

CONTRA EL MIEDO : SPINOZA Y FROMM

Luciano Espinosa Rubio. Universidad de Salamanca

Resumen: El miedo es una de las herramientas más poderosas para ejercer la dominación, lo que a menudo implica una preferencia absoluta por la seguridad frente a la libertad. Spinoza y Fromm, por el contrario, ofrecen dos ejemplos históricos y convergentes de pensamiento humanista al servicio de la alegría, la razón y la autonomía personal.

Abstract: Fear is one of the most powerful tools to exercise domination, usually based in an absolute preference for security instead of liberty. Spinoza and Fromm, on the contrary, offer two historical and convergent examples of humanist thinking to the service of joy, reason and personal autonomy.

1. Sentido y propósito

A nadie se le escapa el amplio alcance del miedo en la vida humana, bien sea por causas psicobiológicas (evolutivas, de supervivencia) o culturales (temores religiosos, políticos, etc.). El registro va desde el miedo al daño físico o anímico hasta el difuso pavor ante amenazas eventuales, pasando por toda clase de supersticiones, peligros concretos o formas de represión. De ahí la fuerte presencia que siempre ha tenido como herramienta de control social y palanca de dominación, según consta sobradamente. Aquí no cabe considerar todos esos elementos y variantes, basta con atender a ciertas constantes psicológicas y ético-políticas ligadas al miedo, es decir, a su terrible eficacia para dirigir las conductas, más allá de tales o cuales circunstancias históricas. En particular hay que centrarse en el mecanismo de interiorización o rendición personal que convierte al miedo en vehículo de poder casi irresistible y epidémico, donde se expresan tanto coacciones externas como internas. Pero más imprescindible aún es recordar algunas vías alternativas de resistencia o emancipación, de profilaxis y beligerancia frente al temor que paraliza y acaba por esclavizar a los sujetos.

Entre las diversas opciones, elegimos las siguientes respuestas: el enfoque de corte ontológico de Spinoza, quien permite situarse en la raíz moderna del tema (de la cual partimos) y sirve de contrapunto a un clásico ineludible en este ámbito como es Hobbes. El paso a la época contemporánea está más que justificado con el durísimo siglo XX y su cosecha de terror, de lo cual se ocupa Erich Fromm dentro de la psicología social. Son perspectivas distintas, claro está, pero complementarias e incluso convergentes: hay en ellos un evidente compromiso con la dignidad humana, con la razón laica y con la alegría liberadora, lo que nace de una matriz naturalista. Autores de notable independencia respecto a ideologías cerradas y a poderes establecidos, cuyo humanismo irreductible no acepta componendas ni claudicación, coinciden en proponer la afirmación de los sujetos, de su fuerza propia (intelectual y emocional) como el mejor antídoto contra el miedo convertido en instrumento estratégico. Y además lo hacen desde una postura *realista*, descarnada a veces, pegada a la experiencia y nada ingenua porque su actitud insobornable se alimenta de lucidez. Obviamente no tienen la panacea, pero hay en su estilo de actuar y de pensar una enseñanza genuina que nos hace falta hoy día, pues predicán con el ejemplo y hablan de humanidad plena.

Por todo ello, Fromm se refiere con frecuencia a Spinoza como claro exponente de cierta *ética humanista*, basada en el conocimiento racional que permite desarrollar la potencia de los hombres hasta la sabiduría vital. La virtud, entonces, consiste en el logro del propio interés, entendido como el cumplimiento objetivo de un modelo de naturaleza humana, a su vez definido por el placer y la felicidad propios de la

acción productiva¹. He aquí el hilo conductor común y las vías para escapar de la frustración que, a su vez, abona el terreno a las soluciones autoritarias. Spinoza y él mismo, según Fromm, parten de la confianza en la constitución básica de los seres humanos, así como en la razón que permite conocerla sin engaño pasional y que al darla cauce genera alegría, mientras que la tristeza o abatimiento surgen de una «falsa manera de vivir»². Ambos autores, en fin, defienden una concepción ética afincada en la vitalidad de los sujetos, algo que podría llamarse una *salud integral* opuesta frontalmente al miedo, su opuesto en términos de coacción, heteronomía e impotencia. Hay un relativo optimismo en estas posturas y una idea de la naturaleza humana sin duda problemática, pero no por ello menos coherente y combativa: quizá es hora de plantar cara al relativismo culturalista extremo (tan deshumanizador como el esencialismo abstracto y dogmático), que al final claudica ante las presiones ideológicas y los intereses espúreos.

2. Algunos elementos históricos

No hace falta insistir en la actualidad del tema, de hecho podría decirse que hoy se han reeditado e intensificado viejos asuntos, entre los que destaca la alianza de política y religión que tanta sangre ha costado a lo largo de la historia, y en cuyo marco se inserta una modalidad fundamental del miedo. Lo cual no obsta para diferenciar aspectos e ingredientes en el tránsito desde la Modernidad hasta los recientes episodios de violencia integrista (no sólo musulmana, por cierto), en el proceso de grandes cambios llamado globalización. Vale la pena recordar brevemente algunos rasgos históricos y extraer consecuencias siquiera provisionales, de modo que sea pertinente preguntar si el temor ante fenómenos más o menos conocidos no está dejando paso a una angustia más difusa e igualmente global.

2.1. Es interesante partir de la distinción entre miedos «espontáneos» (los mayoritarios, propios del imaginario colectivo de una época o de crisis cíclicas como pestes, guerras, carestías, etc.) y los «reflejos» o inducidos por los «directores de conciencia de la colectividad». Así, entre los siglos XIV y XVII hay en Occidente un cúmulo de problemas y peligros objetivos que producen «un estremecimiento psíquico profundo del que son testigos todos los lenguajes de la época –palabras e imágenes–. Se constituye un «país del miedo», en cuyo interior una civilización se sintió «a disgusto» y lo pobló de fantasmas morbosos», hasta ponerse en riesgo de desintegración por exceso de negatividad y desesperanza. Pero los clérigos anunciaron el Juicio Final y lo centraron todo en la amenaza de Satán y sus agentes, servidores del Anticristo y del pecado: «una amenaza global de muerte resulta segmentada de este modo en miedos, terribles con toda seguridad, pero «nombrados» y explicados, dado que habían sido pensados y clarificados por los hombres de Iglesia (...) En una atmósfera obsesiva [semejante denuncia] fue presentada como una salvación por la Inquisición. Esta orientó sus temibles investigaciones en dos fundamentales direcciones: por un lado, hacia los chivos expiatorios que todo el mundo conocía, al menos de nombre, herejes, brujas, turcos, judíos, etc.; por otro lado, hacia cada uno de los cristianos, ya que Satán jugaba su papel, en efecto, en los dos lados y cualquiera podría, si no tenía cuidado, convertirse además en un agente del demonio»³. Todo queda articulado en clave religiosa, lo que cumple a su vez dos grandes objetivos: proporcionar una explicación única, donde los efectos visibles responden a causas invisibles y en cuya lógica cabe cierta esperanza de salvación con la ayuda divina; y generar un poderoso aparato de control socio-político y psicológico, tanto a través de la férrea cohesión (excluyente) de los fieles *auténticos* como de la introyección del represor discurso dominante.

¹ Cfr. Fromm, E.: *Ética y psicoanálisis*, Madrid, FCE, 1983 (14 ed.) pp. 39 s., 147, 192.

² Fromm, E.: *El amor a la vida*, pp. 223, 229 y 232. Spinoza sería además un gran psicólogo que adelantó la existencia del inconsciente, cfr. p. 115.

³ Delumeau, J.: *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 42 s., y antes pp. 41 s. El resultado de conjunto es «una intrusión masiva de la teología en la vida cotidiana de la civilización occidental», donde Iglesia y Estado se alían para combatir lo que la élite consideraba la amenaza de una «civilización rural pagana y satánica», *ibid.* pp. 43 s.

Desde otro ángulo, el sujeto último de tanta amenaza es el Mal personificado en Satán, quien utiliza muchas máscaras para manifestarse antes del inminente fin de los tiempos, pero que se resumen bajo los epígrafes de lo que es diferente y la herejía. Se trata de un «estado de sitio», donde impera la sospecha generalizada ante múltiples enemigos y el miedo desencadena la persecución hacia dentro y hacia fuera por parte del poder político-religioso, obviamente con «sobredramatización y capricho»⁴.

El esquema maniqueo tiene así sobradas aplicaciones utilitarias y morales, siempre en función del establecimiento de un *nuevo orden*. Las medidas disciplinarias no se hacen esperar contra paganos y traidores, contra blasfemos y disolutos, marginales y locos..., de la mano de una «policía de la religión» que pretende homogeneizar y «normalizar» todas las sociedades en función de sus credos⁵. El temor a los musulmanes en general y al ataque turco en particular es un ejemplo más de uso para esta movilización uniformadora y rigorista, donde el miedo cultural da lugar a estructuras autoritarias que –como siempre– se adueñan de la libertad a cambio de una supuesta seguridad. Costará varios siglos y mucho esfuerzo aflojar estas cadenas y liberarse algo del espanto también interiorizado.

2.2. Es fácil apreciar la maniobra que identifica o inventa los peligros, según los casos, de manera que el diseño ideológico de las causas y los efectos permite administrar los remedios y dirigir las conciencias, especialmente cuando el miedo lo impregna todo. Sea en forma de *chivo expiatorio* exterior o de interna desviación, la tensión permanente se adueña de los sujetos para despersonalizarlos en beneficio del poder, de modo que esta socialización arrumba el libre criterio personal y limita el ejercicio público de derechos *justificadamente*. Huelga decir que este esquema sufre variaciones de contenido histórico y no puede hacerse una transposición directa, pero hay rasgos que permanecen junto al recurrente empeño en instaurar un *nuevo orden*. Recuérdense las denominadas *religiones políticas*⁶ (nazismo, comunismo, nacionalcatolicismo...) que asolaron el siglo XX y alumbran versiones actualizadas. Además del caso obvio de los grupos antidemocráticos, conviene decir que los países occidentales participan en grados diversos de tales creencias y dispositivos, una vez puestos al día, entre los que sobresalen: la *visión apocalíptica* de la época, con todos los ingredientes del fundamentalismo religioso, y la doctrina de la *seguridad nacional*, con sus dimensiones militares, económicas, antisubversivas, etc.⁷. Es claro que ambas vías se complementan y en algunos contextos fundan una cosmovisión teológico-política que aúna lo espiritual y lo material, lo divino y lo mundano, por así decir, con gran eficacia legitimadora.

Superada la vieja política de bloques, parece que el terrorismo internacional permite aplicar un modelo semejante con los cambios oportunos: los elementos raciales, de clase, nacionalistas, etc., quedan subsumidos en las teorías culturalistas y civilizatorias, con lo específicamente religioso en primer plano. Permanece la «guerra de religiones» para los musulmanes fanáticos como *yihad*, mientras que en Occidente se habla de un «choque de civilizaciones» más suave y eufemístico. Pero hay algunas coincidencias propias de un mundo globalizado: el desbordamiento de las ideologías convencionales, de las fronteras territoriales y de los sistemas económicos establecidos, la búsqueda de nuevas señas de identidad contrarias a la

⁴ *Ibid.* p. 604. El autor añade que hay un paralelismo con los totalitarismos del siglo XX, los cuales –a mucha mayor escala– tienen «obsesiones comparables», p. 601.

⁵ *Ibid.* pp. 622 s. Hay una «perfecta concordancia entre las dos legislaciones –civil y eclesiástica–, y la conjunción de una centralización agresiva con el dinamismo conquistador de las Reformas religiosas crearon en torno a las poblaciones una apretada red de prohibiciones, mucho más rigurosas que en el pasado», p. 628.

⁶ Los estudios recientes de Michael Burleigh al respecto son muy representativos: *El tercer Reich*, Madrid, Taurus, 2002; *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, Madrid, Taurus, 2005; *Causas sagradas*, Madrid, Taurus, 2006.

⁷ Puede verse un buen comentario de las mismas en relación a EEUU en Vidal G.: *Ensayos 1982-1988*, Barcelona, Edhasa, 1991; en particular, «¿Armagedón?», pp. 122-137, y «El Estado de Seguridad Nacional», pp. 161-168. Es un botón de muestra de algo hartamente presente: «A los norteamericanos, gracias al lavado de cerebro del plan sostenido de Estado de Seguridad Nacional, les han inculcado el horror al Imperio del Mal, sentimiento avivado por la prensa y los políticos durante cuarenta años», p. 168.

Modernidad, la resistencia a las mezclas e hibridaciones...⁸. No es posible abordar ahora estas cuestiones, pero bien podría decirse como divisa general que se ha invertido la sentencia de Iván Karámazov y que «puesto que Dios existe, todo está permitido». Es decir, el recurso a las convicciones radicales como arma de combate, o siquiera como instrumento para vencer la anomia y el hedonismo, o como justificación moral del reparto del poder en sociedades demasiado fluidas e interdependientes. Aunque son muchas las incógnitas de los procesos históricos en curso, el uso político del miedo es indiscutible una vez más⁹.

Hay amenazas definidas y publicitadas (terrorismo de diverso signo, potencias nucleares malignas, inmigración, mafias...) y otras subyacentes más en sordina (aceleración técnica de los procesos sociales que produce vértigo, miseria y desigualdad galopantes, precariedad y desregulación, economía especulativa, crisis ecológica generalizada, deshumanización en todos los órdenes...). Problemas que siempre exigen sacrificios –se dice–, así como una competitividad salvaje, el rearme de las conciencias y de los arsenales, y, finalmente, una sumisión explícita o implícita¹⁰. No sólo se resaltan unas cosas para ocultar otras, sino que esos temores trenzados configuran una herramienta para el chantaje individual y colectivo, una vez degradada la política en beneficio del mercado y de la supuesta seguridad. Podría concluirse con la distinción entre una primera modernidad propia del Estado-Nación, sujeta a pautas más o menos estables y a un relativo progreso general, y una segunda modernidad definida por la desestructuración a gran escala y por los riesgos globales: hay «megapeligros» ecológicos, nucleares, financieros, químicos, genéticos, bélicos, terroristas... de alcance planetario y casi imposible gestión, dada la complejidad de variables y el desconocimiento de muchos de sus aspectos inherentes. Lo que conduciría –llegado el caso– al «colapso de la administración (...), de la racionalidad tecnocientífica y legal y de las garantías de seguridad políticas institucionales que estos peligros conjuran para todos»¹¹. Como se ve, los retos son ingentes y no es nada fácil escapar a la parálisis del miedo o a la irresponsabilidad, lo que proporciona un nuevo caldo de cultivo para la violencia y el dolor.

3. Un diagnóstico filosófico del problema

Sin necesidad de caer en el esencialismo, puede hablarse de una identidad humana no sometida del todo a la historia y sus avatares, por lo que cabe aludir a ciertas pautas en los síntomas y los mecanismos del miedo, así como en lo relativo a su terapia liberadora. Los pensadores mencionados aportan luz al respecto desde sus diferentes situaciones y a menudo coinciden en los diagnósticos de fondo: Spinoza y Fromm denuncian el miedo como una abdicación personal, por comprensible que resulte a veces, y le consideran efecto frecuente de la superstición y del triunfo de las pasiones más susceptibles de manipulación, sin olvidar la complicidad deliberada. Además de la presión ejercida desde fuera, lo peor del miedo es que uno se refugie en él, que busque su propio sometimiento y rehuya una libertad siempre difícil de ejercer. En otras palabras, lo más terrible y sutil es colaborar en la negación de sí mismo y de los demás, en la pérdida o venta de autonomía a cambio de protección salvífica. El sujeto es arrastrado por fuerzas poderosas que le desbordan y tiene pleno derecho a defenderse, pero no debería renunciar al margen de libre pensamiento y de acción que le definen como tal, so pena de morir en vida. En última instancia –nos dicen– es cuestión de salud mental y de autoestima irrenunciable, de profunda educación de sí mismo, capaz de afrontar el peso del temor y la

⁸ Así, cfr. Huntington, S. P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997; donde se propone una especie de *apartheid global* entre civilizaciones. Mientras que el wahabismo árabe critica a la propia cultura musulmana por contaminada y enseña la desterritorialización de su fe, además de una intolerancia violenta. Cfr. Kepel, G.: *La yihad: expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2002.

⁹ Véase, por ejemplo, la obra Barbber, B. R.: *El imperio del miedo: guerra, terrorismo y democracia*, Barcelona, Paidós, 2004.

¹⁰ Puede hallarse un documentado compendio de problemas actuales y de sus manipulaciones en Taibo, C.: *Cien preguntas sobre el nuevo desorden*, Madrid, Punto de Lectura, 2002.

¹¹ Beck, U.: *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 89; y también pp. 2, 5, 56, etc.

culpa: tal es la ética esencial.

3.1. Para entender los resortes *naturales* del miedo, nada mejor que partir de Hobbes. Su realismo antiteológico arranca, como es sabido, de un estado de naturaleza definido por la general igualdad de capacidades, la competencia por los bienes escasos y la desconfianza derivada de ello, amén del apetito de gloria, de modo que el afán de beneficios, de seguridad y de reputación desemboca en violencia y dominación como algo espontáneo (en el bien entendido de que estos deseos y pasiones no son pecaminosos, sino propios de la vida humana). Semejante *estado de guerra* genera constante temor y peligro, soledad, pobreza y embrutecimiento, de ahí que sea mejor establecer una ley común -nacida del miedo a tantos sinsabores y de la esperanza de mayores ventajas- cuando la razón da cauce normativo y consensuado a las pasiones, según lo que considera son «leyes de la naturaleza»¹². La clave es que todos renuncien concertadamente a su fuerza y libertad (esto es, a su derecho natural) para constituir un poder absoluto que evite los enfrentamientos y se convierta así en la mejor forma de autodefensa colectiva. El pacto es una suerte de desarme general y una mutua transferencia de derechos, de manera que la seguridad compensa los posibles abusos del poder, toda vez que «temor y libertad son cosas coherentes»¹³. La razón establece como ley de la naturaleza la salvaguarda de la propia vida y el logro de ciertos placeres, lo que obliga a la autorrestricción de todos y conduce a la creación del Estado (los pactos «descansan en la espada»), al que se transfiere el derecho de gobernarse a sí mismos y se concede absoluta potestad para asegurar la paz, aún con los inconvenientes que pueda conllevar¹⁴. Culmina así una argumentación que pretende articular pasiones y razón con el propósito de obtener salvaguarda institucional a toda costa, sin apelar a la religión, y donde el miedo es el verdadero eje de la conducta privada y pública.

Esta es una concepción de la vida humana eminentemente defensiva, casi bélica en todos los ámbitos y regida por el juego amoral de una dinámica de fuerzas. Spinoza saldrá al paso –también desde un marco contractualista– de las limitaciones de origen que desvirtúan lo humano, tanto como lo haría su idealización utópica: Hobbes afirma la tendencia innata a la soledad huraña y sólo entiende la libertad plena como dotación natural que resulta reprimida por la ley, esto es, como simple derecho truncado a hacer lo que uno desee y pueda sin cortapisas; de ahí que la ética es un mal menor que estriba en no dañar a otros para que no te dañen a ti¹⁵. No es posible sobre esta base pensar una vida humana en la que la sociabilidad y la colaboración sean genuinas, no sólo impuestas, y tampoco hay continuidad constructiva entre el derecho natural y el positivo, luego el artificio cultural nunca puede ser potenciador de la libertad, sino sólo una carga. Lo que se echa en falta sobre todo es una definición de la naturaleza humana más rica y con posibilidades de realización, capaz de formular una libertad madura promovida por la razón y por la colaboración intersubjetiva. Y Spinoza aporta esa visión expansiva y no hipotecada al miedo ni sometida por completo a la autoridad.

El judío de Ámsterdam, de entrada, adopta un *realismo* semejante respecto al uso político del miedo y a la necesidad pragmática del pacto, así como respecto al peligro de las pasiones desatadas y a la gran dificultad para gobernarlas; y, en general, sobre el imperio de la esperanza y el miedo en la vida humana, lo que con sus fluctuaciones e incertidumbres suele conducir a la superstición¹⁶. Y es que la ignorancia, el desamparo, las pulsiones reactivas y el dolor arrojan a los hombres en brazos de la dominación ajena de buen grado. Así, la superstición se convierte en «el

¹² Cfr. *Leviatán* I, 13. Es claro que el planteamiento sólo es utilitario.

¹³ *Ibid.* I, 14; II, 18; y II, 21, respectivamente. El miedo a los hipotéticos espíritus (religión) y a los otros hombres es el freno más eficaz para cumplir la palabra dada, y la observancia del contrato resulta ventajosa.

¹⁴ *Ibid.* II, 17. En el mejor caso, el dominio será paternal y en el peor despótico, cfr. II, 20. La *sumisión* implica entonces tanto la obligación como la libertad de los súbditos acordes con la ley, cfr. II, 21.

¹⁵ Cfr., respectivamente, *Leviatán* I, 13; I, 14 y 21; I, 15.

¹⁶ Véase, por ejemplo, *Tratado teológico-político* (TTP), Prefacio y cap. XVI; o *Tratado político* (TP), 1/2, 7/4 y 6. La esperanza y el miedo nunca son afectos buenos por sí mismos, sino que siempre están ligados a alguna forma de tristeza, es decir, a pérdida de potencia, cfr. *Ética* (E), IV, 47.

medio más eficaz para gobernar a la masa», ya que permite engañar a los hombres al «disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación»¹⁷. Tal es la inversión operada gracias al temor interiorizado, e históricamente ligado a la religión para evitar la condenación eterna (aquí hay semejanza con Hobbes, quien había denunciado el poder clerical como un «reino de brujas» y fantasmas, capaz de hurtar el uso de la razón con toda suerte de engaños, cfr. *Leviatán* II, 47). La respuesta será un crecimiento de la racionalidad y de las dichas activas, sin caer por ello en utopía alguna. Quizá por eso afirma Spinoza igualmente que el Estado debe mantener «los motivos del miedo y del respeto» para subsistir (TP 4/4), amén de una y la misma garantía de seguridad para todos, desde la obediencia a la ley (TP 3/3) y con el encauzamiento de los afectos colectivos en aras de la concordia (TP 5/2 y 3). El temor a la autoridad y la seguridad son instrumentos útiles, no fines en sí mismos.

Spinoza no se hace ilusiones respecto a unos hombres a menudo temibles y acepta la necesidad de la coacción, pero completa la mirada con otros rasgos: la esencia o *conatus* individual es versátil, pues en tanto participación inmanente en un grado de la potencia absoluta de Dios o la Naturaleza, se traduce en pura autoafirmación o esfuerzo por perseverar en el ser, y ese acto ejecutivo en el caso humano se llama deseo (*cupiditas*) consciente de sí y capaz de relacionarse y componerse con el entorno de diversas maneras (cfr. E III, 4 a 9 y Af. Def.). Y para el éxito en aquella conservación resulta imprescindible la sociabilidad, que es algo innato (TP 6/1, 4/4), positivo, pues sólo en sociedad es posible perfeccionar esa naturaleza y lograr la felicidad (con bienes materiales, técnicos, científicos y artísticos), donde la necesaria autoridad no significa coacción sin límites: también existe el amor a la libertad cuando se la conoce y lo deseable es un poder colegiado que prime la esperanza sobre el miedo y el consentimiento sobre la mera obediencia (TTP V, pp. 73 s.). Luego el ser humano tiene la capacidad de construir y compartir incluso el poder, de mejorar y crecer, por difícil que resulte. La razón y la política son también educativas y aun terapéuticas, no sólo un mal menor. De ahí, que unas adecuadas instituciones —esto es, bien contrapesadas— permitan que una «multitud libre» busque «cultivar la vida», entendida como paz, fortaleza y alguna racionalidad (TP 5/4, 5 y 6). No hace falta ser sabios, por tanto, para acceder a pasiones dichosas y a una vida razonable, cuyo sentido positivo va más allá de la mera ausencia de miedo. Lo cual se apoya en que los individuos no renuncian nunca por completo al derecho natural propio y a pensar por sí mismos¹⁸, esto es, no se niegan ni se olvidan de sus fuerzas y responsabilidades. Cabe añadir que la transacción es el eje de la vida pública y que la democracia es el régimen más acorde con la razón y con el derecho natural, pues conserva en mayor grado la libertad o autodeterminación originaria (cfr. TP 8/7 y 11/1). Spinoza murió antes de exponer el contenido de su teoría democrática, pero su carácter pionero es claro al ponerlo todo al servicio de la libertad, que es el fin del estado (cfr. TTP XX). En resumen, pese a los problemas evidentes de la vida social, no vale caer en un pesimismo antropológico (tampoco en su contrario) y utilizarlo como coartada para la represión, según ha sucedido a lo largo de la historia. Se trata de crear ciudadanos en vez de simples súbditos atemorizados, ya que el miedo no es algo consustancial y puede ser vencido en sentido intelectual y político.

3.2. Una vez planteada esta alternativa, que luego será desarrollada, conviene introducir la historia frente a lo supuestamente intemporal de los deseos y las pasiones, tal como hace Erich Fromm: el punto de partida son las interacciones complejas entre las fuerzas económicas (condiciones objetivas tales como fuerzas de

¹⁷ TTP pref. p. 64, y antes p. 63, ed. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid. Además, los supersticiosos se caracterizan «no en guiar a los hombres por la razón, sino en controlarlos por el miedo, de suerte que antes huyan del mal que amen la virtud, [luego] no buscan sino que los demás se hagan tan miserables como ellos. Y, por tanto, no es extraño que suelen ser molestos y odiosos a los hombres», E IV, 63 escolio 1 (ed. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 226). El miedo, en fin, permite apoderarse de las personas en cuerpo y alma, cfr. TP 2/10.

¹⁸ Cfr. *Epístola* 50, donde el autor se distancia expresamente de Hobbes.

producción, técnica, etc.), psicológicas (bases biológicas y necesidades psíquicas perennes, pero históricamente condicionadas y moldeadas) e ideológicas (las ideas como fuerzas efectivas arraigadas en los sujetos en forma de tradición y conocimiento), que convergen en el *carácter social* propio de un contexto determinado, el cual a su vez es dinámico y retroactúa sobre aquellas fuerzas¹⁹. El carácter social surge como adaptación activa de la naturaleza humana a la estructura global de la sociedad, siempre en términos fluyentes y variables. La consideración del miedo debe hacerse, pues, más matizada según la circunstancia histórica y menos abstracta, aunque el autor se refiere a menudo a Hobbes y a Spinoza como interlocutores: el primero hizo de la autoconservación individualista el núcleo de lo humano, pero ese interés primordial expresado en términos de «voluntad de poder y hostilidad» no encaja con los impulsos sadomasoquistas y la autorrenuncia de quienes se abandonan por completo a otros²⁰. Además, los atroces totalitarismos del siglo XX han probado que muchas personas niegan sus posibilidades de lograr una individualidad libre por el temor que sienten al desarraigo y al aislamiento resultantes del desarrollo de la modernidad. No están dispuestos a pagar el precio de incertidumbre y pérdida de vínculos primarios que supone la independencia, más aún en condiciones de precariedad económica e inestabilidad sociopolítica, luego buscan refugio y seguridad a cambio de sumisión absoluta²¹. De este modo, la angustia y el desprecio que a menudo padecen hallan un lenitivo en la entrega obediente a *la causa*, en la expiación de la propia insignificancia en el todo orgánico que los acoge. El miedo a la soledad y al desvalimiento ha ganado la partida.

Por otro lado, en la otra variante supuestamente autoafirmativa, el egoísmo codicioso y siempre insatisfecho del modelo actual de vida esconde la misma impotencia –por otra vía– y la misma mutilación del yo que se pretende enaltecer: el egoísta se odia más que se ama, está siempre ansioso y en el fondo no se preocupa realmente por su felicidad, según muestra la experiencia clínica²². De hecho hay una perturbadora ambivalencia social en torno al egoísmo, condenado en beneficio del deber y la renuncia, a la par que ensalzado como base del bienestar y del progreso en la sociedad de la competencia. El resultado pernicioso y confuso es que «el hombre moderno vive de acuerdo con el principio de la autonegación y piensa en razón del interés propio (...) y se pierde a sí mismo en el proceso de buscar lo que supone que es lo mejor para él»²³. Otra vez se impone el ansia de seguridad, ahora con un estilo más hobbesiano, pero a la postre carente de auténtico beneficio, pues algo falla en lo más hondo del yo cuando éste se vuelca por completo en alcanzar suplementos externos de valor. No es posible entrar en detalles²⁴, baste decir que el miedo hace presa fácil en una identidad inconsistente, fallida en su base interior porque no hay amor ni fuerza genuinos, y sólo afirmada en el acaparamiento material. Además, la envergadura de los problemas sociales, culturales y económicos contemporáneos aplasta al individuo, por más que la propaganda lo adule más que nunca como agente político y consumidor. La evasión, la rutina de una vida mecanizada, la obediencia a un líder o a la autoridad interiorizada, las formas difusas de indiferencia y conformismo, etc., son respuestas probables a esta insatisfacción y al profundo miedo que la retroalimenta²⁵. Igualmente son reveladores y

¹⁹ Véase *El miedo a la libertad*, Barcelona, Planeta, 1985, pp. 324 s. Y también: «el proceso social, al determinar el modo de vida del individuo, esto es, su relación con los otros y con el trabajo, moldea la estructura del carácter; de ésta se derivan nuevas ideologías –filosóficas, religiosas o políticas–, que son capaces a su vez de influir sobre aquella misma estructura (...). Los rasgos de carácter recién constituidos llegan a ser, también ellos, factores importantes del desarrollo económico e influyen así en el proceso social», p. 126.

²⁰ *Ibid.*, pp. 29 s., 171 s.

²¹ *Ibid.*, pp. 58 s. En este aspecto, las experiencias de sinsentido e irritación ante cambios y presiones ambientales diversas permitiría establecer un paralelismo entre la época de la Reforma y los fascismos contemporáneos: la hostilidad y el resentimiento es compatible con la autohumillación que enseñan predicadores religiosos y políticos a las masas, como bien expresa la «indignación moral, típica de la baja clase media desde los tiempos de Lutero hasta los de Hitler», p. 120. Véanse también pp. 80-85, 125 s.

²² *Ibid.*, pp. 138-142. También cfr. Fromm, E.: *Ética y psicoanálisis*, p. 144.

²³ *Ética y psicoanálisis*, p. 149, y antes, cfr. pp. 140 s.

²⁴ Puede ampliarse el tema en la obra de Fromm *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*.

²⁵ Cfr. *El miedo a la libertad*, pp. 155 ss., 190 ss., donde se ofrece un comentario detallado y en su momento pionero.

complementarios los análisis del rechazo contemporáneo a la muerte y a la conciencia trágica en general, así como el relativismo, el cinismo y la ingenuidad acrítica que forman una extraña combinación, sin olvidar la ausencia de auténticos deseos, emociones y pensamientos personales, hasta desembocar en los automatismos psíquicos que apenas ocultan una individualidad impotente e insegura²⁶. La vigencia de este diagnóstico parece innegable, acaso más acentuado aún que hace unas décadas, en particular en lo referente a esa mezcla de miedo y evasión, de ignorancia e inconsciencia deliberadas... Lo cual cuestiona todo un modelo de vida sin necesidad de ser apocalípticos y bien podría ocurrir que los pies de barro de la civilización occidental fueran este tipo de vivencias cotidianas en mucha gente. En una palabra, tras la desconfianza y la cólera de tantos se agazapa el miedo «ante la vida entera»²⁷. Puede decirse que es la otra cara de la técnica y del consumo deslumbrantes, esa falta de cualquier tipo de fe y de tranquilidad, junto a una irritación sorda que a menudo estalla. Pero, además de la crítica moral y de la constatación del daño psíquico, lo que hay que denunciar es la *incompetencia* de una civilización que parece suicida respecto a la capacidad de destrucción militar y ecológica, su autoengaño, despilfarro y falta de compasión ante el sufrimiento²⁸. En efecto, cuando no se puede asegurar la supervivencia ni la ayuda mutua en lo esencial, hay un grave defecto en la inteligencia profunda de las cosas y una clara ineptitud para la vida, que parece atrapada en esa red de servidumbres y temores.

4. Algunas propuestas alternativas

4.1. Hay una cuestión previa de interés: se ha reprochado a Fromm que se apoye en una concepción de la naturaleza humana tan fuerte como insostenible, en la medida en que apela a impulsos espontáneos hacia el amor, la libertad y el bienestar, cuando no hay evidencia de ello y lo decisivo, en todo caso, es la *segunda naturaleza* social de las personas²⁹. Sin menoscabo de las oportunas correcciones a toda teoría naturalista, dados sus arriesgados compromisos ontológicos, es conveniente resaltar que el propio autor alemán pone cautelas al respecto: habla de una «tendencia general al crecimiento –equivalente psicológico de una tendencia biológica– [que] originan impulsos específicos como el deseo de libertad y el odio a la opresión»; y también de que «la naturaleza del hombre, sus pasiones y angustias son un producto cultural; en realidad el hombre mismo es la creación más importante y la mayor hazaña de ese incesante esfuerzo humano cuyo registro llamamos historia»³⁰. Hay, pues, un difícil equilibrio entre esencialismo y constructivismo que vale la pena rescatar. De hecho, se trata de eludir por igual lo que llama fundamentalismo biológico o metafísico y el relativismo sociológico, para salvaguardar unos «derechos inalienables del hombre a la libertad y a la felicidad [que] se fundan en cualidades inherentemente humanas: su tendencia a vivir, a ensancharse, a expresar las potencialidades que se han desarrollado en él durante el proceso de la evolución histórica»³¹. Esta deliberada ambivalencia que traba lo natural y lo histórico en un mismo circuito bien puede ser fecunda como herramienta heurística y crítica: habría un empuje orgánico hacia la expansión, una fuerza básica que las condiciones histórico-sociales actualizan de diferentes formas, y una resistencia, en fin, frente a lo que lo impide o reprime.

Resulta muy problemático atribuir cualquier proyecto moral a la biología o un contenido valorativo a los instintos, entre otras cosas porque hablar de libertad, justicia o amor sólo tiene sentido en un marco cultural. Tampoco cabe mentar

²⁶ *Ibid.*, pp. 270 s., 274-279.

²⁷ *El amor a la vida*, p. 17, y también p. 218.

²⁸ *Ibid.*, pp. 51, 68 y 234.

²⁹ Cfr. Heller A.: *Instinto, agresividad y carácter*, Barcelona, Península, 1994 (2ª ed); en particular, «Ilustración y radicalismo. Crítica a la antropología psicológica de Fromm», pp. 7-59. La crítica a la *biofilia* de la naturaleza humana no excluye el acuerdo de la autora con los fines últimos de Fromm.

³⁰ *El miedo a la libertad*, pp. 314 y 35, respect.

³¹ *Ibid.*, p. 316; véase también p. 44. En su obra *Anatomía de la destructividad humana*, descarta Fromm una agresividad innata a favor de unos instintos benéficos –racionales en cuanto adaptativos–, luego pervertidos por la civilización instrumental, cfr. pp. 18, 266 s., en Madrid, Siglo XXI, 1987.

necesidades perennes que la sociedad satisface o frustra de diferentes modos, si se pretende incluir ahí algo más que la mera supervivencia física. Por el contrario, hay que distanciarse de la *falacia naturalista* aun en sus versiones más benignas, pero a la vez no escindir el ser y el deber en una esquizofrenia de fatales resultados. Spinoza distingue netamente el estado natural del civil y afirma que todos los valores son convencionales (E IV, 37 esc. 2), pero también habla de la «ley suprema» de la autoconservación y de una tendencia innata a la vida social, como ya se dijo; de rasgos universales de esa naturaleza humana y no étnicos (TP 5/2); o de una propensión natural a la superstición, al egoísmo descarnado y a la envidia (TP 7/4 y E V, 55 esc. 1), sin duda generalizando la experiencia, etc. Pero no afirma que haya impulsos espontáneos hacia lo bueno natural (salvo la «perseverancia en el ser») que se conviertan en patrón ético de medida. Podría decirse que Spinoza y Fromm establecen una conexión entre ser y deber ser, un puente llamado deseo y biofilia, que serán ilustrados por la razón, es decir, presuponen una energía afirmativa que sólo la vida racional permite expresar y desarrollar adecuadamente³². Hay un vínculo estructural, una suerte de isomorfismo entre la condición humana y la racionalidad que sólo garantiza la *posibilidad* de alcanzar la sabiduría, ésa es la fe que comparte los dos autores, apoyada en su reflexión y experiencia. Pues bien, es posible poner a ambos en relación con otros enfoques y quedarse con dos ideas esenciales: a) el hombre no es una *tabla rasa*, sino que tiene ciertos resortes, tendencias y aptitudes; así, según la ciencia contemporánea, debe contarse con una infraestructura orgánica evolutiva (genética, cerebral, etc.) y unas pautas innatas de aprendizaje (por ejemplo, lingüístico)³³, todo lo cual permite justamente el desarrollo cultural posterior – b) la postura de fondo es ante todo la afirmación ontológica de los individuos sin fisuras ni carencias de origen: por decirlo con palabras de Ricoeur, se trata de ver si hay «en lo más hondo un elemento negativo anterior a todo lenguaje, elemento negativo que yo he condensado, con Spinoza, en la hermosa palabra “tristeza”», lo que daría pie a definir al hombre como «limitación» y, por ende, aquejado de una «fragilidad» constitutiva, que desembocaría en el «*devenir de una oposición*: la oposición entre la afirmación originaria y la diferencia existencial»³⁴. La finitud implica límites y altibajos, claro está, pero aquí desde un enfoque que enfatiza la autonomía y la capacidad cierta de crecer en todos los sentidos, lo que incluye la fuerza para encajar las debilidades y remontarlas. Spinoza y Fromm niegan toda *caída* metafísica, pecado original, etc., y en cambio establecen una dirección primordial que apunta a ser más y mejor, cosa que el miedo cercena.

Con estas precauciones es posible ocuparse de otro paralelismo entre ambos autores en el paso de la ontología a la historia: la *cupiditas* o deseo humano se expresa en los diferentes ingenios de los sujetos a escala individual y colectiva, lo que puede llamarse idiosincrasia (TP 7/30, 8/37 ó 10/7); de manera que esta peculiar forma de ser se asemeja al *carácter social* del que habla el frankfurtiano, esto es, el núcleo esencial de los rasgos de un grupo desarrollado a partir de sus experiencias básicas y modos de vida, y que ahorma la «energía humana» en una línea determinada y adaptativa³⁵. Se trata de constituciones globales del ánimo no dictadas por la razón, sino por las circunstancias de todo tipo, lo que propicia cierta unidad histórica a la par que evidentes riesgos de discrepancias subjetivas, culturales, nacionales, etc. Y aquí se concentran los diagnósticos y los remedios en torno al miedo: cómo construir un ingenio o carácter, personal y social, no sometidos a él ni

³² Véase, por ejemplo, E IV, 35 cor. 1: «un hombre actúa absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza cuando vive bajo la guía de la razón». Y en *El amor a la vida*, p. 223: «cuando el hombre se deja guiar por su razón realiza lo mejor de sí mismo, tanto corporal como anímicamente».

³³ Cfr. La síntesis monumental de Pinker, S.: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 115 s., 160-162...

³⁴ Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, pp. 156 s. El autor inserta ahí el problema del mal, que escapa a nuestra discusión: «decir que el hombre es lábil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde emana el mal. Y, sin embargo, el mal no procede de esa debilidad sino porque él «se pone». Esta última paradoja constituye el centro de la simbólica del mal», p. 162.

³⁵ Cfr. *El miedo a la libertad*, pp. 303 s.

susceptibles de fácil manipulación, sino capaces y dispuestos a hacer valer sus posibilidades de satisfacción libre. Para ello hay que tender un puente desde lo psicobiológico a lo histórico en términos creativos y de expansión, lo que implica tomar algunas medidas previas: separar por completo razón y fe, estado e iglesia –según insiste Spinoza–, pues evita conflictos harto dolorosos (cfr. TTP XIV y XVIII); y, desde un punto de vista teórico, hay que distanciarse definitivamente de una teoría de los instintos tanto como de su contraria conductista, así como del optimismo y del pesimismo antropológicos, puesto que todos coinciden en negar capacidad de autodeterminación al ser humano, una vez han subrayado sólo unos aspectos en detrimento de otros privándole de complejidad³⁶. Por el contrario, se trata de formular una noción de naturaleza humana rica y solvente en íntima relación con el marco social y político, donde hay obvios condicionantes, pero también un modelo de excelencia bien articulado.

4.2. Ya quedó sentado que Spinoza salía la paso del pesimismo de Hobbes y replanteaba el tema del miedo: por un lado, es herramienta de coacción y por otro puede tener utilidad social para hacer frente a los excesos, pues «causa terror el vulgo si no teme», según la vieja máxima que el holandés asocia al arrepentimiento y a la humildad; todo lo cual ayuda a la moderación y eventualmente a conducir a los hombres hacia la razón y la libertad³⁷. Lo decisivo, sin embargo, es que hay vías sociales y culturales para instaurar una vida dichosa y consta ya que el ser humano tiene la capacidad necesaria, sin caer en ninguna utopía. El enfoque es bastante pragmático: la versatilidad del cuerpo humano (es un sistema integrado de partes) propicia una riqueza de interacciones (afecciones) con el medio que favorece el desarrollo de la conciencia y la retroalimentación de ideas (el alma es la idea del cuerpo), lo que desemboca en una mente compleja o idea de ideas, donde la inserción en el mundo es estrictamente recíproca y posibilitadora de la autoconciencia (cfr. E II, 13; II, 23 y III, 30). Desde un punto de vista ético, lo relevante es que los afectos (afecciones e ideas respectivas) aumentan o disminuyen la potencia de obrar del cuerpo y de pensar de la mente, según una dinámica de *acción* (el sujeto es causa adecuada de ello, es decir, autónomo) o *pasión* (el sujeto es causa parcial o inadecuada, heterónomo). Luego el deseo se conforma según cierta ecología de los afectos, lo que determina que hay virtud cuando se da la lucidez y un aumento de fuerza comprendidas bajo el nombre de *alegría*, y su contrario de confusión e indigencia se llama *tristeza*³⁸. Este mero apunte permite colegir: a) que es bueno en conjunto lo que proporciona alegría y malo lo que produce tristeza (cfr. E III, 39 esc. y IV ap. 31), pues no hay Bien o Mal absolutos ni debe concederse tanto prestigio al sufrimiento como vía de aprendizaje – b) que es virtuoso quien tiene pujanza interior y gozo activo, esto es, conocimiento e independencia lejos del albur de las situaciones y de una actitud reactiva. Así, la cantidad del vigor global y la calidad de la vivencia van juntas en una suerte de *salud* integradora de aspectos, en pos de la serena felicidad³⁹. Lo peculiar del caso es que las dimensiones emotivas, intelectuales y ontológicas son parejas, de manera que a la larga el sabio siempre es potente y alegre, y viceversa. La ética es un juego de fuerzas que unifica teoría y praxis, ya que la clave es la carga energética de la idea en tanto afecto, el signo ascendente o descendente que produce en la vitalidad del sujeto. Resulta muy significativo, por cierto, que la neurobiología contemporánea avale estas intuiciones: el sentimiento o afecto es una idea («cartografía») del cuerpo en relación a unas circunstancias, de modo que la alegría (armonía interior) activa la corteza prefrontal y «aumenta la eficiencia del proceso de razonamiento», mientras que la tristeza opera al revés⁴⁰. Y

³⁶ Cfr. *El amor a la vida*, pp. 122 y 74-77.

³⁷ Cfr. E IV, 54. El miedo, en efecto, puede generar concordia pero sin fidelidad, y siempre nace de la impotencia del ánimo y es ajeno al uso de la razón, cfr. E IV ap 16.

³⁸ Cfr. E III, def. 1, 2 y 3; III, 11 esc. He tratado por extenso la compleja constitución psicofísica del ser humano y sus implicaciones prácticas en *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1995, en particular pp. 143-157 y 177-255.

³⁹ Cfr. E IV, 22, 25, 32, 33. Se trata de construir para la mayoría de la gente un «estilo de vida» hecho de grados y buenas proporciones de ideas adecuadas e inadecuadas, cfr. E V, 20 esc.

⁴⁰ Cfr. Damasio, A.: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona,

es que no está nada mal que las evidencias científicas vengan a respaldar de vez en cuando las posiciones filosóficas...

Nos encontramos con una «ética de potencias» y no con una «moral de deberes» —en palabras de Deleuze—, nacida del ejercicio de la razón en lugar de la imaginación, lo que significa sobre todo comprender lo que uno vive: el conocimiento imaginativo es útil en ocasiones, pero a la postre conjetural y vago, inseguro, como ocurre en la enseñanza profética o en los universales, por dar ejemplos dispares; y aquí encaja el afecto del miedo, en un marco de dudas, prejuicios y servidumbres (cfr. E II, 17 esc., 40 esc. 1; II, 47 y 49). Por el contrario, la vida racional maneja las certezas de las *nociones comunes* (cfr. E II, 37 y 38), que son formas de relacionar las cosas y tener un marco de referencia fiable para orientarse en todos los órdenes; pero cuando esto no es posible se recurre a la «certeza moral» (cfr. TTP XV) o a la simple verosimilitud, dada la dificultad de conducirse en los múltiples avatares de la existencia cotidiana (Epíst. 56). Esta flexibilidad spinoziana para sumar recursos se completa siempre con la referencia imprescindible a las estructuras sociales y políticas, pues nada hay más útil que el hombre para el hombre (cfr. E IV, 18 esc.), en todos los aspectos. El resultado es que al conocimiento racional se añade la experiencia acumulada y cierto constructivismo social, puesto que todo es necesario para salir adelante⁴¹. Sólo la razón proporciona seguridad y conocimiento sobre uno mismo y el entorno, pero todo auxilio es bienvenido para ayudarla, promoverla y aun suplirla en ciertos momentos. En todo caso, los individuos racionales coinciden siempre en la virtud, dado que la universalidad obedece a la «naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien» (E IV, 36 esc.; y antes cfr. IV, 23 y 24). Luego lo mejor del ser humano es su capacidad de autorrealización, de conocer y gozar como fuente de una segunda naturaleza o deseo reflexivo y alegre. He aquí el núcleo de la ética humanista compartido por Fromm: la naturaleza humana está llamada a este logro y puede conseguirlo con el esfuerzo preciso de meditación y relajada disciplina. El sabio, entonces, es quien se adorna con la virtud cenital de la *fortaleza*, que a su vez se desdobra en *firmeza interior* y *generosidad* hacia los otros (cfr. E III, 59 esc.). Contento, nobleza de espíritu y risa inteligente que para nada condescienden a la vanidad, pero menos aún al miedo y a la «torva y triste superstición» propios de quienes se deleitan en la desgracia y la impotencia (cfr. E IV, 45 esc.). Podría concluirse que la alegría se impone al temor por su propio peso y madurez.

4.3. Fromm abunda en ello al presentar la cuestión en términos de racionalidad que sirve a la pujanza vital, pero completado con el poder del amor, pues intelecto y emoción son anverso y reverso de la misma fuerza humana: «yo mismo, en principio, debo ser tanto como otra persona un objeto de mi amor. La afirmación de la propia vida, felicidad, crecimiento, libertad, está arraigada en la capacidad de uno para amar, vale decir, en el cuidado, el respeto, la responsabilidad y el conocimiento»⁴². Frente a la hueca y convencional retórica sobre el egoísmo, el autor establece que razón y amor se reclaman, lo que implica una actitud afirmativa que incluye a la vez a uno mismo y los demás. Lejos de negarse en forma de sacrificio o pura obediencia (el deber, la resignación, ajustarse a la sociedad...), se trata de que aflore la «conciencia humanista» que es «la expresión de nuestro verdadero yo (...) la voz de nuestro amoroso cuidado por nosotros mismos»⁴³. La ética consiste, por tanto, en dar curso a la propia identidad de forma plena, lo que exige aguda autoconciencia y el despliegue de las capacidades personales, cosa que está bien lejos del capricho y la

Crítica, 2005, pp. 88, 100 s., 144. Valga este botón de muestra de un asunto fascinante, entre otros paralelismos sorprendentes.

⁴¹ Me he ocupado de los diferentes y complementarios tipos del saber en «Sobre razón y naturaleza en Spinoza», *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.º 6, Ciudad Real, 1996.

⁴² *Ética y psicoanálisis*, p. 143, y antes cfr. p. 111. Su obra *El arte de amar* es el desarrollo de esta tesis, como es sabido; cfr., en particular, II.1 y III.

⁴³ *Ética y psicoanálisis*, p. 174. Ahí se dice también que el amor es la afirmación de las potencialidades del amado.

arbitrariedad. De ese modo, será mucho más lo que pueda ofrecerse a otros y se compartirá dicha en lugar de miedo. El objetivo no se refiere a una abstracta y genérica naturaleza humana, sino a la ínsita «tendencia a desarrollarse, crecer y ser productivo», cuya frustración o bloqueo siempre genera destructividad y dolor⁴⁴. Cada persona debe desarrollar sus propios rasgos, lo que significa partir de su peculiar carácter y de la mezcla inherente de ideas, emociones y deseos que le caracterizan; con la intención de hacerlos generadores efectivos de vida; de manera que –en tercer lugar– la voluntad y el aprendizaje consigan encauzarlo todo hacia la felicidad, por más que haya fuerzas internas (la estructura de la personalidad) y externas (múltiples presiones) que lo condicionen notablemente⁴⁵. Hay que insistir en que nada se da por hecho y menos aún regalado. Como en Spinoza, hay una energía previa que integra afectos–ideas plasmados en actos y relaciones concretas con el medio, pero también reaparece la exigencia de vencer las pasiones dañinas.

El gran tema ético, desde otra perspectiva, es el logro de la *vitalidad* por medio de la «conciencia de salud» íntima que avisa de cuál es el camino adecuado para ello, en el bien entendido de que ambas deben ser «activadas y enriquecidas» pues sólo así crece el «ser frente al tener»⁴⁶. Se presupone una sensibilidad que sirve de guía y conduce al equilibrio y a la armonía, de manera que al final se relaciona cualitativamente salud mental y ética. Fromm se basa en la espontaneidad de los sujetos y confía en sus posibilidades, a la par que rechaza las represiones que lo coartan, mientras que la alegría es también ahora índice de sabiduría y bienestar auténtico. La ética no consiste en oponerse al mal, sino en fomentar la productividad de la razón y del amor que lo desplazan por sí mismos, luego la virtud estriba en el desarrollo adecuado de las «potencialidades congénitas»; y a ese fin deben dedicarse «todas las actividades sociales y políticas, [de modo] que el hombre sea el único objeto y fin y no un medio para nada ni nadie, excepto para sí mismo»⁴⁷. Aquí el lenguaje kantiano sirve para rechazar cualquier instrumentalización de las personas, que pasan a ser lo único importante sin subterfugios ideológicos, y donde además resulta decisivo un trabajo no alienado como soporte del proceso vital. El miedo, entonces, queda relegado y desactivado, en particular si el ámbito político promueve el crecimiento personal, justo al contrario de lo que ocurre en las sociedades autoritarias. Fromm es muy consciente de los problemas contemporáneos y toma posición en contra de la mercantilización a ultranza de la existencia y de la búsqueda de seguridad fuera de uno mismo, en vez de centrarse en la fuerza interior para alcanzar la libertad⁴⁸. Remediarlo exige forjar relaciones de «solidaridad y no de dominación o sumisión», lo que a su vez conlleva una profundización radical de la democracia: no se puede renunciar ni hacer concesiones respecto a los derechos fundamentales, sino «desarrollarlos y fortificarlos»; de ahí la obligación de oponerse a la mistificación propia del miedo, sea en clave económica, política o militar, pues la única pauta valorativa es la promoción o no de la autodeterminación activa de los sujetos, base del verdadero individualismo cooperativo⁴⁹. Es difícil hacer un diagnóstico y una crítica más actuales, pues las amenazas a la libertad persisten en lo fundamental pero con la sofisticación de nuevas formas de engaño. Quizá por eso afirma que la tarea del intelectual es ante todo «buscar la verdad, en

⁴⁴ *Ibid.*, p. 236, donde se añade –en lenguaje agustiniano– que la maldad es ausencia de lo bueno entendida como fracaso vital, cfr., también p. 234.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 73, 105 y 250 s., respectivamente.

⁴⁶ *El amor a la vida*, pp. 47, 67 y 148, respectiv. Se indica además que nada hay más bello y atractivo para los otros que esa autoexpresión vitalista, cfr., pp. 69 y 180. Por lo demás, la referencia a su otra obra *Ser o tener* es obvia.

⁴⁷ *Ética y psicoanálisis*, p. 247. La alegría y la felicidad –como en Spinoza, cfr., E V 42– expresan la virtud misma, no son su premio, además la confianza en los propios poderes estimula el proceso y genera un círculo virtuoso, cfr., *ibid.*, p. 248.

⁴⁸ Cfr., *El miedo a la libertad*, pp. 288 s. La nueva seguridad es dinámica, no se basa en la «protección que el individuo recibe de parte de algún poder superior extraño a él; tampoco es la seguridad en la que resulta eliminado el carácter trágico de la vida (...) sino [que se basa] en la actividad espontánea del hombre: es la que adquiere en cada instante por medio de tales fuerzas. Es la seguridad que solamente la libertad puede dar, que no necesita de ilusiones...», *Ibid.*, p. 289.

⁴⁹ Cfr. *El miedo a la libertad*, pp. 290 s., 296-300. En estas páginas brillantes escritas en 1941, Fromm repudia a los regímenes fascistas y comunistas, pero también las insuficiencias de los democráticos, e incluye la denuncia específica contra la tergiversación del lenguaje para «ocultar la verdad».

la medida de sus fuerzas, y decirlo (...) pues estoy convencido de que el *progreso* político depende de cuánto sepamos de la verdad, de con cuanta claridad y agudeza la digamos y de la medida en que logremos impresionar con ella a los hombres»⁵⁰. Son éstas unas palabras densas y ajustadas que hablan por sí mismas y merecen una reposada asimilación. El problema –más que la supuesta ingenuidad del planteamiento y la complejidad de los asuntos– es que para muchos lo natural ya es la mentira y la injusticia, en razón de los intereses sectarios de cualquier índole. Por otro lado, la verdad es el mejor antídoto contra algunas variedades del miedo y siempre resultará necesaria para asumirlo y vencerlo en la medida de lo posible.

5. Epílogo

Spinoza niega de entrada el imperio absoluto del miedo y pone el acento en el ejercicio de la razón, mientras que Fromm añade el amor y la atenta escucha de la voz más íntima. El holandés asegura que la verdad es índice de sí misma y de lo falso, de manera que la afirmación implícita en una idea verdadera difiere de la falsa y no se puede querer contrariamente a como se siente, sobre la base de que entendimiento y voluntad son lo mismo (cfr., E II, 49). El alemán, por su parte, subraya que uno es responsable de la propia existencia y que debe sintonizar consigo mismo más allá de las incertidumbres: «el hombre es responsable ante sí mismo de ganar o perder su vida. Únicamente si entiende la voz de su conciencia puede retornar a sí mismo»⁵¹. Ambos parten de la misma confianza racional en las capacidades humanas para emanciparse y vivir con alegría, al igual que sostienen que la construcción esforzada de un ingenio o carácter libre debe contar con la buena organización democrática de la sociedad. La tarea no es fácil, pero los cimientos están echados con esa fuerza interior que tiende a realizarse en la historia. Las objeciones y los obstáculos son evidentes –Spinoza adoptó como divisa personal *caute*–, sin embargo al final la cuestión se resuelve en si uno busca o no coartadas para el sufrimiento u opta por una apuesta decidida. Los dos autores eligen un humanismo comprometido: la virtud sólo nace de la lucidez intelectual y de la maduración emotiva, donde la cultura es el complemento necesario. Y eso se consigue mediante una cuidadosa atención y un constante entrenamiento, pues los humanos están solos en un universo indiferente y deben afinar cuanto puedan sus recursos⁵². No hay garantías, sólo una posibilidad *real* de afirmar la vida a pesar de los pesares... y salir airoso.

Lo interesante es que no se trata de voluntarismo, sino de emprender un camino que parece fundarse en la experiencia del propio discernimiento: se trata de una fe racional opuesta a la confusión generalizada, a los automatismos de la conducta y a la desesperación subyacente de muchos, a esa peligrosa «actitud de *indiferencia* en la cual *todo es posible y nada es cierto*»⁵³. Saber dónde nos encontramos y lo que queremos es el primer paso para conducirnos, de manera que no todo vale lo mismo ni mucho menos. Al miedo se le vence con determinación, pero ésta nace de las convicciones asentadas en lo más hondo de cada uno y ello, a su vez, se fortalece con experiencias de autoafirmación genuina. Spinoza y Fromm coinciden

⁵⁰ *El amor a la vida*, p. 187. Sin verdad, por ejemplo, sobre las diversas formas de explotación, no puede haber justicia e igualdad; ni cesará la criminal «prehistoria canibalística» en virtud de la cual el hombre es «artículo de consumo para sus congéneres más fuertes», pp. 225 y 228, respectiv.

⁵¹ *Ética y psicoanálisis*, p. 185.

⁵² Spinoza plantea en estos términos ya su primera obra sobre el método, *Tratado de la reforma del entendimiento*, en particular § 9-11, 15, 16. Fromm, por su lado, afirma lo siguiente: «no existe otro significado de la vida excepto el que el hombre da a su vida al desplegar sus poderes, al vivir productivamente; y sólo una constante vigilancia, actividad y esfuerzo pueden evitar que fracasemos en la única tarea importante: el pleno desarrollo de nuestros poderes dentro de las limitaciones impuestas por las leyes de nuestra existencia. El hombre no cesará jamás de asombrarse, de quedar perplejo y plantearse nuevos problemas», *Ética y psicoanálisis*, p. 58.

⁵³ *Ibid.*, p. 217 y en general pp. 216-223. Y es que la fe racional no se vende al poder y «el hombre no puede vivir sin fe. El problema decisivo (...) consiste en si esta fe será una fe irracional en los líderes, en las máquinas y en el éxito, o la fe racional en el hombre, basada en la experiencia de nuestra propia actividad productiva», p. 227.

en ese testimonio que parece también biográfico: se alzan contra la sumisión, contra el falso desinterés y la resignada frustración, porque el peor miedo es el que se tiene a la libertad de ser un poco felices. Quizá la fórmula que mejor resume esta actitud es la que opone la *abundancia*, que surge de la confianza y la fecundidad interiores, a la *escasez* propia de la cicatería y el temor. Los felices se derrochan y crean la virtud: «arden sin ser consumidos», dice Fromm; o su *beatitud* es fuente inagotable, añade Spinoza, porque se unen a lo absoluto, y no son estériles ni se dejan atrapar por el inevitable dolor⁵⁴. Lo más arduo, tal vez, es sortear las miserias y las urgencias cotidianas para creer que ese proceso es viable y ponerlo en marcha.

* * *

Luciano Espinosa Rubio
Facultad de Filosofía
Edificio FES, Campus Unamuno
37007 Salamanca
espinosa@usal.es

⁵⁴ Cfr. Fromm, *Ibid.*, pp. 204 ss. Spinoza abunda en «el verdadero contento del ánimo» y en la radicalidad del *amor intelectual a Dios* que nos funde con la perfección de lo real, cfr., E V, 36-42.