los sujetos” (Habermas, 2004, 244). Por muy comprometido que se sintiera un gobierno para con sus electores, y que por ende aquél correspondiera con las expectativas de los segundos, ello no significaría que se esté abonando el camino para impulsar la formación del pensamiento reflexivo, que toda democracia conlleva consigo misma. Este pensamiento reflexivo, razonado, es lo que plantean tanto Fromm como Habermas, para que de esa manera el hombre realmente sea hombre.

Porque una opinión no pública indirectamente determinada, o sea manipulada, no sólo está falta de autonomía, sino de racionalidad como tal. La satisfacción de los motivos descubiertos en amplias capas de la población no significa de por sí ninguna garantía de que ello corresponda a los intereses objetivos de esas capas (Habermas, 2004, 244).

Sobre este asunto es harto ilustrativo lo que afirma Todorov al referirse a su estancia (1994) en la sociedad estadounidense, en la cual observa serios retrocesos en cuanto a la autonomía se refiere. De ahí que exprese con preocupación:

Si tuviese que resumir mis conclusiones en una sola, ésta se referiría al retroceso de ciertos valores democráticos, y más concretamente al retroceso del valor cardinal de la autonomía. El nacimiento de las democracias modernas viene acompañado por la transformación de la manera en que el individuo se representa a sí mismo. En democracia, el individuo reclama el derecho de ser responsable de su propia suerte. El ciudadano de una democracia se distingue en esto de los súbditos del rey bajo el Antiguo Régimen.

La aspiración a la autonomía sigue siendo hoy por hoy un poderoso motor de transformación de la sociedad en los cuatro rincones del mundo (Todorov, 2008, 258).

Es para reflexionar con seriedad lo que señala Todorov, al igual que Erich Fromm, cuando se refieren a la vertiginosa desaparición de la autonomía del individuo, porque con ello también se constriñe su propia libertad. Ya Horkheimer escribía con cierta inquietud, en su ensayo sobre el estado autoritario:

La marcha del progreso hace que a las víctimas les parezca que para su bienestar da prácticamente lo mismo la libertad que la falta de libertad. A la libertad le sucede lo mismo que a la virtud. No se la discute sino que se la olvida y, en el mejor de los casos, se la embalsama como a la consigna de la democracia después de la última guerra. La gente está de acuerdo en que la palabra libertad ya sólo debe emplearse como una mera frase; tomarla en serio sería utópico (Horkheimer, 1942, 30).

Ahora es el grupo, la empresa, el sindicato, la iglesia, las ONG, etc., quienes hablarán en nombre de los individuos. Todorov afirma:

La segunda forma de renuncia a la autonomía consiste en pensarse a sí mismo como miembro de un grupo; si obro de este modo, no es porque lo quiera así, sino porque pertenezco a una comunidad; mi voluntad es alienada en provecho del grupo. Los grupos se encuentran así sobrevalorados, en detrimento de los individuos (Todorov, 2008, 262).

Esta renuncia a la autonomía no es otra cosa que la renuncia a la libertad enmascarada o camuflajeada en el supuesto bien del grupo. “El hombre debe ser desindividualizado y enseñado a hallar su identidad en la corporación antes que en él mismo” (Fromm, 2010a, 42). En ese proceso de des-individualización lo que en realidad sucede es que el individuo es relegado de sus responsabilidades, para que las asuma en su lugar el burócrata, tanto de la empresa privada como el que ocupa un cargo en el sistema de gobierno en turno.

Por eso Erich Fromm denuncia:

Pese a todos los slogans en contrario, nos estamos aproximando rápidamente a una sociedad gobernada por burócratas que administran a un hombre-masa, bien alimentado, bien cuidado, deshumanizado y deprimido. Producimos máquinas que son como hombres y hombres que son como máquinas. Lo que era la máxima crítica contra el socialismo cincuenta años atrás –que llevaría a la uniformidad, a la burocratización, la centralización y a un materialismo sin alma–, es una realidad del capitalismo de hoy. Hablamos de libertad y de democracia, pero un número creciente de personas tienen miedo de la responsabilidad de la libertad, y prefieren la esclavitud del robot bien alimentado; no tienen ninguna fe en la democracia y se sienten felices dejando a cargo de los expertos políticos la toma de decisiones (Fromm, 1994, 95).

El único margen de libertad que le queda al hombre moderno es el de elegir qué comprar, qué consumir, qué poseer, por cuál candidato votar, etc. Este hombre-masa vive en la falsa ilusión de que es realmente libre, pero lo más sorprendente es que cree realmente que llega por sus propios razonamientos a conclusiones que no casualmente coinciden con las de los demás.

Adorno sostiene que la explicación a ese estado de pasividad y alienación en que se encuentra el individuo en las sociedades modernas debe buscarse en su origen.

La contradicción social que representa el hecho de que la organización social en la que vivimos sea, hoy como ayer, heterónoma, esto es, que ningún hombre pueda existir realmente en la sociedad actual de acuerdo con su propia determinación. Como debe buscarse también en el hecho de que mientras esto sea así, la sociedad formará a las personas mediante incontables canales e instancias de mediación de un modo tal que en esta configuración heterónoma, en esta configuración en las que se les muestra su propia consciencia, dichas personas acaben tragándolo y aceptándolo todo. Esto alcanza, naturalmente, hasta las instituciones, hasta la discusión sobre la educación política y cuestiones similares (Adorno, 1998, 124).

Este aparente consenso sirve como manera de corregir y limitar las ideas individuales y sus capacidades creativas. En otros términos, y al decir de André Gorz:

Ya no hay en Europa occidental ni en el continente americano, países en los que las asambleas electas no hayan dejado de representar una concepción democráticamente elaborada de la sociedad y del interés general. Ya no hay nación en la que las decisiones mayores no sean tomadas por comités de expertos, lejos de toda publicidad, y donde los debates parlamentarios no se hayan convertido en ceremonias sin mayor trascendencia.

En todos los países capitalistas desarrollados, el proceso de concentración económica, técnica y financiera ha puesto en manos de un número limitado de grupos capitalistas decisiones determinantes para la sociedad entera. En todos los países capitalistas desarrollados, sin excepción, la función del Estado es poner el desarrollo y el funcionamiento de esos grandes grupos en armonía con el interés general (Gorz, 2003, 91).

Esta crítica a las sociedades modernas, y en especial al tipo de democracia que se nos presenta como la mejor opción de organización social en el mundo occidental, coincide con el pensamiento de Erich Fromm, cuando asevera que la democracia occidental condena la libertad al simple hecho de elegir con “libertad” lo que vas a comprar.

En realidad, el individuo actual se ve inducido a *gastar y consumir*, gastar y consumir. Hoy, el consumo es una gran virtud, al igual que lo era el acaparamiento o la acumulación hace un siglo.

Somos consumidores empedernidos de cigarrillos, bebidas, conferencias, libros, películas, personas. Todos los temas se abordan en un sentido comercial; somos consumidores pasivos que viven en una abundancia impresionante, los eternos lactantes que buscan el biberón, que buscan la manzana. El consumo nos deja permanentemente insatisfechos, porque en el fondo es improductiva nuestra actitud (Fromm, 2007c, 30).

Esta actitud pasiva es más patente cuando se trata de asuntos relacionados con el bienestar público, que tienen que ver con una realidad sociopolítica en la que los individuos, en términos generales, han optado por un cierto conformismo, que de alguna manera les garantiza una determinada dosis de “tranquilidad”, porque al final de cuentas el sistema les ha hecho creer que hay alguien que “se preocupa” por la administración pública y el cuidado de las personas. Por eso se han creado verdaderos ejércitos de burócratas, tanto en las grandes empresas privadas como en las instancias gubernamentales. A la sazón, los individuos

delegan, como lo diría Todorov, su responsabilidad política en terceros, perdiendo con esa actitud cierto margen de autonomía y de libertad.

Se podrá argumentar con toda firmeza que lo que la Modernidad occidental ha perfeccionado no es la democracia en su espíritu original, esto es, en el sentido que le dio la sociedad ateniense en la antigüedad, la cual comprende la democracia como el poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Lo que Occidente postula es una democracia dirigida casi siempre por pequeñas elites que, con subterfugios legaloides y con el apoyo de los medios de comunicación masiva, logrando cierta legitimidad ante la opinión pública.

Es ilustrativo lo que Luis Villoro comenta al respecto:

En realidad, la democracia es el escenario de una competencia generalizada entre voluntades opuestas. Además, lo que en cada caso quiere la mayoría del pueblo no suele lograrse por decisiones del pueblo mismo sino, con mayor frecuencia, por decisiones de un gobernante que comprende lo que el pueblo desea en un momento dado y actúa en consecuencia. El interés general se cumple entonces con decisiones para el pueblo, no del pueblo. La democracia real no corresponde así a los caracteres que le atribuye la teoría en sus formulaciones clásicas, la rousoniana, por ejemplo (Villoro, 2001, 335).

El mismo Villoro termina diciendo:

La democracia no consistiría pues en el gobierno del pueblo, sino en un procedimiento para decidir quién gobierna para el pueblo. La característica de este procedimiento es la competencia regulada por medio de elecciones (Villoro, 2001, 335).

En esa lógica, planteada por Villoro y también por Fromm, es válido cuestionar y poner en tela de juicio, no únicamente desde el punto de vista del valor ético, sino también desde una posición política, a un sistema que en la realidad acota e impide la participación directa del pueblo en la toma de decisiones y que por ende no es la mejor garantía de desarrollar una sociedad que tenga como finalidad “facilitar las condiciones para el pleno desarrollo de las potencialidades del hombre, de su razón, su amor, su creatividad” (Fromm, 1994, 107).

Fromm es lo bastante claro y firme en su crítica al tipo de democracia que propone la Modernidad occidental y en consecuencia concluye:

El control irresponsable por obra de una gerencia burocrática que representa el interés lucrativo del capital, debe reemplazarse por una administración que actúe al servicio de quienes producen y consumen, y sea controlada por estos (Fromm, 1994, 111).

Para expresarlo de otra manera, Fromm plantea que la democracia como forma de organización política hasta ahora desarrollada en Occidente, si bien ha tenido ciertos avances con respecto al Medioevo, no ha logrado su cometido original, por lo que habría que someterla a profundas transformaciones, es decir, lograr su perfeccionamiento en todos los ámbitos de la vida humana.

5. Democracia y deliberación

Una de las características del pensamiento de Fromm consiste en que no se limitó a llevar a cabo un análisis minucioso de la sociedad moderna, en la que le tocó vivir y experimentar acciones gubernamentales que mucho dejaban que decir, por su poca tolerancia a la disidencia social, como fue la política de corte anticomunista que se implementó en los Estados Unidos en la década de los años cincuenta, sino que, siendo consecuente consigo mismo, propuso y sugirió un replanteamiento del mismo concepto de democracia, ya que lo que se venía observando, tanto en Occidente como en el Este europeo, era una democracia distorsionada que resultaba muy a modo para los intereses de una pequeña elite gobernante.

Fromm propuso que en lugar del actual sistema de democracia representativa se impulsara un sistema de democracia participativa –en Habermas sería una democracia deliberativa–, ya que esta abarcaría todos los ámbitos y bajo ninguna circunstancia se limitaría al simple voto de los ciudadanos, como se viene haciendo hoy en día. Esa democracia deliberativa de la que habla Habermas implica que los individuos de una determinada comunidad actúen bajo el imperativo de la razón. Una persona racional es aquella “que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura; pero sobre todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades” (Habermas, 1999b, 39). Necesidades que surgen del mismo proceso evolutivo, complejo, de la vida social.

En su investigación sobre los procesos comunicativos, Habermas pone especial énfasis en que aquellos se harán presentes solamente cuando se den ciertas condiciones que permitan una relación horizontal, democrática, entre los individuos.

El mundo de la vida, es por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo (Habermas, 1992, 179).

Los procesos deliberativos deben ser una constante en una sociedad que se precie de ser democrática. Los ciudadanos asumen con pleno conocimiento su papel protagónico en esas nuevas formas de convivencia social, que tienen como fundamento la democracia activa, como lo diría Erich Fromm.

En el caso de las protestas sociales, es algo común observar que en su mayoría los ciudadanos que participan en ellas actúan motivados porque previamente han hecho un ejercicio de reflexión crítica que los impele a realizar esas acciones de protesta. Es decir, los individuos racionales deben ser capaces de usar un lenguaje reflexivo que los catapulte a la acción concreta. Esto es, “la racionalidad puede entenderse por una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción” (Habermas, 1999b, 39).

Esta es una de las características de la democracia que proponen tanto Habermas como Fromm. Por ejemplo, organizar las huelgas de consumidores podría ser una posibilidad para enfrentar los abusos y atropellos de las grandes empresas, aunque el mismo Fromm no les veía ni siquiera las más mínimas probabilidades de éxito, en tanto el poder de las empresas siguiera creciendo. Sin embargo, un movimiento de esa envergadura, en el hipotético caso de que se diera, “sería la manifestación de una democracia genuina: los individuos se expresarían directamente y tratarían de cambiar el curso del desarrollo social, de una manera activa y no enajenada” (Fromm, 2010c, 170). Por eso Erich Fromm nunca dejó de subrayar que para hacer realidad la participación activa de los ciudadanos, primero se tendría que destruir o reducir al máximo el inmenso poder

de las empresas, para de alguna manera acotar esa influencia que tienen sobre los gobiernos y los individuos a través de la propaganda subliminal.

En defensa de la democracia, o lo que queda de ella en nuestros tiempos modernos, Fromm escribe:

Hasta el remanente de democracia que aún existe está condenado a rendirse al fascismo tecnocrático, a convertirse en una sociedad de autómatas bien alimentados que no piensan (el mismo tipo de sociedad que fue tan temido con el nombre “comunismo”), a menos que se destruya el poder que tienen sobre el gobierno y la población las compañías gigantescas (que se vuelven cada día más fuertes) por medio del dominio de las ideas y por medio del lavado de cerebro (Fromm, 2010c, 170).

La democracia, además, debe trastocar la vida interna de todas las industrias capitalistas, incluyendo a sus sindicatos, pues es bien conocido que los mismos empleados poco o nada saben de las negociaciones que se pactan entre los dueños de las empresas y las cúpulas gremiales. De ahí que Fromm pensara que era posible llevar el espíritu democrático a todos los rincones de la sociedad moderna, empezando por las grandes industrias y sus organizaciones sindicales.

La democracia industrial implica que cada miembro de una gran industria o de otra organización desempeñe un papel activo en la vida de la organización; todos los miembros estarán debidamente informados y participarán en la toma de decisiones, primero en las medidas de salud y seguridad en el trabajo (esto se ha intentado con éxito en unas cuantas empresas suecas y norteamericanas) y posteriormente participarán en la toma de decisiones en los niveles políticos generales más elevados de la empresa. Es esencial que los empleados mismos, y no sus representantes de los sindicatos, representen a los trabajadores en los respectivos cuerpos de co-determinación (Fromm, 2010c, 171).

A la democracia en el campo político también se le debe aplicar ese mismo criterio; es decir, que los ciudadanos sean verdaderos protagonistas en la toma de decisiones, transformando con ello la democracia pasiva y espectadora en una democracia participante, activa. De esa manera, “la democracia puede resistir la amenaza del autoritarismo” (Fromm, 2010c, 171). Pero para que esa democracia tenga posibilidades de éxito es necesario contar con individuos emancipados en su consciencia. Adorno, al igual que Fromm, le dedicó no pocos escritos al papel liberador que representa una consciencia emancipada.

Para no limitarse simplemente a funcionar, sino para trabajar de acuerdo con su concepto, una democracia exige personas emancipadas. No es posible representarse una democracia realizada sino como una sociedad de emancipados (Adorno, 1998, 95).

Una democracia solamente política difícilmente tendría lugar si no se cumplimenta con una democracia en la vida productiva de una sociedad: “la democracia sólo será posible en un sistema económico que opera en interés de la vasta mayoría de la población” (Fromm, 1993a, 276). Para la consecución de este objetivo, en primer lugar habría que detener, según Erich Fromm, la excesiva concentración y centralización de los aparatos productivos, lo que significa combatir a los monopolios y sus burocracias. Hay varias razones para esto.

Si una sociedad se transforma en lo que Mumford denominó una “megamáquina” (esto es, si toda la sociedad, incluso el pueblo es como una gran máquina dirigida centralmente), el fascismo a la larga es casi inevitable, porque *a)* los individuos se convierten en borregos, pierden su facultad de pensar críticamente, se sienten impotentes, son pasivos y necesariamente desean un líder que “sepa” qué hacer, y que realice lo que *ellos* no saben hacer, y *b)* a la “megamáquina” puede hacerla funcionar cualquiera que tenga acceso a ésta, sencillamente oprimiendo los botones adecuados. Hasta una persona de inteligencia y habilidad mediocres fácilmente puede dirigir un Estado cuando se encuentra en el poder (Fromm, 2010c, 173).

Es clara la idea de Fromm al advertir el enorme peligro que representa para la consolidación de cualquier sistema democrático la existencia y proliferación de gigantescas empresas que todo lo controlan. Incluso los procesos electorales son cada vez más intervenidos por parte de esos grupos de poder económico, en especial en aquellos países en que la democracia aún no se ha consolidado lo suficiente como para evitar dicha injerencia, por ejemplo, en la mayoría de los países de Latinoamérica. En este sentido, Fromm también es honesto cuando afirma que el sistema electoral moderno había tenido avances muy importantes, aunque no la participación directa de los electores en los asuntos de la sociedad ya que los individuos han llegado a la conclusión de que es muy poco lo que pueden hacer para influir en las decisiones determinantes, lo que provoca una limitación en la generación de nuevas ideas, porque el pensamiento se desarrolla en la medida en que se considere factible su aplicación en la realidad.

En otro sentido, lo que sucede es que el conjunto de la sociedad, como la mexicana, termina por ser escéptica, absteniéndose de participar en futuras elecciones a las que se le convoque, desencantada por el magro papel que desempeñan en su interés aquellos a quienes se les confirió el voto. El caso de México es un claro reflejo de lo que aquí se está señalando: esa apatía o escepticismo lo muestra el escaso porcentaje de electores que acudieron a emitir su voto en las elecciones federales del año 2009, en las llamadas elecciones intermedias, en las que no se renueva el poder ejecutivo mexicano. Del cien por ciento del padrón, electoral solamente depositaron su voto el 48.8 por ciento, por lo que el 51.2 del total de votantes se abstuvieron de hacerlo¹⁷. Ahora bien, esa cantidad de votos habría que dividirla entre los diferentes partidos que concurren en esa elección, para comprender que quienes conformaron el poder legislativo lo hicieron con un bajísimo índice de legitimidad ciudadana. Este fenómeno no es privativo de la realidad y contexto mexicanos. Lo mismo sucede en EE. UU. y otras partes del hemisferio occidental.

Por lo general, en las democracias occidentales los electores se encuentran ante “varias máquinas políticas”, las cuales le dejan a los votantes muy pocas alternativas de elección.

Es poco lo que puede hacer el ciudadano individual para participar en la adopción de decisiones. Una vez que ha depositado su voto, ha abdicado su voluntad política en su representante, quien la ejerce de acuerdo con la mezcla de responsabilidad y de interés profesional egoísta que lo caracteriza, y el ciudadano individual puede hacer muy poco, salvo votar en las elecciones siguientes, lo que le ofrece una oportunidad para mantener a su representante en el poder o para “echar a la calle a los granujas” (Fromm, 2011b, 281).

Ante ese dilema, ¿cuál sería la alternativa para los ciudadanos en los países que optan por la democracia como régimen de vida? Fromm se aventura a proponer el establecimiento de las asambleas populares o ciudadanas como una forma más eficaz de participación directa; solamente que esas asambleas no deben ser demasiado masivas, sino más bien a nivel de regiones o distritos que

¹⁷ Información extraída del sistema de consulta de las estadísticas de las elecciones federales 2008/2009, en la página www.ife.org.mx

no rebasen cierto número de habitantes. Al respecto es clarificador lo que dice el propio Fromm:

Los futuros progresos del sistema democrático exigen nuevos pasos. En primer lugar, hay que reconocer que no pueden tomarse verdaderas decisiones en un ambiente de votación en masa, sino únicamente en los grupos relativamente pequeños, correspondiente quizá a las antiguas asambleas locales, y que comprenden no más de quinientas personas, digamos. En esos grupos reducidos, las cuestiones pueden discutirse a fondo, cada individuo puede expresar sus ideas y puede escuchar y discutir razonablemente los argumentos de los otros. Las personas entran en contacto directo unas con otra, lo cual hace más difícil que influyan en sus mentes factores demagógicos e irracionales (Fromm, 2011b, 281).

La idea central de Fromm radica en que los individuos realmente tengan la posibilidad de ejercer su facultad de pensar e incidir de manera efectiva en los asuntos públicos, que evidentemente se tenga la libertad de expresarse con verdadera autonomía. Aquí Habermas es coincidente con Fromm, cuando afirma que “la autonomía política de los ciudadanos debe tomar cuerpo en la autoorganización de una comunidad que se dé a sí misma sus leyes a través de la voluntad soberana del pueblo” (Habermas, 1999a, 252). Esto significa humanizar la actividad política haciéndola parte de la vida diaria de los individuos. Dicha actividad iniciaría en el proceso de trabajo mismo al interior de las industrias, tanto privadas como estatales; por lo que hay que “descentralizar el trabajo y el estado, para darles proporciones humanas [...]. En la esfera económica necesitamos la codirección de todos los que trabajan en una empresa, y permitir su participación activa y responsable” (Fromm, 2011b, 298).

Esa participación activa y responsable es posible únicamente en sociedades que construyan un sistema democrático diferente al de corte liberal, que hoy permea a casi todas las sociedades del mundo. Por ejemplo, la democracia comunitaria a la que hace referencia Luis Villoro, que de alguna manera coincide con los planteamientos de Erich Fromm, sería una alternativa que bien valdría la pena experimentar. Al respecto Villoro comenta:

Ante la corrupción de la sociedad de consumo, las formas de vida comunitarias se presentan como un ideal de asociación donde el poder último reside en la asamblea, en la que todos los varones adultos participan por igual. En la asamblea todos toman la palabra; después de una

discusión se decide por consenso de los asuntos importantes (Villoro, 2010, 120).

La cuestión entonces es que los ciudadanos de las sociedades modernas se den cuenta de que el hombre ya ha experimentado otras formas de organización social más humanas y democráticas, que difieren sustancialmente de la democracia de corte neoliberal capitalista que se quiere imponer en esta época de globalización, que tiene como finalidad disfrazar la dependencia y sumisión de los individuos a los grandes poderes económicos. En consecuencia, el desafío es “reinventar el concepto de democracia y crear nuevas instituciones adecuadas para la sociedad moderna y para el espacio nacional” (Hardt-Negri, 2004, 352).

6. Conclusión

Las ideas de Erich Fromm acerca de la democracia en la etapa contemporánea y su crítica, dan pie a sostener que efectivamente no se ha logrado, por parte de las sociedades modernas, evolucionar hacia nuevas formas de organización social y política, más democráticas que las actuales de carácter representativo. Que, por su esencia, restringe la participación activa de las personas en la toma de decisiones fundamentales, para resolver los problemas que aquejan a una comunidad determinada.

Se ha constatado que una sociedad de autómatas, dirigidos a distancia, no representa bajo ninguna circunstancia el ideal de libertad proclamado por el humanismo renacentista. Ni tampoco representa el ideal de democracia participativa o activa propuesto por Fromm y los diferentes autores a los que se ha recurrido sobre este tema en la investigación.

Solamente una sociedad emancipada puede darse una vida realmente democrática. La idea expuesta es humanizar todo tipo de relaciones desde el principio democrático; por lo que la democracia debe transitar a otras experiencias, como las asambleas populares o comunitarias, donde el hombre libre y autónomo sea el protagonista de su propio devenir. Donde su humanidad encuentre ese espacio necesario para toda tipo de creatividad.

En consecuencia, en este orden de ideas se dedica el siguiente capítulo al análisis del humanismo propuesto por Fromm.

CAPÍTULO III. FORMAS Y CONTENIDO DEL NUEVO HUMANISMO

1. Introducción

Este capítulo se centra en fundamentar el argumento del por qué se sostiene que los postulados esgrimidos por Fromm, en cuanto al humanismo se refiere, son tan vigentes en la actualidad como en los tiempos en que fueron formulados, y cuáles serían las características del humanismo propuesto¹⁸.

De inicio se muestra la crítica que hace Fromm a las sociedades industrializadas y su acelerado proceso de tecnificación, buscando una mayor eficiencia en los procesos productivos, sin tomar en cuenta las necesidades espirituales de los trabajadores en particular y la ciudadanía en general, quienes son sometidos a las demandas del mercado. Lo que significa que en las sociedades modernas altamente industrializadas el hombre es convertido en una cosa, en una mercancía dispuesta para la venta. Este fenómeno no es otra cosa que el proceso de deshumanización al que se ve sometido el hombre contemporáneo. Por ello desarrolla la idea de un nuevo humanismo como alternativa para el hombre moderno.

Parte central de ese nuevo humanismo es el concepto de amor, entendido como principio heurístico fundamental de las relaciones interhumanas, producto de sociedades donde impere el reino de la libertad y la democracia participativa. A lo anterior hay que agregar otro concepto importante en Fromm, el concerniente a la biofilia como actitud natural del hombre.

2. Es posible un nuevo humanismo

*Creo posible la realización de un mundo
en el que el hombre pueda "ser" mucho,
aunque "tenga" poco.
E. Fromm.*

En sus razonamientos sobre la Modernidad, Fromm no pocas veces hizo hincapié en señalar que el rumbo que había tomado la sociedad moderna, en específico la sociedad del siglo XX, y su acelerado industrialismo en sus dos versiones, la capitalista y la socialista soviética, habían pervertido el ideal del

¹⁸ Cfr. Ramírez Cobián, *Humanismo para una nueva época*, 2011.

hombre en el sentido de construir un tipo de sociedad en el que el hombre pudiera ser capaz de desarrollar todas sus potencialidades creadoras, en un ambiente de plena libertad. La referencia es al hombre en cuanto especie, esto es, en su humanidad toda, entendida como una totalidad aglutinadora. El ideal humanista propuesto por Occidente a partir del movimiento renacentista europeo, que pretendía dar solución a los problemas del hombre aquí en la tierra y no esperar a los designios de un ser todopoderoso, que se apiadase de él, había llegado a su límite.

El fin de una sociedad industrial humanística no puede ser el máximo beneficio de unos cuantos, y ni siquiera el máximo consumo para la mayoría. La producción económica no debe ser un fin en sí mismo, sino solamente un medio para una vida humanamente más rica. Será una sociedad en la que el hombre *será* mucho, no una sociedad en la que el hombre *tendrá* mucho, o consumirá mucho. Habrá de crear las condiciones para el hombre productivo, no para el *homo consumens* ni para el *homo technicus*, el hombre rodeado de artilugios (Fromm, 2007b, 49).

Las relaciones de enajenación y de consumismo desmesurado no garantizan que realmente el ser humano, en las sociedades modernas, logre conquistar sus metas verdaderamente humanas, es decir, naturalmente terrenales. Mucho menos cuando al hombre se le ha convertido, en una cosa que se compra y se vende. En 1972, Fromm publica un artículo para el diario italiano *Corriere della Sera*, en el cual se lamentaba de las múltiples atrofas de la sociedad industrial actual.

En primer lugar, la queja de que todas las cosas y casi todas las personas estén *en venta*. No sólo los bienes y los servicios, sino las ideas, el arte, los libros, las personas, las convicciones, un sentimiento, una sonrisa: todo se ha convertido en mercancía. Y así también se ha convertido en mercancía el hombre entero, con todas sus facultades y potencialidades (Fromm, 2007b, 51).

De seguir o continuar por ese derrotero, a las sociedades modernas no se les auguraba un futuro prometedor en el que se le garantizara el pleno despliegue de las potencialidades creadoras, en el que el individuo sea mucho. De donde se desprende que Fromm apele a un nuevo humanismo, sin que ello signifique que se esté inventando algo nuevo.

Con nuevo humanismo, no quiero decir realmente que se trate de nada nuevo. El humanismo, como filosofía tiene unos dos mil quinientos años. No tiene nada de nuevo, excepto que para nosotros es nuevo. Nosotros hemos olvidado el humanismo (Fromm, 2007b, 84).

Las ideas humanistas, como puede uno darse cuenta con lo expresado por Fromm, no tienen su matriz en Occidente; estas bien pueden encontrarse en el pensamiento Oriental, como en el budismo indio o el taoísmo en China. Lo que se quiere señalar es que el humanismo o las ideas relativas a esta forma de pensar se han venido manifestando desde las antiguas sociedades, pero es hasta el periodo renacentista que se constituye en una corriente propiamente reconocida en el discurso filosófico, especialmente en Europa Occidental.

En el discurso frommiano sobre el humanismo está presente de manera muy enfática la idea de ser uno, que bien se podría interpretar como el equivalente a la de totalidad, es decir, el hombre como ser total que en sí mismo es uno pero no en el sentido de estar aislado de los demás, como sucede con el ser atomizado e individualizado que hoy día pulula en su soledad por las grandes avenidas de las urbes industrializadas. Ese ser uno de Fromm encarna y representa a la vez a la humanidad toda. Este ser uno de Fromm es aquel individuo que ve en el otro su propia existencia, su propio ser; esto es, se reconoce en él, por lo tanto no le es indiferente ni extraño.

Solamente una actitud tribal mira al otro como un ser ajeno, puesto que no pertenece a dicha tribu. Al respecto, Fromm escribe que “el tribalismo mira al extraño con recelo y lo cubre con toda clase de proyecciones de todo mal que hay en uno”; por eso afirma que vivimos en pleno tribalismo y lo llamamos nacionalismo:

En realidad, parece que nos congratulamos de él, considerándolo como la gran liberación de unos pueblos de su dependencia anterior de otros más fuertes, lo que en cierto modo es verdad. Pero vemos también que el nacionalismo ha llegado a ser la forma de sentir de casi todo el mundo. Y creo que esta es una evolución muy peligrosa, considerando que si el hombre no aprende a vivir como hombre *uno* del mundo *uno*, este nacionalismo originará condiciones y situaciones que pondrán en peligro su existencia. Si no hay un nuevo humanismo, no habrá un mundo uno (Fromm, 2007b, 84).

Las ideas acerca de un nuevo humanismo en realidad no implican la elaboración de una nueva teoría en el pensamiento filosófico sino, más bien, la propuesta es darle un nuevo sentido y significado al concepto de humanismo. ¿De dónde ha abrevado Fromm sus preocupaciones sobre el humanismo?

3. Génesis del humanismo

El pensamiento o principios humanistas van más allá del Renacimiento, aunque es durante este periodo cuando en Occidente surge como filosofía propiamente. El mismo Fromm nos explica que el humanismo surge como una filosofía global del hombre, “cuya tradición abarca 2500 años, a partir de los profetas en el mundo occidental y de las enseñanzas budistas en el Este” (Fromm, 1994, 68). Como se observa, en Fromm es un *continuum* encontrar periódicamente referencias a los textos bíblicos, pero en un sentido crítico tratando de darle una aplicación racional a lo ahí planteado, sobre todo si se trata de formular un pensamiento que se centre en el ser humano. No hay que olvidar que los primeros años de Fromm transcurrieron bajo el fuerte influjo del judaísmo. Por eso no es de sorprenderse que él haga referencias a pasajes tanto de la Biblia como del Talmud. La idea de que el hombre debe ser cada vez más humano queda de manifiesto como una de las grandes preocupaciones de Fromm.

El hombre, que vive en el jardín del Edén, en completa armonía con la naturaleza pero sin conciencia de sí mismo, empieza su historia por el primer acto de libertad, desobedeciendo una orden. En aquel mismo momento, adquiere conciencia de sí mismo, de su aislamiento, de su desamparo: es arrojado del paraíso, y le impiden regresar a él dos ángeles con espadas de fuego. La evolución del hombre se basa en el hecho de que ha perdido su patria originaria, la naturaleza, y que no podrá nunca regresar a ella, no podrá nunca volver a ser un animal. No hay más que un camino que pueda seguir: salir por completo de su patria natural, y encontrar una nueva patria, una nueva patria creada por él, haciendo del mundo un mundo humano y haciéndose él mismo verdaderamente humano (Fromm, 2011b, 28).

El “haciéndose él mismo verdaderamente humano” no es otra cosa que ese hombre, Adán, que encarna a toda la humanidad: él es todos los hombres en su devenir.

Una manifestación del humanismo en el Antiguo Testamento es que Dios crea sólo *un* hombre [...]. Dios creó un solo hombre a fin de señalar dos

cosas: primera, que ningún hombre puede decir: “yo soy superior a ti, porque mis antepasados eran superiores a los tuyos”; y segunda, para señalar que quienquiera que elimine una sola vida es como si hubiese eliminado la humanidad (Fromm, 2007b, 84).

Otro rasgo distintivo del humanismo se encuentra en la interpretación que hace de la idea bíblica de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Para Fromm esa afirmación nos revela una sola cosa: “que, por consiguiente, todos los hombres son iguales, en el sentido de haber sido creados todos a semejanza de Dios” (Fromm, 2007b, 85). Este es un ejemplo del “espíritu de universalismo y del concepto de que un hombre único es el centro del pensamiento” (Fromm, 1994, 70). Luego entonces, el pensamiento humanista adquiere desde sus inicios el carácter universalista y aplicable en cualquier sociedad de hombres. Continuando con sus indagaciones acerca de las ideas humanistas en los textos bíblicos, Fromm encuentra otra característica propiamente humana, que es la relativa a la capacidad de amar, que va a desarrollar más específicamente en su obra el *Arte de Amar*, solo que ésta en relación a los extranjeros.

Encontramos en el Antiguo Testamento el concepto, específicamente humanista, de amar al prójimo (cosa bastante difícil, como todos sabemos), y otro concepto que trasciende considerablemente a éste: amar al extranjero, a la persona que no está vinculada con uno por lazos de sangre o por ninguna clase de familiaridad (Fromm, 1994, 70).

Esta idea de amar al extranjero, al otro, al extraño, la retoma de *Éxodo* 23, 9, el cual mandata: “Ama al extranjero, porque habéis sido extranjeros en Egipto, y por lo tanto conocéis cómo se halla el alma del extranjero”. Aunque en algunas traducciones se encuentran las frases de “no angustiar” y de “no oprimir”, en lugar del de amar, que al final de cuentas significa aceptar al extranjero o forastero. Lo importante es que lo trascendente radica en el significado humanista del precepto bíblico.

Lo que esto implica es que uno sólo comprende a otra persona en la medida en que haya experimentado lo que ésta ha experimentado. E implica además que todos compartimos la misma experiencia humana. Es por eso que podemos entendernos unos a otros (Fromm, 1994, 70).

Ahora es posible comprender por qué Fromm le advierte al mundo con cierta preocupación que los nacionalismos, muy presentes en todo el siglo XX, pueden llevar a los pueblos a la autodestrucción. Simplemente basta con recordar lo que significó para la humanidad el ascenso al poder de Hitler y su partido nacionalsocialista en la Alemania de los años treinta del siglo pasado, o los horrores que vivieron los habitantes de la antigua Yugoslavia, inmediatamente después de su desintegración en los años noventa del mismo siglo pasado. Ambas sociedades fueron seducidas por el espíritu *chouvinista* propio de las agrupaciones fundamentalistas, como los Talibanes en Afganistán o determinadas asociaciones protestantes en E. U. A., como los supremacistas blancos.

Estas actitudes fundamentalistas son formas de idolatría que guardan una relación estrecha con cierto tipo de nacionalismos bastante presentes en nuestros tiempos modernos. Nacionalismos que promueven todo tipo de cultos: al Estado, a la sangre, a la tierra, al lugar donde uno ha nacido, etc. Este fenómeno tiene sus raíces en las estructuras patriarcales que preceden a la Modernidad, esto es, con la desaparición del mundo medieval; y con ello los vínculos estrechos que los hombres tenían con sus comunidades, que les daba cierta seguridad, y al verse de pronto “solos”, “huérfanos”, recurren a un nuevo culto, el culto a un ente que les garantizara seguridad e identidad: la nación se convierte así en lo sagrado, lo impoluto.

Las sociedades, o mejor dicho los pueblos, con cierta periodicidad a lo largo de la historia, se han visto involucrados en prácticas de nacionalismos a ultranza. El nacionalismo no es otra cosa que el sustituto del clan primitivo al cual pertenecía el hombre tribal, por eso Fromm señala que “el mundo occidental volvió a caer en nuevas formas de idolatría del clan” (Fromm, 2011b, 55). La libertad recién conquistada encuentra un nuevo obstáculo para el hombre moderno y por consecuencia las posibilidades de su humanización. No estaría de más echar una mirada a lo que comenta Fromm sobre los peligros del nacionalismo:

El hombre corriente de hoy saca su sentido de identidad de su vinculación a una nación, y no del hecho de ser “hijo del hombre”. Esta fijación tuerce y deforma su objetividad, es decir, su razón. Juzga al “extranjero” con otros criterios que a los individuos de su clan. Sus sentimientos hacia el extranjero también están torcidos. Quienes no son “familiares” por vínculos

de sangre y suelo (que se expresan en la comunidad de idioma, de costumbres, de alimentos, de canciones, etc.) son mirados con desconfianza, y a la más ligera provocación pueden surgir contra ellos mentiras paranoides [...]. La persona que no se ha librado de los vínculos de sangre y el suelo aún no ha nacido del todo como ser humano; su capacidad de amor y de razón está tullida; no siente así mismo ni a sus prójimos en su realidad humana [...]. El nacionalismo es nuestra forma de incesto, es nuestra idolatría, es nuestra locura (Fromm, 2011b, 55).

Las actitudes nacionalistas difícilmente podrán impulsar un humanismo universal. Otra de las fuentes del pensamiento humanista de Fromm bien se puede ubicar en sus ideas o reflexiones en torno al cristianismo (Nuevo Testamento), en especial en la interpretación que hace del Decálogo, que la misma Iglesia Católica resume así: “amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”. El amor al prójimo es la parte que más llama la atención de Erich Fromm, pues él también la vincula con el trato que se le debe dar al extranjero, es decir, en lugar de rechazarlo más bien hay que aceptarlo como uno quisiera que fuera acogido en un lugar que no fuera el nuestro. El acto de amar es una de las manifestaciones más humanas que el hombre puede desarrollar, siempre y cuando existan las condiciones sociales que le permitan hacerlo.

Valdría la pena detenerse un momento para comprender, en sus justas dimensiones, lo que Fromm expresa en relación al precepto cristiano, como ejemplo de amor, de Mateo 5,44 cuando éste mandata: “Amad a vuestros enemigos”; el mandato aquí aludido es la expresión evidente de que el cristianismo aboga por la paz y el amor entre los hombres.

En realidad hay poca diferencia entre amar al enemigo y amar al extranjero, porque si yo amo, el extranjero deja de ser extranjero, se hace mi vecino, él llega a ser yo y, por tanto, deja verdaderamente de ser mi enemigo (Fromm, 2007b, 86).

Significa que el hombre es uno en el mundo uno; y en la interpretación cristiana, Jesús encarna a toda la humanidad al sacrificarse por ella. “En su versión del humanismo, precisamente la humanidad de Cristo es la garantía de la unidad de todos los hombres” (Fromm, 2007b, 86). Aunque en su libro sobre la *Desobediencia y otros ensayos*, esta misma idea se explica del siguiente modo: “Naturalmente, la idea de Cristo dentro de la religión cristiana era en sí misma una

expresión del espíritu humanista” (Fromm, 1994, 71). Como se observa, Fromm retoma del Cristianismo su parte terrena', esto es, el aporte ético que significa el amor al prójimo, dejando de lado el aspecto meramente metafísico y fantasioso, que toda religión trae consigo misma.

También dejan una impronta en el pensamiento humanista de Erich Fromm sus lecturas de los clásicos de la filosofía greco-latina, como él mismo lo manifiesta en varias de sus obras. Por ejemplo, en el *Humanismo como utopía real*, en alusión a la Antígona de Sófocles, escribe:

La protagonista combate a quien quizá llamásemos hoy un rey fascista, Creonte, afirmando que la ley natural, es decir, la ley de simpatía con los hombres, tiene precedencia sobre la ley del país. Y ella está dispuesta a morir obedeciendo a la ley de humanidad cuando a esta ley de humanidad se oponen las leyes del país (Fromm, 2007b, 87).

La sensibilidad de Fromm ante los hechos humanos es lo que le lleva a buscar los porqués de las injusticias y desigualdades entre los hombres, así como darse cuenta, a lo largo de sus investigaciones, que también, por otro lado, el mismo hombre ha sido capaz de asumir actitudes justicieras que, incluso, ha llevado a individuos a la inmolación en aras de defender a sus semejantes, como es el caso de Antígona: aunque sea una obra de la literatura griega, no por eso deja de tener validez. Hay que recordar que de alguna manera las obras literarias proyectan de un modo u otro el ser de un pueblo o de una cultura.

Sobre la misma *Antígona*, Fromm afirma: “Antígona representa el humanismo y Creón las inhumanas leyes hechas por el hombre” (Fromm, 1994, 71). Se observa cómo Fromm cuestiona el hecho de que las leyes hechas por el hombre no siempre corresponden a las necesidades e intereses de todos los hombres en una sociedad determinada. Por eso retoma la idea del derecho natural como fuente de una genuina y humana manera de dar solución a los conflictos que no pueden ser más que humanos. El derecho natural es “un derecho que se funda en la naturaleza del hombre y que tiene precedencia sobre las demás leyes hechas por el hombre, especialmente la leyes de países particulares” (Fromm, 2007b, 87). La constitución de estos últimos es un claro síntoma de cómo el hombre se ha desvinculado de su naturaleza humana, pues, la sola existencia de

una multiplicidad de países no es otra cosa que la misma multiplicidad de leyes, que en cada país procurará darle legitimidad al orden establecido, sin reparar si esas leyes son o no para la humana impartición de la justicia. Hemos de entender todo este universo como una república de la cual son miembros los dioses y los hombres. Sobre esta idea de Cicerón, traída a colación para ejemplificar el problema de las leyes, Fromm escribe:

Vemos aquí la idea de una república de todos los hombres, no una sociedad de naciones, no una mancomunidad de países, sino una república de hombres, en la cada cual uno debe su lealtad a la humanidad, y de la que dice bellamente “son miembros los dioses y los hombres” (Fromm, 2007b, 87).

Lo afirmado líneas arriba es una velada crítica hacia el tipo de organizaciones, de carácter internacional, que los estados nacionales impulsaron desde las primeras décadas del siglo XX y que continúan hasta los tiempos actuales. El único interés que las ha motivado es el de salvaguardar sus posesiones territoriales, estableciendo artificiosamente los límites fronterizos, en algunos casos, e intereses económicos en la mayoría de ellos. La pretendida política por la paz y por la armonía entre las naciones ha sido, en el mejor de los casos, una política fallida y como muestra de ello tenemos un sinnúmero de guerras, unas veces alimentadas de manera exógena y en otras ocasiones producto de las contradicciones internas. De ahí que Erich Fromm abogue por el retorno de aquellos postulados, en el discurso filosófico, que él considera básicos para una auténtica fraternidad humana, como el de mirar a “los otros” como parte de un todo humano, sin distinciones de ninguna especie.

Es el periodo renacentista el que mayor impacto tuvo, al menos en Occidente, en la configuración del humanismo como una tendencia del pensamiento filosófico propiamente dicho. Digamos que en esta etapa del desarrollo intelectual europeo, el humanismo adquiere carta de naturalización con anhelos de universalidad.

Desde entonces será una de las banderas, buscando con ello darle legitimidad y solvencia moral al nuevo orden social, que enarbolará la Modernidad, es decir, su proyecto se centrará en el hombre y en la búsqueda de su máximo

bienestar. Según Fromm, el humanismo del Renacimiento, del cual hay una gran variedad de representantes, pone el acento en lo siguiente:

En “el hombre como tal”, en todo el hombre, en el hombre completo, cuya tarea es desarrollarse plenamente, llegar a ser lo que es potencialmente. Y con este ímpetu del pensamiento renacentista sobre las potencialidades del hombre que deben realizarse, comienza un nuevo tipo de pensamiento humanista (Fromm, 1994, 72).

Este humanismo tiene su fundamento en la inimaginable potencialidad que tiene la razón, lo que significa que ella lo guiará o lo orientará hacia la certidumbre en su devenir. El humanismo renacentista ya no fincará sus esperanzas en fuerzas todopoderosas sino en la propia capacidad del hombre de valerse por sí mismo. La razón se convertirá en la única fuente de credibilidad, porque ella es algo específicamente humana. La razón es la que, para bien o para mal, le dará la posibilidad al hombre de hallar la solución a la multiplicidad de sus conflictos en una sociedad determinada.

De esta suerte, es el Renacimiento el periodo de afianzamiento del hombre que se ve a sí mismo como el motor de su propio desarrollo. “La creencia en la bondad del hombre fue resultado de la nueva confianza del hombre en sí mismo, adquirida como consecuencia del enorme progreso económico y político que empezó con el Renacimiento” (Fromm, 2010, 16). Esa confianza no es otra cosa que el resultado de los avances en las diferentes áreas del conocimiento, registrados hasta entonces por la razón humana, llevando, incluso, a que el hombre se sintiera de verdad superior a la misma naturaleza. Pero también le daba la esperanza de transformar el mundo en un lugar más armonioso y pacífico.

Después de los humanistas renacentistas, como Giovanni Pico de la Mirandola, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, etc., Erich Fromm tiene especial admiración por dos filósofos alemanes previos a Marx: Johann Gottfried von Herder y Johann Wolfgang Goethe. Del primero escribió:

Para él, el hombre, a diferencia del animal, nace débil y no cumple nunca enteramente la finalidad de su orden. Tiene que desarrollar en sí mismo la humanidad. Vemos que recogió la misma idea, de que el hombre es el más débil, el más desamparado y el más imperfecto de todos los animales, pero tiene la razón, que es específicamente humana y, con el desarrollo de esta

cualidad específicamente humana, llega a la cúspide de la evolución natural (Fromm, 2007b, 90).

Herder se distinguió por su ácida crítica a la Ilustración, entendida esta como un movimiento que pretende dar continuidad al pensamiento renacentista en la Europa del siglo XVIII, y al racionalismo que pretendían presentarse como lo más acabado del ser humano. Por eso, de manera irónica Herder les espeta a los racionalistas: “El que quiera calcular y pesar a favor del mundo, que lo haga” (Herder, 2007, 134). Manifestando con ello que ante cualquier principio primero está el de humanidad, entendida como una totalidad. Que se manifestaría, según el propio Herder, en el concepto de hermandad: “Todos llegaremos a ser –para bien nuestro– después de mucho desorden y mucha miseria, aquello a lo que aspira y tanto elogia nuestra filosofía: hermanos” (Herder, 2007, 135). Quizá para algunos esta idea encierre en sí misma una huella del espíritu religioso de la época, pues no hay que olvidar que el mismo Herder fue ungido como pastor protestante en el año 1764. Lo que interesa aquí es su fe en las capacidades de la razón humana para orientar el quehacer del hombre hacia derroteros más fraternos y solidarios para con sus semejantes.

El aprecio y admiración que Fromm profesa por Goethe (1749/1832) queda de manifiesto cuando escribe lo siguiente:

El más importante de todos los pensadores humanistas de los siglos XVIII y XIX fue quizá Johann Wolfgang von Goethe: volvemos a encontrar en él la idea de que el hombre encierra, no sólo su individualidad, sino también la humanidad entera, con todas sus potencialidades, aunque por las limitaciones de su existencia sólo puede realizar parte de ellas. Para Goethe, el fin de la vida es desarrollarse por la individualidad hacia la universalidad (Fromm, 2007b, 93).

Ahora se comprende por qué la insistencia de Fromm en subrayar en sus escritos que el hombre es uno y que vive y se desarrolla en el mundo uno. El ideal es hacer nuestro el principio de totalidad en el sentido de su ser universal que se manifiesta en cada individuo concreto. Cada hombre encarna a toda la humanidad. “Sólo desarrollando plenamente su individualidad puede el hombre experimentar su propia humanidad, lo cual quiere decir la humanidad de todos” (Fromm, 2007b, 92).

El humanismo al que apela Fromm tiene como característica oponerse a todo tipo de nacionalismos, ya que estos imponen fronteras, límites, entre los pueblos, constriñendo con ello al propio hombre. Esta postura antinacionalista la retoma, precisamente, de Goethe, sobre quien escribe: “Goethe también fue humanista –y esto hay que señalarlo aquí necesariamente– en el sentido de haber sido antinacionalista” (Fromm, 2007b, 94). Solamente el hombre humanizado universalmente podría comprender el significado de lo expuesto por Goethe. En alusión a esta idea del poeta alemán, Fromm comenta:

Vemos a un Goethe ya envejecido luchando contra la nueva ola del nacionalismo, pura negación del humanismo que se había ido desarrollando y difundiendo en la cultura occidental desde, podríamos decir, el siglo XIII hasta el siglo XVIII (Fromm, 2007b, 95).

Con el advenimiento de los estados nacionales, sobre todo después del triunfo de la Revolución Francesa en 1789, y con ello el exacerbado nacionalismo que la nueva clase dirigente impulsará por toda Europa, el pensamiento humanista deberá esperar mejores tiempos para su realización.

La primera expresión, negativa para la humanidad, del nacionalismo es el establecimiento de las fronteras y como su consecuencia inmediata el estallido de las guerras entre los países, v. gr., las Guerras Napoleónicas (1792-1815), la Guerra Franco-Prusiana de 1870, etc., que lo único que muestran es el grado de deshumanización al que puede llegar el hombre en un estado emocional y de enajenación chauvinista. De ahí que Fromm no comparta esos sentimientos ni esas manifestaciones, supuestamente alimentadas por un espíritu patriota. Para él, “el Estado nacional representa poderosos intereses económicos y, para servirlos, emplea la fuerza y utiliza los sentimientos nacionalistas” (Fromm, 2007b, 96). Pero la aparición de los estados nacionales también significó que la humanidad entrara en una nueva etapa en su devenir histórico, es decir, el papel protagónico que va a asumir en la vida económica y política de las sociedades: “en realidad expresa el cambio de la cultura y de la atmósfera social entre dos siglos, entre el humanismo dieciochesco y el nacionalismo del XIX y del XX” (Fromm, 2007b, 97). Sin embargo, el humanismo como corriente filosófica tendrá en Carlos Marx el más genuino continuador de Spinoza, Hegel y Goethe.

En sus escritos, Erich Fromm asume, quizá como muy pocos, una defensa sin cuartel del pensamiento humanista de Marx, que abogó siempre por conquistar la libertad del ser humano de todo ente opresivo y enajenante. Así lo pone de manifiesto:

Quisiera mencionar brevemente que la expresión más importante del humanismo dieciochesco en el siglo XIX se halla en el pensamiento de Marx. Esto podrá parecer sorprendente a la mayoría de ustedes, porque la mayoría de ustedes han oído que Marx era materialista y creía que el móvil principal del hombre es un móvil material, etc. En realidad, se cita mucho a Marx y se lo entiende muy poco, pero eso pasa también con la Biblia (Fromm, 2007b, 97).

Fromm cuestionó ácidamente el tipo de marxismo que propagó la dirigencia soviética. Para él, el marxismo soviético no era otra cosa que la más burda tergiversación del pensamiento revolucionario de Marx, al elevarlo a la categoría de dogma. Nunca aceptó el hecho de que en la Unión Soviética se tratara al pensamiento de Marx como una doctrina de Estado, quitándole con ello su esencia misma, es decir, la posibilidad de su autodesarrollo en cuanto teoría viva, dinámica y por lo mismo con una perspectiva real de la autocrítica.

Fromm retoma y actualiza de Marx el concepto de libertad, entendida como la capacidad de la auto actividad que es la que realmente te hace un ser independiente, libre de trabas para el autodesarrollo. Se puede afirmar que la práctica de la libertad humaniza al hombre. Pero el hombre debe garantizar la eliminación de todo tipo de servidumbre, si es que pretende su propia humanización. Como una condición para ello, Marx plantea en la necesidad de abolir la propiedad privada. Lo anterior se constata en la siguiente cita de los *Manuscritos económico-filosóficos*:

La emancipación de la sociedad de la propiedad privada, de la servidumbre, toma la forma política de la *emancipación de los trabajadores*; no en el sentido de que sólo se trate de la emancipación de éstos, sino porque esta emancipación incluye la emancipación de la humanidad entera. Porque toda la servidumbre humana está implícita en la relación del trabajador con la producción y todos los tipos de servidumbre son sólo modificaciones o consecuencias de esta relación (Marx, 2009a, 116).

La preocupación de Marx por el destino de la humanidad es evidente cuando critica algunos de los postulados de la economía política inglesa.

La economía política, la ciencia de la *riqueza* es, por tanto, al mismo tiempo, la ciencia de la renuncia, de la privación y del ahorro, que logra privar realmente al hombre del *aire fresco* y de la *actividad* física. Su verdadero ideal es el avaro *ascético* pero *usurero* y el esclavo *ascético* pero *productivo*. Su ideal moral es el *trabajador* que lleva parte de su salario a la caja de ahorros. Su tesis principal es la renuncia a la vida y a las necesidades humanas. Cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes, al café, y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etc., más podrás ahorrar y *mayor* será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: *tu capital*. A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida, tendrás más, más *enajenada* estará tu vida y más economizarás de tu propio ser enajenado (Marx, 2009a, 152).

Esa “renuncia a la vida y a las necesidades humanas” significa una sola cosa: renuncia a la libertad y con ese acto el ser humano renuncia a sí mismo. Fromm ve en este cuestionamiento que hace Marx a la economía política, un ejemplo de humanismo. Dice que “la meta de Marx para el hombre era, como la de Espinoza, como la de Goethe, el hombre independiente, el hombre libre” (Fromm, 2007b, 97).

Solamente el goce pleno de su libertad transformará al hombre en un ser solidario, fraterno, amoroso, activo, etc., características del humanismo que Fromm propone en sus obras, pero que a su vez fueron expresadas por Marx.

Supongamos que el *hombre es hombre* y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza, etcétera. Si quieres gozar del arte tienes que ser una persona artísticamente cultivada; si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una *expresión específica*, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu *verdadera vida individual*. Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir, si no eres capaz, mediante la *manifestación* de ti mismo como hombre amante, de convertirte en *persona amada*, tu amor es impotente y una desgracia (Marx, 2009a, 175).

Lo aseverado por Marx en el párrafo anterior no es otra cosa que la manifestación de una convicción de que el ser humano posee la cualidad de auto transformarse constantemente: “que el hombre esté en libertad de asumir su humanidad, y en ello encuentre su dignidad” (Heidegger, 1998, 74); esto es posible siempre y cuando el hombre sea un “ser activo” y supere al ser pasivo (enajenado) en que lo ha convertido la sociedad moderna.

En esta parte de la investigación se ha explicado cuáles han sido las fuentes fundamentales de las que Fromm ha nutrido su pensamiento humanista. Porque al final de cuentas, el deseo, en cuanto ideal es, como dice Heidegger, “meditar y preocuparse –curarse– de que el hombre sea humano, y no inhumano, esto es, extraño a su esencia” (Heidegger, 1998, 72).

Descifrar en qué consiste la esencia del ser humano ha sido una de las empresas asumidas por el humanismo del siglo XX, como también lo fue para Erich Fromm, con el que se podrá estar de acuerdo o en divergencia, pero lo sustancial de su obra es su honda preocupación por el futuro de la humanidad.

4. El amor como principio heurístico fundamental

Ramón Xirau escribe, en el prólogo al libro de María Lucrecia Rovaletti intitulado *Erich Fromm, pensamiento y obra*: “Para Fromm el destino del hombre es el de un ser creador, más exactamente, ‘productivo’. 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” (Rovaletti, 1985, 15). Este dar y darse¹⁹ que Xirau encuentra en Erich Fromm no es otra cosa que la manifestación del humanismo que caracteriza al filósofo de Frankfurt.

El hombre para trascender necesita del otro, esto es, relacionarse con sus semejantes a partir del desarrollo de una conciencia de sí mismo y “sólo el *amor* satisface esta necesidad, a través del sentimiento de libertad, individualidad e integridad del individuo” (Rovaletti, 1985, 34). El amor del que habla Fromm difícilmente convergerá en la sociedad moderna actual, dado que ésta se encuentra sumergida en el acto de tener, subsumiéndose en las relaciones puramente mercantiles que enajenan al individuo.

¿Cómo sería posible que el hombre moderno desarrolle su capacidad amorosa? La misma Rovaletti afirma que lo que necesita el hombre moderno es “una sociedad estructurada *por* y *para* el hombre” (Rovaletti, 1985, 51). Es decir,

¹⁹ “En cuanto al amor, hay que empezar por decir que el amor descrito por 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 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” (Rovaletti, 1985, 17).

una sociedad solidaria, fraterna, creadora de alternativas, amorosa. Estas categorías proyectan el humanismo de Erich Fromm.

A lo largo de su obra, Erich Fromm ha dejado de manifiesto su preocupación por el ser humano y su futuro. De donde se desprende su interés en proponer alternativas que garanticen el pleno desarrollo del hombre moderno contemporáneo. Construir un nuevo humanismo se convirtió en una tarea impostergable, que exigiría una racionalidad des-tecnificada, es decir, humanizada amorosamente. Al decir de Marcuse:

La razón está todavía por descubrirse, reconocerse y realizarse, porque hasta ahora la función histórica de la razón ha sido reprimir e incluso destruir la aspiración a vivir, vivir bien y vivir mejor; o a posponer y poner un precio exorbitantemente alto a la realización de esta exigencia (Marcuse, 2009, 256).

Por eso en uno de sus textos sobre Marx, Fromm afirma:

El marxismo es un humanismo y su objetivo consiste en el pleno desarrollo de las potencialidades del hombre. No del hombre tal como se lo deduce de sus ideas o de su conciencia, sino del hombre con sus propiedades físicas y psíquicas, el hombre verdadero que no vive en un vacío sino en un contexto social, el hombre que debe producir para vivir (Fromm, 1971, 249).

La cualidad esencial del humanismo de Fromm es su idea acerca del amor, que para él será el punto de partida en la solución de los grandes problemas que aquejan a las sociedades contemporáneas altamente tecnificadas y maquinizadas, en las cuales los individuos se relacionan no con el fin de darse sino con el fin utilitarista, propio del mercantilismo capitalista. Porque éste “necesita de hombres frenéticamente interesados en gastar y consumir” (Fromm, 1971, 253). En este sentido, el hombre moderno es un hombre mutilado, incapaz realmente de amar a su prójimo, y no en el sentido religioso estrictamente. El acto de amar implica vivir creativamente, para lo cual el hombre pone en tensión todas sus emociones, porque el hombre es en su naturaleza un ser dinámico, pletórico de deseos. Fromm comenta al respecto que “en nuestra sociedad se desapruaban, en general, las emociones” (Fromm, 2003a, 235). Estas son catalogadas como un lastre que impiden que el hombre se asimile del todo, al ritmo que le impone la

sociedad moderna bajo un régimen de consumo desmedido. En *El miedo a la libertad* Fromm lo explica de la siguiente manera:

Si bien pueden haber muy pocas dudas de que todo pensamiento creador, así como cualquier otra actividad espontánea, se hallan inseparablemente ligadas a las emociones, el vivir y el pensar sin ellas ha sido erigido en ideal. Ser “emotivo” se ha vuelto sinónimo de ser enfermizo o desequilibrado. Al aceptar esta norma, el individuo se ha debilitado grandemente; su pensamiento ha resultado empobrecido y achatado (Fromm, 2003a, 235).

Por eso, “cuanto más mutila una sociedad al hombre, tanto más se deteriora éste, aunque conscientemente está disconforme, y esta misma disconformidad es el elemento que lo impulsa eventualmente a cambiar las formas sociales que lo mutilan” (Fromm, 2003b, 256).

Esa mutilación de la cual habla Erich Fromm sin lugar a dudas se refiere a la gradual pérdida, en la sociedad moderna capitalista del precepto de amar al prójimo como a uno mismo. Acerca de este enunciado eminentemente humanista resulta significativo lo que señala Zigmunt Bauman, contemporáneo de Fromm, cuando dice: “amar al prójimo requiere un salto hacia la fe; sin embargo, el resultado es el acta de nacimiento de la humanidad. Y también representa el aciago paso del instinto de supervivencia hacia la moralidad” (Bauman, 2010a, 106). Porque amar es una acción ética estrictamente propia del ser humano y no de cualquier otro ser perteneciente al reino animal. Éste actúa por instinto, carece de sentido su deambular en el mundo. Por eso Bauman, al igual que Fromm, deja muy en claro que “amar al prójimo no es un ingrediente básico del instinto de supervivencia, pero tampoco es un ingrediente básico el amor a uno mismo como modelo del amor al prójimo” (Bauman, 2010a, 107). El amor a uno mismo, no en el sentido que se observa en las relaciones sociales modernas, que más bien tiende a ser un amor de carácter narcisista que es la antípoda de lo que propone Erich Fromm y, desde luego, también Bauman.

Para poder amar al prójimo, al otro, al extraño, necesariamente el hombre debe desarrollar la capacidad de amarse a sí mismo como una condición *sine qua non* para que ese acto de amor se convierta en un valor universal, como característica primordial de todo ser humano. Sin embargo, agrega un concepto

que no es muy recurrente en el discurso de Erich Fromm: el de respeto. Enseguida lo que dice Bauman sobre esta idea del respeto: “Cuando se nos escucha atentamente, con un interés que delata y señala la voluntad de responder, suponemos que somos *respetados*. Es decir, suponemos que lo que pensamos, hacemos o nos proponemos hacer tiene importancia” (Bauman, 2010a, 109). Puede parecer obvio lo que afirma Bauman, pero en ese postulado deja entrever que la sociedad moderna contemporánea ha socavado ese principio ético que significa el respeto a los demás, a los otros que también poseen algo propio que decir. Por lo tanto, es una crítica abierta al tipo de relaciones entre los individuos, en su singularidad, que se manifiestan en la cotidianidad de nuestras sociedades.

Si otros me respetan, obviamente debe haber “en mí” algo que sólo yo puedo ofrecerle a los otros; y obviamente existen esos otros, sin duda, a quienes les gustará y agradecerán el ofrecimiento. Soy importante, y lo que digo y pienso también es importante. No soy un cero, alguien a quien se pueda reemplazar y desechar fácilmente. Lo que digo y lo que soy realmente importa, y no se trata tan sólo de una fantasía mía. Sea cual fuere el mundo que me rodea, ese mundo sería más pobre, menos interesante y menos promisorio si yo súbitamente dejara de existir o me marchara a otra parte (Bauman, 2010a, 109).

La exigencia es que a los individuos no se les trate como objetos, sino como personas con personalidad propia e indivisible. Una sociedad que promueve la cosificación de los individuos estará muy lejos de fomentar el sentimiento humanista que representa el amor al prójimo. Fromm es un convencido de que el amor es lo único que nos humaniza y no su cosificación.

En el campo de la vida, los demás pueden ser influidos sólo por las fuerzas de la vida, tales como el amor, el estímulo, por ejemplo. La vida sólo puede experimentarse en sus manifestaciones individuales, en la persona individual lo mismo que en un pájaro o una flor. No hay vida de “las masas”, no hay vida en abstracto (Fromm, 2010b, 60).

El hombre contemporáneo requiere de convertirse en un ser para sí; para que esté en condiciones de sustraerse a ese mundo de liquidez, de volatilidad en sus relaciones con los otros, cual simple mercancía que se adquiere en el mercado.

Nuestra actitud hacia la vida se está haciendo hoy cada vez más mecánica. Nuestro propósito principal es producir cosas, y en el proceso de esta idolatría de las cosas nos convertimos en mercancías. A los individuos se les trata como números; la cuestión es si las personas son cosas o seres vivos. Se interesa uno en las personas como objetos, en sus propiedades comunes, en las reglas estadísticas de la conducta de las masas, no en los individuos vivos (Fromm, 2010b, 61).

Tanto para Fromm como para Bauman, el hombre moderno es tratado como algo susceptible de ser desechado al igual que las cosas que han dejado de sernos útiles y deseables. Cómo pretender que los individuos sean amorosos con el prójimo si se les trata como simples objetos de intercambio y consumo. Por eso Bauman escribe:

Entonces la demanda de “ama al prójimo como a ti mismo” (es decir, suponer que el prójimo desea ser amado por las mismas razones que nos inducen a amarnos a nosotros mismos) implica el deseo del prójimo de que se reconozca, admita y confirme su dignidad, su posesión de un valor único, irremplazable y no desechable. Amar al prójimo como nos amamos a nosotros mismos significaría entonces respetar el carácter único de cada uno, el valor de nuestras diferencias que enriquecen el mundo que todos habitamos y que lo convierten en un lugar más fascinante y placentero, ya que amplían aún más su cornucopia de promesas (Bauman, 2010a, 109).

En su obra, *El humanismo como utopía real*, Erich Fromm, al hablar sobre el humanismo de Goethe, retoma esta idea de la individualidad:

Volvemos a encontrar en él la idea de que el hombre encierra, no sólo su individualidad, sino también la humanidad entera, con todas sus potencialidades, aunque por las limitaciones de su existencia sólo puede realizar parte ellas. Para Goethe, el fin de la vida es desarrollarse por la individualidad hacia la universalidad; sólo desarrollando plenamente su individualidad puede el hombre experimentar su propia humanidad, lo cual quiere decir la humanidad de todos (Fromm, 2007b, 91).

Esa experiencia de la que habla Fromm es posible únicamente si el individuo despliega su naturaleza amorosa, que es la que le permitirá proyectar en sí mismo a toda la humanidad, construyendo relaciones verdaderamente humanas, logrando con ello la anulación del individualismo en el cual se debate el hombre moderno. De tal suerte que este mundo se convierta en un lugar armonioso en su diversidad, como lo propone Bauman.

Esto será posible bajo la premisa de que el hombre desarrolle “sus facultades específicamente humanas de razón y amor en tal medida que el mundo llegue a ser su hogar, que haciéndose plenamente humano viva en nueva armonía consigo mismo, con sus semejantes e incluso con la naturaleza” (Fromm, 2007b, 101).

En su texto *El arte de amar*, Erich Fromm advierte que algunos teóricos como Freud hacen una interpretación errónea del concepto amor a sí mismo, ya que lo identifican con actitudes egoístas, cuando no narcisistas.

Se supone que en la medida que me amo a mí mismo, no amo a los demás, que amor a sí mismo es lo mismo que egoísmo. Calvino califica de “peste” el amor a sí mismo. Freud habla del amor a sí mismo en términos psiquiátricos. Para él, amor a sí mismo se identifica con narcisismo, es decir, la vuelta de la libido hacia el propio ser. El narcisismo constituye la primera etapa del desarrollo humano, y la persona que en la vida adulta regresa a su etapa narcisista, es incapaz de amar (Fromm, 2015, 62).

Fromm se opone a esta forma de amar porque no es constructiva, no genera vínculos ni relaciones sólidas entre los individuos. Además, considera que el hombre que no se ama a sí mismo no será capaz de amar a nadie, entrando entonces en pugna con la idea freudiana del narcisista que por lógica elimina la posibilidad de amar a los demás, por cuanto sólo se ama a sí mismo. Pero esto es una falacia.

Si es una virtud amar al prójimo como a uno mismo, debe serlo también –y no un vicio– que me ame a mí mismo, puesto que también yo soy un ser humano. No hay ningún concepto del hombre en el que yo no esté incluido. Una doctrina que proclama tal exclusión demuestra ser intrínsecamente contradictoria. La idea “Ama a tu prójimo como a ti mismo” implica que el respeto por la propia integridad y unicidad, el amor y la comprensión del propio sí mismo no pueden separarse del respeto, el amor y la comprensión del otro individuo. El amor a sí mismo está inseparablemente ligado al amor a cualquier otro ser (Fromm, 2015, 63).

De acuerdo con lo dicho por Fromm, el individuo o la persona específicamente egoísta difiere del narcisista:

La persona *egoísta* sólo se interesa por sí misma, desea todo para sí misma, no siente placer en dar, sino únicamente en tomar. Considera el mundo exterior sólo desde el punto de vista de lo que puede obtener de él; carece de interés en las necesidades ajenas y de respeto por la dignidad e

integridad de los demás. No ve más que a sí misma; juzga a todos según su utilidad; es básicamente incapaz de amar (Fromm, 2015, 64).

Lawrence J. Friedman, uno de los biógrafos y críticos más acuciosos de Erich Fromm, comenta:

Cuando esto se lograra, Fromm aseguraba sin argumentos ni pruebas, que uno se enamoraría simultáneamente de la comunidad e incluso de toda la humanidad –ya que, en cierto sentido, la capacidad de amar a toda la humanidad era un requisito para que se diera el amor verdadero por otra persona– (Friedman, 2016, 221).

Sin embargo, Rainer Funk escribe en apoyo a Fromm que éste “señala que en la sociedad contemporánea se desalientan las emociones en general” (Funk, 2017, 264). La única emoción aceptada y alimentada soterradamente en los individuos es la de ir de compras con la ilusión de adquirir o poseer una cosa, y para ello la sociedad capitalista profundamente mercantilizada ofrece los espacios adecuados para ofrecer esos objetos con los cuales se satisfecerá el individuo, eternamente lactante.

En nuestras sociedades modernas, “mostrarse emocional se ha vuelto sinónimo de ser estar chiflado o desequilibrado. Debido a la aceptación de esta norma, el individuo se ha vuelto sumamente débil; su pensamiento se ha empobrecido y allanado” (Funk, 2017, 265). Por eso resulta relevante el cuestionamiento y la crítica que hace Erich Fromm a las relaciones sociales dominantes imperantes en la sociedad contemporánea. Es decir, las relaciones basadas en el tener y el consumo, y no en el ser, difícilmente crearán las condiciones para que se cumpla el precepto de “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

La propuesta humanista de Fromm va encaminada a que el hombre moderno comprenda e interiorice:

El amor es una propiedad natural del alma humana que coincide con nuestras habilidades cognitivas y que tiene un efecto sobre el proceso y el resultado del conocimiento. El amor es la relación óptima para comprender el mundo y al ser humano. Solo el amor puede ayudar a lograr un éxito heurístico; la situación intelectual contemporánea también hace que sea importante considerar el amor como una categoría epistemológica (Funk, 2017, 265).

El humanismo al que apela Fromm sin lugar a dudas es aquel que conceptualiza al amor en el sentido expuesto por Rainer Funk, su más cercano colaborador y albacea de sus obras; es decir, tomar este concepto no de manera simple y vulgar sino en su carácter epistémico, filosófico. Generador de conocimiento del mundo en su totalidad para su conservación y cuidado.

Según la visión de Fromm, el amor productivo siempre conlleva un síndrome de actitudes: *cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento*. Si amo, cuido, es decir, me preocupo por el crecimiento y la felicidad de la otra persona; no soy un espectador. Si amo, soy responsable, es decir, respondo a sus necesidades, a las que puede expresar y, más aún, a aquellas que no expresa o no puede expresar. Si amo, la respeto, es decir, la veo como es, objetivamente y no distorsionada por mis deseos y temores. Si amo, la conozco; he penetrado su superficie hasta la médula misma de su ser y me he relacionado con ella desde mi propia médula, desde mi centro, contra la periferia de mi ser (Funk, 2017, 266).

En esta conceptualización del amor que hacen Fromm y sus seguidores como Rainer Funk, se observa que nada tiene que ver con la idea que circula todos los días en los medios propagandísticos de la sociedad capitalista de nuestros tiempos. Esto es, su vínculo casi simbiótico con la relación sexual. Banalizando de esa manera las relaciones amorosas que surgen entre los individuos, por ejemplo mercantilizando hasta el tuetano el 14 de febrero de cada año. De ahí que sistemáticamente Erich Fromm sometiera a crítica a quienes pervierten de esa manera ese sentimiento naturalmente humano. Fromm era un crítico severo del *statu quo* y de los valores del mercado, por lo que ubicar el amor en una dimensión humanista significa sustraerlo de ese carácter de mercadeo del que se ha hablado con anterioridad.

[El amor] acompaña las revelaciones más profundas del ser. El ser plantea una condición indispensable para su revelación: el amor del pensador nada, a excepción de la razón llena de amor, es capaz de descubrir la esencia del ser. Por ende, para ver la verdad, la razón debe observar con amor el mundo circundante (Funk, 2017, 267).

Por lo tanto, la estructura socioeconómica actual debe cambiar radicalmente, dejando de producir únicamente bienes y servicios para el consumo desmedido de los individuos, si se tiene como objetivo que la capacidad de amar del hombre se vuelva parte de su existencia social básica.

La relevancia que tiene el amor para el presente y futuro del hombre moderno, así como su correcta interpretación, la explica el propio Rainer Funk cuando menciona que “el concepto del amor de Fromm es productivo para elaborar una teoría contemporánea del conocimiento que forme parte integral de la filosofía del ser humano” (Funk, 2017, 268).

5. La biofilia: un camino hacia el humanismo

El hombre es un monstruo por naturaleza. Es el único animal con conciencia de su propio ser, el único ser vivo que está integrado en la naturaleza y al mismo tiempo la trasciende. Tiene conciencia de sí mismo, de su pasado y futuro. No percibe sus instintos del mismo modo que el animal. En gran medida está desarraigado de la naturaleza y, por ello, desde el momento en que nace, siente la necesidad de responder a una pregunta que le plantea la vida. ¿Cómo se debe encauzar la vida? ¿hacia dónde hay que ir? ¿qué sentido tiene la existencia? (Fromm, 2007c, 18).

En la cita anterior, Erich Fromm deja de manifiesto su preocupación por el devenir del hombre en cuanto especie y en cuanto ser social. No hay que perder de vista que él vivió los peores momentos de la historia humana reciente, como lo fueron las dos guerras mundiales con sus millones de muertos, las guerras locales que en su mayoría han sido provocadas exógenamente, la acelerada industrialización en la mayoría de los países del llamado primer mundo. Incluso, Fromm no se hacía ilusiones sobre el devenir humano de seguir con esa espiral destructiva que él percibió por doquier.

Algo que le preocupó en extremo fue la vertiginosa carrera armamentista entre las dos super potencias, es decir, entre los E. U. A. y la ex URSS, que, de darse, acabaría con la vida en el planeta. Por eso fustiga a la humanidad en general, y a los gobernantes en particular, a fortalecer la parte racional de los individuos para que estén en posibilidades de dar una orientación productiva, constructiva, creadora a sus vidas. Dice en *El arte de amar* que “el hombre está dotado de razón, es *vida consciente de sí misma*; tiene conciencia de sí mismo, de sus semejantes, de su pasado y de las posibilidades de su futuro” (Fromm, 2015, 19). Por lo tanto, es posible que el hombre de nuestro tiempo se encamine hacia la

*biofilia*²⁰ y no a la necrofilia de la que hay demasiada evidencia. Por lo que se analizará en este capítulo estos dos antitéticos modos de ser, es decir, el biofílico²¹ así como el necrofílico.

Escribió un sinnúmero de artículos y libros para abordar el problema más acuciante del hombre moderno: el de su supervivencia. Fromm es un ínclito humanista que dedicó su vida a difundir estos principios que son el único camino posible para preservar la vida misma en el planeta.

En el prólogo a *El amor a la vida*, H. J. Schultz escribe sobre Erich Fromm: “no era su sabiduría lo que constituía su atractivo, sino la interpretación de doctrina y vida, y de vida y doctrina. La vida consiste en volver a nacer continuamente. Pero la tragedia es que la mayoría de nosotros morimos antes de haber comenzado a vivir” (Fromm, 1985, 11). Para Fromm es vital comprender cómo es que se nos presentan individuos con tendencias y actitudes manifiestas de tener esa orientación o gusto por lo no vivo.

Aquí un ejemplo de cómo caracteriza Erich Fromm al individuo necrofílico.

La persona con orientación necrófila se siente atraída y fascinada por todo lo que no vive, por todo lo muerto: cadáveres, marchitamiento, heces, basura. Los necrófilos son individuos aficionados a hablar de enfermedades, de entierros, de muertes. Empiezan a vivir precisamente cuando hablan de la muerte. Un ejemplo claro del tipo necrófilo puro es Hitler. Lo fascinaba la destrucción, y le agradaba el olor de la muerte... su satisfacción más profunda estribaba en presenciar la *destrucción* total y absoluta: la del pueblo alemán, la de los que lo rodeaban, la suya propia (Fromm, 2010b, 38).

Fromm menciona la característica última del ser necrofílico representada en su más reciente manifestación, históricamente hablando, en el rostro del nazi Adolfo Hitler²², iniciador de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, en la

²⁰ Cfr. Marianne Horney Eckardt, “Fromm y su concepto de biofilia”, publicado en el libro de Jorge Silva García, *El humanismo de Erich Fromm*. En el texto referido, la autora comenta que “para Fromm, biofilia es la esencia de la ética humanista y es tema central en todos sus libros. Él considera que si hemos de sobrevivir, una actitud productiva, creativa y cuidadosa hacia la vida es crucial para nuestra noción de salud mental, la de nuestros pacientes y de la humanidad (Silva, 2006, 75).

²¹ Desde la perspectiva de Ramón Xirau, Erich Fromm nutre su concepto de biofilia de las lecturas que este hizo de los textos de Spinoza, cuando aquel afirma que “los libros de la *Ética* de Spinoza que más profundamente influyeron en Fromm fueron los que llevan por número III, IV y V. Spinoza pensaba que lo que caracteriza al ser (al ser humano) es su ‘conato por permanecer en su ser’. Este conato, este impulso, llevará por nombre, en la obra de Fromm, *biofilia*, amor a la vida” (Rovaletti, 1985, 10).

²² Según Antonio Caparrós Benedicto, Erich Fromm “aplica por primera vez su teoría al análisis del nazismo. Según él, el arraigo de la ideología nazi en las capas bajas de la clase media hubiese sido inexplicable sin el

sociedad moderna es posible encontrar diferentes formas de necrofilia. Entender sus orígenes proporcionará la posibilidad de encontrar su antídoto. Enseguida algunas de estas explicaciones sobre la actitud humana del ser necrófilo.

El necrófilo vive en el pasado, nunca en el futuro. Sus emociones son esencialmente sentimentales, es decir, alimentan el recuerdo de emociones que tuvieron ayer, o que creen que tuvieron. Son fríos, esquivos, devotos de “la ley y el orden”. Sus valores son exactamente lo contrario de los valores que relacionamos con la vida normal: no la vida, sino la muerte los anima y satisface (Fromm, 2010b, 39).

Otro concepto interesante que describe a este tipo de individuos es el de la fuerza, que juega un papel importante en la satisfacción de los deseos del necrófilo. Sin ella, aquel no podría materializar su inclinación hacia la muerte. Todas las guerras, grandes y pequeñas, mundiales y regionales, son el reflejo del uso de la fuerza. El poder mismo, cualesquiera que sea, es la manifestación de la fuerza.

La fuerza es, según la definición de Simone Weil, lo que hace de quienquiera que le esté sometido una cosa. Cuando se ejerce hasta el fin, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver. Habla alguien y, un instante después, no hay nadie (Weil, 1961, 13).

En ese dramático poema que es *La Iliada o el poema de la fuerza*, Simone Weil afirma de forma contundente:

La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Matará seguramente, o matará quizá, o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar; de todas maneras transforma al hombre en piedra. Del poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun. El de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive, tiene un alma, y sin embargo es una cosa (Weil, 1961, 15).

La deshumanización absoluta es lo que explica esta filósofa humanista nacida en Francia en el año 1909. En concordancia con ella Fromm comenta:

carácter autoritario de ésta. El acierto de Fromm es la aplicación de un esquema metodológico que reconoce y respeta los niveles constitutivos de la realidad histórica: el económico, el político, el psicológico, el ideológico. Pero al mismo tiempo su análisis va a adolecer de graves defectos. Si el acierto de Fromm es situar el nivel psicológico en el complejo contexto que le corresponde, su gran error va a ser pretender que todo lo que es psicología sea carácter, y en este caso concreto, carácter autoritario (Caparrós, 1974, 15).

Así como la sexualidad puede crear vida, la fuerza puede destruirla. Toda fuerza reside, en último análisis, en el poder para matar. Puedo no matar a una persona, sino únicamente privarla de su libertad; quizá quiero sólo humillarla o despojarla de sus bienes; pero haga yo lo que haga, detrás de todas esas acciones está mi capacidad de matar y mi deseo de hacerlo. El enamorado de la muerte ama la fuerza inevitablemente. Para él, la mayor hazaña del hombre no es dar vida, sino destruirla; es un modo de vida (Fromm, 2010b, 39).

Otro ejemplo de ese amor a la muerte lo representan ciertos líderes que se han asumido como jefes de estado y por lo tanto se han colocado en la cima del poder político en diferentes países. Tal es el caso de Stalin y Hitler, de quienes Erich Fromm fue un ferviente crítico. “La influencia de hombres como Hitler y Stalin estriba precisamente en su capacidad para matar y la complacencia en hacerlo. Por eso los amaron los necrófilos” (Fromm, 2010b, 40). Un dato revelador que da cuenta del ejercicio brutal del poder por parte de Stalin es el hecho de que en los tiempos de las famosas purgas políticas, los tristemente célebres *pogrom*, murieron más de un millón de soviéticos en los llamados gulags, es decir, campos de trabajo forzado en Siberia, a donde enviaban a los críticos del sistema. ¿De Hitler qué se puede decir? Construyó una verdadera máquina de la muerte, pues eso fueron los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial en la Alemania del Führer.

Estos individuos no son producto del azar o del destino, sino de estructuras sociales y económicas determinadas históricamente. Esto significa que son ciertas circunstancias las que favorecen el desarrollo de personalidades con fuertes impulsos autoritarios. Amantes, por definición, de la violencia y la destrucción²³.

Esas circunstancias se manifiestan con frecuencia en la sociedad moderna. Es revelador lo que Erich Fromm expresa al respecto en *El miedo a la libertad*.

Todo observador de las relaciones personales que se desarrollan en nuestra sociedad no puede dejar de sentirse impresionado por el grado de destructividad que se halla presente en todas partes. En efecto, no hay nada que no haya sido utilizado como medio de racionalización de la

²³ “El acierto de Fromm es la aplicación de un esquema metodológico que reconoce y respeta los niveles constitutivos de la realidad histórica: el económico, el político, el psicológico, el ideológico. Pero al mismo tiempo su análisis va a adolecer de graves defectos. Si el acierto de Fromm es situar el nivel psicológico en el complejo contexto que le corresponde, su gran error va a ser pretender que todo lo que es psicología sea carácter, y en este caso concreto, carácter autoritario. Un carácter autoritario cuya existencia real e histórica nunca prueba y que parece ser una construcción hecha a partir de los esquemas ideológicos de la *propaganda nazi*” (Caparrós, 1974, 15).

destruictividad. El amor, el deber, la conciencia, el patriotismo, han servido de disfraz para ocultar los impulsos destructivos hacia los otros y hacia uno mismo (Fromm, 2003a, 178).

Tanto Hitler como Stalin esgrimieron en su momento argumentos, supuestamente racionales, para revestir sus decisiones que acabaron con las vidas de millones de personas. Acerca de la tendencia a la destructividad, presente en la sociedad moderna, se hace necesario traer a colación la controversia generada entre Freud y Fromm en relación a las causas que originan los impulsos destructivos en el hombre.

Según Freud, radican en el hombre, en cuanto especie, dos elementos opuestos entre sí, que llama impulsos innatos: uno dirigido hacia la vida, identificado con la libido, y el otro dirigido hacia la muerte, y por lo tanto hacia la destrucción de la vida: Eros y Thánatos. Entre estos existe a lo largo de la vida humana una constante lucha, la cual se manifestará en las actitudes de los individuos de nuestra época moderna.

En El malestar en la cultura Freud expresa:

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo (Freud, 2005, 76).

Freud está convencido de que el hombre está condicionado genéticamente para la destrucción, para la muerte. La cultura poco o nada puede hacer para reprimir ese instinto de carácter necrófilo. Dice lo siguiente, en una especie de resignación:

La existencia de esta inclinación agresiva que podemos registrar en nosotros mismos y con derecho presuponemos en los demás es el factor que perturba nuestros vínculos con el prójimo y que compele a la cultura a realizar su gasto (de energía). A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución. En efecto, las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales. La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos (Freud, 2005, 77).

Más adelante Freud apela desesperadamente a la influencia cultural para que intervenga como contenedora de esos impulsos agresivos y destructivos desplegados en el hombre moderno.

La cultura espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta, arrogándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales, pero la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana. Cada uno de nosotros termina por aventar como ilusiones las expectativas que alentó en su juventud respecto de los prójimos, y sabe por experiencia propia cuánto más difícil y dolorosa se le volvió la vida por la malevolencia de estos (Freud, 2005, 77).

Fromm discrepa de Freud en cuanto que éste le da un peso preponderante al instinto agresivo como característica fundamental de la naturaleza humana. Para Freud el carácter necrófilo del hombre es inevitable e ineludible. En su crítica a Freud, Fromm hace el siguiente planteamiento:

Si la hipótesis de Freud fuera correcta, deberíamos admitir que la intensidad de los impulsos destructivos —en contra de uno mismo o de los demás— permanece aproximadamente constante. Pero lo que observamos es justamente lo contrario. No solamente la importancia de la destructividad entre individuos de nuestra propia cultura varía en alto grado, sino que también difiere entre distintos grupos sociales. La intensidad de los impulsos destructivos que observamos en el carácter de los miembros de la clase media europea es, sin duda, mucho mayor que la de las clases obrera y elevada (Fromm, 2003a, 181).

Erich Fromm va más a fondo en el análisis de las causas que originan las tendencias destructivas y necrófilas en el hombre moderno. El origen de esos impulsos se encuentra en el tipo de relaciones sociales dominantes en la sociedad moderna explotadora, generando con ello una gran desigualdad social y económica. Incubándose en los estratos más desfavorecidos sentimientos de frustración y odio hacia las clases dominantes. Por eso afirma que “aquellos individuos y condiciones sociales que conducen a la represión de la plenitud de la vida, producen también aquella pasión destructiva que constituye, por decirlo así, el depósito del cual se nutren las tendencias hostiles especiales contra uno mismo o los otros” (Fromm, 2003a, 182). Como ejemplo de lo anterior, Fromm pone a la clase media baja, en ciertas condiciones históricas específicas, como instigadora de actitudes claramente destructivas.

En nuestra escena contemporánea la destructividad de la baja clase media ha constituido un factor importante en el surgimiento del nazismo, el cual apeló a tales impulsos destructivos y los usó al luchar contra sus enemigos. La raíz de la destructividad existente en la baja clase media puede reconocerse fácilmente en los elementos que hemos analizado en nuestra discusión: aislamiento del individuo y represión de la expansión individual; factores ambos que, en esa clase, se mostraron en un grado de intensidad mucho mayor que en las demás clases sociales (Fromm, 2003a, 182).

Ante esta dramática situación en la que se debate el hombre moderno contemporáneo, propone como alternativa crear las condiciones que permitan desarrollar en los individuos el amor a la vida o, como lo denomina, el impulso a la biofilia²⁴.

En su texto *La verdadera vida*, Alain Badiou, quien coincide con Fromm en su crítica a la Modernidad capitalista, recuerda que la filosofía tiene ante sí la enorme tarea de esclarecer qué es una verdadera vida, porque “esta es la única pregunta del filósofo” (Badiou, 2017, 12).

Que existe una falsa vida, una vida destrozada, que es la vida pensada y practicada como una lucha feroz por el poder, por el dinero. Una vida reducida, por todos los medios, a la pura y simple satisfacción de las pulsiones inmediatas. Hay que luchar por conquistar la verdadera vida contra todos los prejuicios, las ideas preconcebidas, la obediencia ciega, las costumbres injustificadas, la competencia ilimitada (Badiou, 2017, 14).

Lo que se aprecia en Badiou es la necesidad de repensar el amor como el elemento cosustancial al ser humano, del amor por la vida y que esta sea auténtica. “El amor es sin duda la creación de un nuevo pensamiento que brota no solo de la sexualidad, sino de lo que podría llamarse el amor sexuado-pensado. Y este amor-pensado es un componente de la construcción intelectual y espiritual de uno mismo” (Badiou, 2017, 7).

Ese amor solo puede ser aquel que motiva a estar en el mundo, construyendolo constantemente por medio de la manifestación científica, tecnológica y artística como únicamente le es posible al hombre. En palabras de Erich Fromm, se hace necesario traer a colación el concepto de actividad que tiene el significado de productividad y/o creatividad. “La *actividad* se entiende como algo que da expresión a las fuerzas íntimas en el hombre, que da vida, que

²⁴ Sobre la dicotomía necrofilia/biofilia abordada por Erich Fromm, cfr. Silva, *Fromm y su concepto de biofilia* (Silva, 2006, 75).

ayuda a la eclosión tanto de las capacidades corporales como de las afectivas, tanto de las intelectuales como de las artísticas” (Fromm, 1985, 23). A su vez Badiou afirma que “el recurso del sujeto reside en la gratuidad de la invención intelectual verdadera, en la dicha gratuita de la ciencia y el arte, en la insubordinación de la idea ante el universo monetario de la técnica” (Badiou, 2017, 80).

La biofilia no podría concretarse sin ese acto de insubordinación sobre el que discierne Alain Badiou, o del acto de tomar conciencia de su realidad como lo diría Fromm. La vida auténtica o la verdadera vida será posible si el hombre moderno es capaz de trascenderse a sí mismo y al momento que le ha tocado vivir. Y el amor es ese combustible que puede catapultar al hombre a construir un mundo más humano, más generoso con la posibilidad de encontrar la felicidad, si es que esto es dable, que le fue prometida con el advenimiento del Renacimiento, al menos en Occidente.

Sí, en el amor, la ciencia, la política, puede haber una gracia que, al tocar el cuerpo, lo haga reencontrar la idea ausente. Puede haber un rompimiento producido por esta gracia en el individuo que, enclavado a la mercancía y al Capital, está separado del sujeto que es capaz de ser. A este sujeto lo restituye el rompimiento. Y también habrá, en lugar del mito reactivo de los “derechos del hombre” y el fin de todas las violencias, que nunca es sino el reinado de la violencia policial y de las guerras interminables, una “nueva violencia”, la violencia mediante la cual los hijos puedan afirmar, para alegría de los verdaderos padres, el nuevo mundo que desean crear (Badiou, 2017, 82).

Pero ese rompimiento tendrá que darse, si es que es auténtico, si la idea ausente se hace presente. Esto es, si nuestro hombre moderno abandona el estado actual de enajenación en el que se encuentra y toma plena conciencia de que el camino de la necrofilia²⁵ lo llevará irremediabilmente hacia su propia destrucción. El amor a la vida es lo que nos permitirá ser nosotros y no el reflejo de una cosa. No estar alienados es la condición para la vida auténtica.

En la actividad no alienada, *yo* siento ser el *sujeto* de mi actividad. La actividad no alienada consiste en dar a luz algo, en producir algo y

²⁵ En relación al concepto de necrofilia es importante mencionar lo que dijo en su momento el propio Erich Fromm, cuando afirma que “el término *necrófilo* fue utilizado por primera vez por el filósofo español Miguel de Unamuno en 1936, en respuesta al discurso del general Millán Astray, cuyo lema era ‘Viva la Muerte’” (Silva, 2006, 75).

permanecer vinculado con lo que se produce. Esto también implica que mi actividad es una manifestación de mis poderes, y que yo, mi actividad y el resultado de ésta son lo mismo. A esta actividad no alienada la denomino *actividad productiva*. La productividad es una orientación del carácter que pueden tener todos los seres humanos, en el grado en que no se encuentran emocionalmente inválidos. Las personas productivas animan lo que tocan. Hacen surgir sus propias facultades, y dan vida a las personas y a las cosas (Funk, 2011, 99).

Un hombre liberado en su conciencia es la condición *sine qua non* para que éste despliegue todo su potencial amoroso y fecundo. Es una característica del nuevo humanismo que despliega y propone Erich Fromm.

6. Conclusión

Las ideas aquí desarrolladas reflejan las profundas inquietudes y preocupaciones de Erich Fromm sobre el futuro de la humanidad. Ha quedado demostrado que el desarrollo tecnológico y científico *per se* no es garantía de brindar al ser humano mejores condiciones para su existencia. Las relaciones fundadas en el exacerbado mercantilismo tampoco son la más propicias para que el individuo tenga la posibilidad de desplegar todo su potencial creativo.

Otra de las cuestiones puestas a discusión en el capítulo es la relativa a los tipos de sistemas políticos totalitarios, demostrándose que son contradictorios con los ideales humanistas. Aquellos impulsan actitudes autoritarias y despóticas que en nada favorecen las relaciones fincadas en la solidaridad y fraternidad humanas; de ahí que Fromm haya cuestionado enconadamente este tipo de regímenes, como el nazismo en Alemania y el stalinismo en la antigua Unión Soviética.

Al final se pone de manifiesto que el humanismo posible es el que se respalda en la democracia, en el amor al ser humano y a la vida en general.

REFLEXIÓN FINAL

Las ideas desarrolladas en esta investigación tienen la intención de abrir una ventana en el pensamiento filosófico y político de Erich Fromm, considerado como uno de los grandes humanistas del siglo XX, y su particular forma de cuestionar el proyecto civilizatorio iniciado en el siglo XV, con el advenimiento del Renacimiento europeo.

Hemos dejado de lado los trabajos de Erich Fromm concernientes a aspectos que tienen que ver más con sus estudios psicoanalíticos, que no por ello son menos importantes, para centrarnos estrictamente en el discurso político y social.

Con la pretensión de contribuir al debate sobre la Modernidad se consideró que lo escrito por Fromm tiene relevancia y vigencia en la segunda década del presente siglo. Su crítica acerca de las trabas que ha encontrado el hombre moderno para ejercer plenamente su libertad no deja lugar a dudas de que sigue siendo un asunto pendiente a resolver. La Modernidad no ha constituido sociedades realmente democráticas y libres, sin embargo, se reconoce por el propio Fromm que se han dado pasos significativos en ese sentido, especialmente en los países del llamado primer mundo. Ha habido un avance en materia política con la proclamación de constituciones liberales en la mayoría de los países, garantizando en ellas los derechos humanos fundamentales como el de la libertad de expresión, por ejemplo. Pero en otro sentido, ha permanecido el problema de la desigualdad social que fue una de las causas de que estallaran las grandes revoluciones burguesas del siglo XVIII en un primer momento, y las del primer cuarto del siglo XX.

Es importante reconocer que el material bibliográfico utilizado en la investigación se acotó lo más que se pudo a las obras de Erich Fromm, sin soslayar lo escrito por otros autores que en la mayoría son contemporáneos suyos, los cuales son coincidentes en sus críticas a la Modernidad.

Cabe mencionar que la obra de Erich Fromm ha sido minimizada en ciertos sectores de la academia con el argumento de que es un autor un tanto asistemático en su discurso. Posiblemente haya algo de cierto en esa afirmación,

que no es el caso discutir en este trabajo. Otro argumento para discriminar su obra de los estudios académicos es la supuesta sencillez de su lenguaje, es decir, se le reprocha a Fromm que no use una terminología rebuscada, sofisticada. No hay que olvidar que escribió no para los amigos ni para los círculos elitistas de la academia, sino para el amplio público, pues las preocupaciones que le motivaron a desarrollar su teoría tenían que ver con los destinos nada más y nada menos que de la humanidad.

Por otro lado, cabe hacer la siguiente observación con respecto a la obra de Erich Fromm, quien fallece a los 80 años de edad en el año 1980. Se trata de la dificultad de extraer sus conceptos e ideas, como las abordadas en esta investigación, ya que no fueron planteadas de manera sistemática. Él escribió acerca de lo que le preocupaba sobremanera llegando, incluso, a ser aparentemente repetitivo. Asunto sobre el cual hay que detenerse porque a primera vista da esa impresión, siendo que, en una lectura más cuidadosa de su obra, lo que Fromm pretendía era hacer notar al lector que en ese momento cierta idea planteada era crucial para comprender lo que acontecía en el mundo. Eso no le quita mérito alguno a su teoría. Por el contrario, su amplia visión del mundo compaginada con sus profundos estudios acerca del ser humano, hacen que el lector quede prendado de sus ideas y propuestas, que motivan a éste a seguir indagando y contrastando lo dicho por Fromm con otros investigadores, y de esa manera poder formular acciones concretas en la solución de los problemas que aquejan al hombre de la Modernidad.

Otro aspecto a resaltar de la obra de Erich Fromm es la que tiene que ver con su militancia política. Como se ha demostrado a lo largo de los tres capítulos que conforman esta tesis, Fromm a muy temprana edad abraza, con plena conciencia de su significado e implicaciones políticas, el pensamiento marxista del cual jamás se va a desprender. Por ello, su crítica y propuesta humanista tienen ese sello ideológico. Además, hay que decirlo, Erich Fromm fue un activo militante político que luchó por un mundo más humano y fue uno de los más férreos detractores de la Guerra Fría. Colocándose siempre del lado de la paz y la fraternidad entre los pueblos.

Esta tesis demuestra que la racionalidad tecnificada y utilitarista no ha logrado resolver los problemas más sensibles de una sociedad más demandante cada día; al contrario, se han agudizado dichos problemas, tales como el hambre, la pobreza, la guerra, las enfermedades que se convierten en pandemias, la sobrepoblación del planeta. Pero lo más grave es la inmensa soledad en que se encuentra el individuo, en especial el de las grandes metrópolis. El hombre moderno actual, en gran medida, ha dejado de ser solidario, amoroso, fraterno, se ha deshumanizado en tal grado que se ha convertido, sin darse cuenta, en un objeto más que se compra y se vende. Por lo tanto, no es dueño de su destino.

Ante ese drama, en el que vive o sobrevive el hombre de nuestro tiempo, Erich Fromm propone que la única salida que le queda a la humanidad es la que muestra el nuevo humanismo por él formulado y enriquecido por otros teóricos con sensibilidad humana. Fromm fue optimista y vislumbró que la biofilia se impondrá al final de cuentas a la necrofilia.

Por último, es importante mencionar que todo lo expuesto en la presente investigación es con la idea de posibilitar una reflexión crítica y constructiva en el seno del pensamiento político y filosófico, acerca de las problemáticas que seguramente seguirán existiendo en el complejo mundo de las relaciones humanas presentes y futuras. Pensando siempre en el bienestar de los pueblos en general y de los individuos en lo particular.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones morata.
- Badiu, A. (2017). *La verdadera vida*. Argentina: Interzona
- Bauman, Z. (2008). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2010a). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2010b). *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2011a). *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2011b). *La globalización: consecuencias humanas*. México: .
- Bertin, G. (1985). *Educación y Alienación*. México: Nueva Imágen.
- Bierhoff, B. (2017). *Crítica de Fromm al consumismo y su impacto en la educación*. México: Demac.
- Berdiaev, N. (1979). *El sentido de la historia*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Blauberg, I. (1991). *Diccionario de filosofía*. México: Ediciones Quinto Sol.
- Bobbio, N. (2008). *El futuro de la democracia*. México: FCE.
- Caparrós, A. (1974). *El carácter social, según Erich Fromm*. España: Ed. Sígueme
- D' Abbiero, M. (1970). *Alenazione in Hegel*. Roma: Ed. dell' Ateneo.
- Didriksson, A. (2003). *El cambio como tendencia dominante en la educación superior*. Morelia: UMSNH.
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la Modernidad?* México: UNAM.
- Ferrari, O. (2004). *Filosofía o barbarie*. Argentina: Universidad Nacional de Cuyo.
- Freire, P. (2010). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1985). *El malestar en la cultura*. México: Iztacihuatl.
- Friedman, L. (2016). *Los rostros de Erich Fromm*. México: FCE.
- Fromm, E. (1971). *Humanismo socialista*. Buenos Aires: Paidós.
- Fromm, E. (1992). *Lo inconsciente social*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (1993a). *¿Podrá sobrevivir el hombre?* México: Paidós.
- Fromm, E. (1993b). *Ética y política*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (1994). *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (1999). *Y seréis como dioses*. México: Paidós.

- Fromm, E. (2003a). *El miedo a la libertad*. México: Paidós.
- Fromm, E. (2003b). *La sociedad industrial contemporánea*. México: Siglo XXI.
- Fromm, E. (2007a). *Del tener al ser*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (2007b). *El humanismo como utopía real*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (2007c). *La vida auténtica*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (2007d). *Las cadenas de la ilusión*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (2009a). *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE
- Fromm, E. (2009b). *Ética y psicoanálisis*. México: FCE..
- Fromm, E. (2010a). *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*. México: FCE..
- Fromm, E. (2010b). *El corazón del hombre*. México: FCE.
- Fromm, E. (2010c). *¿Tener o Ser?* México: FCE.
- Fromm, E. (2011a). *Espíritu y sociedad*. México: Paidós.
- Fromm, E. (2011b). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: FCE.
- Fromm, E. (2012a). *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI
- Fromm, E. (2012b). *El lenguaje olvidado*. México: Paidós.
- Fromm, E. (2015). *El arte de amar*. México: Paidós.
- González, C. P. (2003). *¿Que universidad queremos?* Morelia: UMSNH.
- Gorz, A. (2003). *Sindicalismo y política en la sociedad industrial contemporánea*. México: Siglo XXI.
- Gottfried, v. H. (2007). *Filosofía de la historia*. Madrid: Biblioteca Filosófica.
- Habermas, J. (2004). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1999a). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1999b). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus.
- Hardt-Negri. (2004). *Multitud*. Barcelona: Debate.
- Hegel, G. W. (2000). *La fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Horkheimer, M. (1942). *El estado autoritario*. Los Ángeles: IISF.
- Ingenieros, J. (2004). *El hombre mediocre*. México: Tomo.
- Jornada, L. (06 de Abril de 2012). *Editorial. La Jornada* , pág. 1.

- Kraus, A. (2006). *El humanismo de Erich Fromm*. México: Paidós.
- Landis, B. (1976). *Erich Fromm, Psicoanálisis y sociedad*. Argentina: Paidós.
- Joubert, D. (2019). *Libertad: principio frommiano para la toma de decisiones y el establecimiento de interrelaciones*. repository.cafit.edu.co
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
- Martín-Baró, I. (1972). *Psicodiagnóstico de América Latina*. San Salvador: LEA.
- Marx, K. (2009). *Manuscritos económico-filosóficos*. México: FCE.
- Moreno, D. (1975). *El concepto de libertad en Erich Fromm*. Panamá: LTN.
- Mumford, L. (1971). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- Obiols-Suari, N. (2021). *Erich Fromm y la relación educativa*. Revista interuniversitaria. <https://doi.org/>
- Pérez, N.(2011). *Enajenación y aprehensión cultural en tiempos de globalización neoliberal*. La Habana: Universidad de la Habana.
- Rainer, F. (2011). *Recordando a Erich Fromm*. México: Paidós.
- Rainer, F. (2017). *Hacia una ciencia humana*. México: DEMAC.
- Ramírez, M. (2011). *Humanismo para una nueva época*. México: S. XXI.
- Rousseau, J. J. (2010). *El contrato social*. México: Gandhi.
- Rousseau, J. J. (1970). *El Emilio o de la educación*. México: Porrúa.
- Ruano, Y. (2018). *Para una teoría crítica de la sociedad en Erich Fromm*. México: UCM
- Sábato, E. (2010). *La resistencia*. México: Seix Barral.
- Sánchez V., A. (203). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI.
- Silva, J. (2006). *El humanismo de Erich Fromm*. México: Paidós.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*. México: IESSA.
- Schaff, A. (1979). *La alienación como fenómeno social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Todorov, T. (2008). *El hombre desplazado*. México: Taurus.
- Villoro, L. (2001). *El poder y el valor*. México: FCE.
- Villoro, L. (2010). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE.
- Weber, M. (1979). *El espíritu del capitalismo y la ética protestante*. Barcelona: Ediciones Península.

Weil, S. (1941). *La Iliada o el poema de la fuerza*. Marsella: Revista Literaria