

Las elecciones fundamentales para la vida buena: hiperopcionalidad, progreso y retroceso*

Recibido: 28/08/2023 | Revisado: 17/01/2024 | Aceptado: 04/02/2024
DOI: 10.17230/co-herencia.21.40.1

Carolina Vásquez Villegas**

carolina.vasquez4@udea.edu.co

Horacio Manrique Tisnés***

hmanriqu@eafit.edu.co

Resumen En la actualidad, desde el punto de vista de la psicología, la hiperopcionalidad constituye una ilusión de libertad y felicidad: se considera que, a mayor número de opciones, más libre y feliz es la persona. Por otra parte, en la filosofía se ha considerado que la felicidad está directamente relacionada con una vida buena. Partiendo de ese contexto, en este artículo se analizan estos supuestos, mediante la revisión de sus líneas argumentativas y sus posibles implicaciones prácticas, teniendo en cuenta la propuesta de Erich Fromm sobre las elecciones fundamentales en la disyuntiva existencial entre el progreso, que se asocia con la vida buena, y el retroceso, asociado a la vida malograda. Para ello, también se analizan las nociones de libertad, elecciones difíciles e inconmensurabilidad de los valores. Se concluye, con Fromm, que más allá de la hiperopcionalidad actual, la disyuntiva fundamental es entre el progreso -tendiente a la vida buena- y el retroceso.

Palabras clave:

Hiperopcionalidad, deliberación, paradoja de la elección, vida buena, inconmensurabilidad, decisión, ética.

Fundamental Choices for the Good Life: Hyperoptionality, Progress and Regression

Abstract Currently, from the point of view of psychology, hyperoptionality constitutes an illusion of freedom and happiness: it is considered that the more options, the freer and happier the person is. Besides, philosophy has considered that happiness is directly related to a good life. In this context, this article analyzes these assumptions by reviewing their lines of argument and their possible practical implications, mainly taking into account Erich Fromm's proposal on the fundamental choices in the existential dilemma between progress, which is asso-

* Este artículo es resultado de la investigación de Maestría en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT titulada *Paradojas de la libertad de elección y la pregunta por la vida buena*.

** Psicóloga y magíster en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia. Profesora de cátedra en la Universidad de Antioquia, Colombia. ORCID: 0000-0002-1301-7333.

*** Psicólogo y Magíster en Filosofía; Doctor en Psicología de la Universidad del Norte. Profesor titular en la Escuela de Artes y Humanidades de la

ciated with the good life, and regression, associated with the bad life. To this end, the notions of freedom, difficult choices and incommensurability of values are also analyzed. It is concluded, with Fromm, that beyond the current hyperoptionality, the fundamental dilemma is between progress -associated with the good life- and regress.

Universidad EAFIT,
Colombia. ORCID:
0000-0002-7621-
7391.

Keywords:

Hyperoptionality, deliberation, paradox of choice, good life, incommensurability, decision-making, ethics.

Uno siempre responde con su vida entera a las preguntas más importantes. No importa lo que diga, no importa con qué palabras o argumentos trate de defenderse. Al final, al final de todo, uno responde a todas las preguntas con los hechos de su vida: a las preguntas que el mundo le ha hecho una y otra vez [...] ¿Quién eres?... ¿Qué has querido de verdad?... ¿Qué has sabido de verdad?... ¿A qué has sido fiel o infiel?... ¿Con qué y con quién te has comportado con valentía o con cobardía?... Éstas son las preguntas. Uno responde como puede, diciendo la verdad o mintiendo: eso no importa. Lo que sí importa es que uno al final responde con su vida entera (Sándor Márai, *El último encuentro*).

La multiplicación de opciones para elegir en la contemporaneidad ha constituido una promesa para los seres humanos de lograr una vida buena: el supuesto de que mientras más opciones habilite el mercado, más libres serán para elegir lo que desean (Schwartz, 2004). Sin embargo, esta proliferación no basta para solucionar el problema de las elecciones fundamentales, aquellas que no se definen cuantitativamente por las opciones disponibles sino por sus implicaciones subjetivas y existenciales. Las elecciones fundamentales suponen una alternativa esencial: entre el progreso y el retroceso, que son los términos con los que Erich Fromm (1985) distingue una vida buena de una vida malograda.¹

La pregunta por la vida buena está asociada a la búsqueda del sentido -u objetivo- de la vida, en conexión con la pregunta de cómo se debe vivir para alcanzar dicho propósito (Pino-Posada y Vélez-

1 El tema de la hiperopcionalidad ha sido abordado suficientemente en un trabajo previo (Vásquez, 2022). Para los fines del presente artículo solo se enunciará la premisa básica de la hiperopcionalidad, ante la cual las elecciones fundamentales constituyen una respuesta posible. Esta premisa básica es: mientras más opciones disponibles para elegir, mayor libertad de elección y, por ende, mayor felicidad.

Posada, 2022). El asunto en juego parece ser la finalidad de la vida y los medios para alcanzarla (Cortina, 2008). Una influyente respuesta se ha dado a la primera cuestión: la finalidad de la vida es la felicidad o *eudaimonía* (Aristóteles, *ÉN*) con sus variantes: la alegría (Ramírez, 2012, p. 25); la resonancia (Rosa, 2019), el bienestar (Kahneman *et al.*, 1999), el florecimiento (Nussbaum, 2005), la plenitud o el sentido (Schmid, 2010), el buen vivir (Acosta, 2014), etcétera.

En cuanto al segundo asunto, los medios para alcanzar la finalidad de la vida, destacan respuestas como el conocimiento y el cuidado de sí, en conexión con la libertad de elegir (procesos de liberación y prácticas de libertad) y con el uso adecuado de la razón para el gobierno de sí (Foucault, 2000). Es de interés tematizar, en el marco de la vida buena, la finalidad de la vida como progreso y las elecciones fundamentales como el medio para lograrlo (Fromm, 1985).

La tesis central de este artículo es que, para una vida buena, es necesario realizar elecciones fundamentales progresivas. La vida buena es entendida como *progreso* cuando el ser humano hace uso de su libertad, autonomía y responsabilidad, eligiendo amar la vida (*biofilia*) (Fromm, 1985). Del pensamiento de Fromm (2005) se infiere que las *elecciones fundamentales* son elecciones importantes que fundamentan el curso de acción que sigue cada ser humano en su existencia, en relación con otros, hacia el progreso o el retroceso. Dado que son solo dos las opciones fundamentales (progreso o retroceso), esta propuesta se contrapone a la idea de que la hiperopcionalidad (aumento de opciones en la contemporaneidad) constituye una ampliación de la libertad individual (Schwartz, 2004). En cambio, la libertad se amplía en la medida en que se forma al ser humano para elegir bien en lo fundamental (Vásquez, 2022) y siendo consciente de su interdependencia social (Fromm, 2005).

Para desarrollar esta tesis, en el artículo se presentan cuatro secciones. En primer lugar, se delimita el concepto de *elección*, diferenciándolo del de *decisión* y definiendo algunos conceptos anexos que se consideran relevantes, como *opción*, *posibilidad*, *posibilidad real* y *capacidad*, entre otros. En un segundo momento, se desarrolla el concepto de *elección fundamental*, necesario para responder a la pregunta de cómo vivir una vida buena. En tercer lugar, se exploran

las concepciones de progreso (vida buena) y retroceso implicadas en las elecciones fundamentales. Por último, en la cuarta sección, se precisan las categorías de *incommensurabilidad*, *incomparabilidad* e *incertidumbre*, que complejizan el par binario progreso-retroceso. Esto último se hace con el fin de conceptualizar un tipo de elección referida a la vida buena (elección fundamental), que contraste con la proliferación de opciones (y elecciones) en la contemporaneidad (Schwartz, 2004), e interrogar la supuesta amplificación de la libertad que la hiperopcionalidad ha implicado.

¿Qué es elegir?

Elegir es el acto de optar por un curso de acción, y constituye el fundamento de la libertad humana (Fromm, 1985; Ramírez, 2012, pp. 43-45; Schwartz, 2004). Con frecuencia, los sujetos eligen entre alternativas que, aunque en ocasiones sean pocas, pueden resultar fundamentales. Existir es ya optar por un valor: la vida. En cada momento optamos por algo y negamos otra cosa. Para el existencialismo, la libertad de elección es condición de la vida humana: el ser humano “está condenado a ser libre” (Sartre, 2018 [1945], p. 251). Algunos, como Frankl (2015 [1946]), consideran que incluso en situaciones límite, como lo es un campo de concentración, el ser humano puede conservar un margen de libertad interior (p. 68) y la posibilidad de tomar decisiones (p. 61). Aceptar que existe tal margen de libertad no equivale a afirmar que el individuo es siempre el causante de dichas situaciones y, por lo tanto, único responsable. Habría grados de libertad y, por ende, de responsabilidad. Aunque en la mayoría de los casos contamos con más de una opción (en consecuencia, hay posibilidad de elegir), puede haber ocasiones que suponen un desvanecimiento del sujeto y, por consiguiente, una pérdida de la capacidad de elegir.

Pues bien, de la elección podemos decir que le atribuimos tanto un valor instrumental como un valor expresivo (Schwartz, 2004) y fundante (Rosa, 2019). Instrumental, en el sentido de que nos permite obtener o alcanzar un fin. Expresivo, porque a través de ella manifestamos al mundo y a nosotros mismos quiénes somos:

qué cosas valoramos y a qué damos importancia. Por último, tiene un valor fundante, en el sentido de que permite inaugurar nuevas relaciones y configuraciones emergentes.

El ser humano, por su inscripción al logos, esto es, su capacidad de razonar fundamentada en el lenguaje y su estatuto autoconsciente, ha de responder a la altura de estas capacidades, siempre que las circunstancias lo permitan. El ser humano elige de manera activa: puede analizar desde una lógica bivalente las consecuencias de un acto, a la vez que tiene en cuenta las motivaciones afectivas, emocionales, imaginarias e inconscientes (Ramírez, 2012), es decir, puede elegir *razonablemente* (Lopera, 2016; Manrique, 2019; Ramírez, 2012, p. 43). Esto no significa que siempre actúe de esa manera. De hecho, en múltiples ocasiones se elige sin previa reflexión ni deliberación porque los recursos disponibles (tiempo, energía, información) pueden ser muy limitados (Simon, 1979). Cuando no se cuenta con los recursos suficientes, cobra importancia la formación (*paideia*) a través de la cual el ser humano se prepara para tomar decisiones que no admiten un pensamiento lento (Kahneman, 2012; Ramírez *et al.*, 2017).

Si decidir es un juicio resolutorio que inaugura un proyecto (Manrique-Tisnés y De Castro-Correa, 2019), e implica un proceso de pensamiento consciente o inconsciente, elegir es optar por un curso de acción o, en otras palabras, elegir es actuar. En efecto, la decisión está en el plano del pensamiento, de la formulación de un juicio. Mientras que la elección está en el plano de la acción. Si aceptamos esto, podemos afirmar que toda acción es una elección (Ramírez, 2012, p. 44). Entonces, un proceso de pensamiento deliberado no es condición necesaria de la elección; tampoco son necesarios para una elección un juicio resolutorio (decisión) ni la participación de la consciencia. Para elegir, como ya dijimos, se requieren alternativas de elección, que estén *disponibles* y que el sujeto opte por una de ellas. No hay elección cuando hay una sola alternativa; y por lo general, hay más de una alternativa.

La idea de que un mayor número de opciones implica mayor libertad no necesariamente se cumple (paradoja de la elección) (Schwartz, 2004; Vásquez, 2022). Para comprender mejor esta

paradoja es relevante distinguir entre *opción* y *posibilidad*, dado que no por fuerza un incremento de opciones (campos disponibles) equivale a tener más posibilidades (capacidad para elegir). Las opciones se refieren a la disponibilidad del mundo material o simbólico y tienen un carácter en el que predomina lo cuantitativo y objetivo. Mientras que las posibilidades hacen referencia a la capacidad positiva de los sujetos para elegir y son de carácter subjetivo. Una persona puede contemplar un repertorio amplio de opciones disponibles para ser elegidas y, sin embargo, no ser capaz de elegir; por ejemplo, cuando alguien va a un supermercado y encuentra más de veinte variedades de mermelada (hiperopcionalidad), pero se siente tan abrumado que prefiere no elegir; o, aunque elija, estar menos satisfecho con su elección (sobrecarga de la elección) (Iyengar & Lepper, 2000).

Las opciones se refieren a la disponibilidad de las alternativas, mientras que las posibilidades aluden a la potencia o capacidad; por lo general, se requiere la conjunción de ambas para poder llevar a cabo elecciones. Para elegir, no basta con tener posibilidades (capacidades subjetivas): además, es necesario contar con *opciones* reales; pues, sin estas, la libertad sería estéril, potencia irrealizable. Así mismo, disponer de opciones y no de posibilidades reales, reduciría la libertad a una fantasía o anhelo.

En esta vía, Nussbaum (2015) propone el concepto de las *capacidades*, en el terreno de la justicia social, definiéndolas como un conjunto de oportunidades de las que disponen los seres humanos para elegir y actuar. Las capacidades no son únicamente habilidades internas de una persona, “sino que incluyen también las libertades o las oportunidades creadas por la combinación entre esas facultades personales y el entorno político, social y económico” (2015, p. 40). Su enfoque de las capacidades, en el cual se considera a cada persona como un fin en sí mismo, atiende sobre todo a la *libertad de elección*, pues se apoya en el supuesto de que las sociedades han de promover un conjunto de oportunidades para que las personas puedan llevarlas a la práctica, enfatizando en que sean ellas quienes elijan, pues la libertad de elección es condición necesaria de una vida buena. En el mismo sentido, Nussbaum plantea que “capacidad” es también “oportunidad de seleccionar” y lo ilustra con un ejemplo que retoma

de Amartya Sen y que alude a la distancia entre una persona hambrienta y una persona que ayuna. La primera lo es porque no tiene elección, mientras que la segunda es *capaz* de comer, pero elige no hacerlo.

Erich Fromm (1985) utiliza el término de “posibilidad real” como aquella “posibilidad que *puede* realizarse, teniendo en cuenta la estructura total de fuerzas que actúan en un individuo o en una sociedad” (p. 166). La posibilidad real integra lo que hemos llamado posibilidad, opción y capacidad, puesto que tiene en cuenta toda la constelación de fuerzas estructurales involucradas en la elección: factores individuales y ambientales, tanto biológicos como discursivos y ocasionales (Ramírez, 2012, pp. 37-39). Si bien se trata de fuerzas dadas, no significa un determinismo absoluto en el que haya causas que pre-fijen efectos, sino más bien que predisponen, facilitan o inclinan (Fromm, 1985).

Para Fromm, el conocimiento de las diferentes elecciones que son reales contra las que no se basan en posibilidades factibles, determina en gran medida la capacidad de elegir a favor de una vida buena (progresiva) o su contrario (regresiva). Las posibilidades reales están determinadas por la situación total y delimitan la libertad para elegir, en articulación con las inclinaciones arraigadas que operan, consciente o inconscientemente, en el sujeto que elige. Fromm (1985) explica que las inclinaciones y fuerzas pueden alcanzar cierta intensidad y potencia al punto de que ya no solo *inclinan* al ser humano, sino que lo *determinan*, en cuyo caso no tendrá ya libertad de elección. Sin embargo, afirma que siempre que operen inclinaciones contradictorias en la personalidad hay libertad de acción (1985, p. 170).

A partir de lo anterior podemos aceptar que hay relaciones de fuerzas que predisponen, inclinan, favorecen ciertos caminos; fuerzas que son definitorias sin ser definitivas, y que el conocimiento de esas fuerzas, de esos factores causales, permite tener consciencia de las *posibilidades reales* y puede hacer factible la elección tendiente a una vida buena. También que, al hablar de libertad, podríamos hablar de capas: una primera, en un nivel más superficial, sería contar con opciones; una segunda, contar con la facultad para discernir

las posibilidades reales de elección; luego, la elección propiamente dicha, aquello por lo que se opta. Por último, como máxima expresión de libertad, estaría la posibilidad de crear, de ir más allá de las determinaciones (Ramírez, 2012, pp. 37-39), de emprender el acto inventivo, que sería la “capacidad de sustraerse a las determinaciones (biológicas, discursivas y ocasionales) para crear una acción antes no realizada por el sujeto” (Henaó, 2022, p. 300).

Para Fromm (1985), el conocimiento es el factor del cual depende la libertad para elegir entre alternativas opuestas: el conocimiento de lo que constituye el bien y el mal, de las acciones que son medios para los fines deseados, de las fuerzas que están detrás del deseo manifiesto, de las posibilidades reales entre las cuales se puede escoger, de las consecuencias de una elección. Además, afirma que el conocimiento no es eficaz si no va acompañado de la voluntad de obrar (Fromm, 1985; Ramírez, 2012, pp. 43-45). En otros términos, conocer las determinaciones permite discernir aquello que (1) es inmodificable, en general el pasado. Aun siendo inmodificable, el sujeto es responsable, pues ha de responder ante esos sucesos (Ramírez, 2012, p. 48). (2) Lo que es susceptible de ser transformado, pero no se desea cambiar. (3) Lo transformable deseado, pero no intentado, y (4) lo que es transformable, deseado e intentado (Ramírez, 2012, p. 49).

Ahora bien, para Fromm (1985, 2005), la posibilidad de “elegir el bien” no puede darse sin una relación conmovedora, afectiva, vivificante con el mundo. Por lo tanto, la elección no necesariamente ha de ser solo la manifestación de la agencia racional, sino también expresión de las dimensiones afectiva e inconsciente:

[...] en realidad, debemos adquirir conocimiento para elegir el bien, pero ningún conocimiento nos ayudará si hemos perdido la capacidad de conmovernos con la desgracia de otro ser humano, con la mirada amistosa de otra persona, con el canto de un pájaro, con el verdor del césped. Si el hombre se hace indiferente a la vida, no hay ya ninguna esperanza de que pueda elegir el bien (Fromm, 1985, p. 179).

Elecciones fundamentales

Quienes plantean los efectos de la hiperopcionalidad coinciden en que la proliferación de opciones supone un malgasto del tiempo y la energía en elecciones triviales, desplazando la atención de aquellas que en realidad importan (Iyengar & Lepper, 2000; Schwartz, 2004). ¿Qué es, entonces, una elección *realmente fundamental*?

El calificativo “fundamental” hace referencia, por un lado, a aquello que sirve de fundamento, en el sentido de que antecede, soporta, sostiene. Por otro lado, lo fundamental remite a lo principal (RAE-ASALE, 2023). Entonces, las elecciones fundamentales se refieren al acto de optar por cursos de acción que se consideran básicos respecto de la existencia en cuanto inauguran trayectorias significativas, principales (necesarias e importantes) para los sujetos.

La idea de las elecciones fundamentales puede rastrearse en varias fuentes filosóficas y psicológicas. En Platón, por ejemplo, se encuentra una referencia explícita a la elección fundamental, como lo expone Jaeger (1962):

El único saber que tiene valor es el saber elegir, que capacita al hombre para adoptar la *verdadera decisión* [...] El gran peligro para todos es *el elegir el destino de vida*, que para el filósofo es sinónimo de forma de vida o de ideal de vida. Por eso debe esforzarse en adquirir el saber que lo capacita para realizar esa elección, sin preocuparse de ninguna otra cosa. Este punto de vista esclarece definitivamente lo que es la *paideia*. La extraordinaria seriedad con que Platón concibe este problema y lo convierte en el único punto que verdaderamente domina toda la existencia del hombre, se expresa en el postulado de que el hombre debe prepararse en esta vida con todas sus fuerzas para poder realizar la elección que deberá hacer en la otra vida cuando, tras una peregrinación milenaria, se disponga a descender nuevamente sobre la tierra para vivir una *vida superior o inferior* (1962, pp. 77-78, énfasis añadido).

De esta cita es destacable la importancia dada al saber que concierne a la elección, esto es, al saber elegir, que no es más que elegir el destino de vida: la “verdadera decisión”. En esta elección que realiza el ser humano, a propósito de su preparación destinada a adquirir el verdadero saber, está en juego una disyunción: la posibilidad de vivir una vida “superior o inferior”.

Por su parte, Freud (1992 [1924]) se refirió a ciertas elecciones primordiales atinentes a la elección inconsciente que realiza un infante en un momento decisivo de su vida y que determina, en gran medida, su configuración psíquica como sujeto. Dichas elecciones serán definitivas en la relación ulterior que establece ese sujeto con la realidad: puede elegir “no saber nada de eso”, es decir, reprimir; desmentir la prohibición originaria o repudiarla de plano. La respuesta que realice es ya una elección (aunque “forzada”, pero elección, al fin y al cabo) que precederá y determinará en gran medida las decisiones futuras. En el psicoanálisis no se trata únicamente de la posibilidad de consentir ante el destino, de aceptar las determinaciones que configuran la realidad psíquica, sino ante todo de develar o incluso inaugurar otra elección posible, una nueva alternativa que, por efectos de la represión y la compulsión a la repetición, se resistía a ser creada (Freud, 1992 [1937]). Podrá entonces el sujeto poner en cuestión estas elecciones, transformarlas, y habrá de hacer consciente esas elecciones previas para poder responder a ellas de otro modo.

Heidegger (1997) también contempla una elección fundamental (Vélez López, 2014). El ser humano, en cuanto ser-ahí arrojado al mundo, no puede ser nunca dueño por entero de sí mismo y no es, ni siquiera, inmediatamente sí-mismo (pues su tendencia es a permanecer en el mundo de la inautenticidad). Imbuido en el mundo impersonal e indiferenciado del *uno*, esto es, en la vida cotidiana, masificante, indiferenciada (Vélez López, 2014), se ha olvidado de su posibilidad más propia: la de elegirse en su posible propiedad, y ha escogido, por defecto, ser arrastrado por ese mundo del *uno* en el que hasta ahora se ha comprendido. Escuchar el llamado de la voz de la conciencia es lo que, para Heidegger, inaugura la posibilidad de elegir, así como la transformación hacia una *vida auténtica*.

Estas referencias a las elecciones fundamentales coinciden con la aserción que aparece en *El mito de Sísifo*, donde Albert Camus plantea que los *problemas esenciales* son todos aquellos que “ponen en peligro la vida o que decuplican el ansia de vivir” (1985, p. 5). Tal es la disyunción esencial: entre lo que amplifica, despliega, ensancha la vida; y lo que la amenaza, disminuye o coagula.

A propósito de las elecciones fundamentales y su relación con la vida buena, Ramírez (2012) afirma que

Tarde o temprano se llega a una elección de vida o muerte. Se debe decidir si se está dispuesto a arriesgar la vida por un ideal o un amor, o si se prefiere vivir cediendo a los ideales, principios o deseos: es allí donde se prueba el temple. Pero, qué terrible decisión: ya no caben más vacilaciones; y la opción escogida marcará el camino para siempre. Es allí donde todas las reflexiones previas se plasman en un *acto*, en una decisión existencial que las afirmará y remarcará, o llevará al arrepentimiento (el sentimiento más doloroso que alguien pueda imaginarse) (2012, pp. 289-290).

Estos autores coinciden en afirmar que las elecciones fundamentales son aquellas que determinan, en gran medida, el destino de una persona, a partir de una elección estructural temprana o un acto arriesgado realizado en algún momento de la vida. Ese destino puede ser superior o inferior, auténtico o inauténtico, amplificador de la vida o menguante. A continuación, precisaremos en qué consiste esta dicotomía, en la perspectiva de Fromm y teniendo como referente la categoría de la *vida buena*.

La vida buena: entre el progreso y el retroceso

Al no estar ya comandado por sus instintos como parte unitaria de la naturaleza, el ser humano busca librarse del sentimiento de soledad e impotencia que le genera la consciencia de sí mismo, de su libertad e independencia, de su finitud. De esta forma, busca soluciones que le permitan volver a sentirse en unión con los otros con quienes convive y con el mundo (Fromm, 1985, 2005). De ahí que, desde diferentes posturas que buscan dar solución a esta contradicción, se plantee una *alternativa básica* del ser humano, quien:

Puede retroceder a una solución patógena arcaica, o puede avanzar hacia su humanidad y desarrollarla. Encontramos esta alternativa formulada de varias maneras: como la alternativa entre la luz y las tinieblas (Persia); entre la bendición y la maldición, entre la vida y la muerte (Antiguo Testamento); o la formulación socialista de la alternativa entre socialismo y barbarie (Fromm, 1985, p. 140).

Así, el problema de la libertad de elección se trata ante todo de un problema binario: es, en última instancia, la elección, progresiva o regresiva a la solución del problema humano. El ser humano está abocado a elegir entre el avance o el retroceso, tiene estas dos posibilidades. Por lo tanto, el ser humano no es esencialmente bueno o malo, sino que su esencia es *una contradicción inherente a la existencia humana* (Fromm, 1985, p. 136). Su esencia no se reduce a esa contradicción inherente, sino que dicha contradicción le exige una solución. Pero ninguna de las múltiples respuestas que puede ofrecer definen su naturaleza: “Lo que constituye la esencia es la pregunta y la necesidad de una respuesta; las diferentes formas de existencia humana no son la esencia, pero son las soluciones del conflicto que, en sí mismo, es la esencia” (1985, p. 64).

Por un lado, el ser humano es parte de la naturaleza y, pese a esto, su equipamiento instintivo y su dotación hereditaria son incompletos e insuficientes para asegurarle la supervivencia. Entonces, como en el origen mítico, es expulsado de su estado de naturaleza arcaico; en términos ontogenéticos, ha de salir del útero en el que se supone era una unidad con su madre. Además de ser un exiliado, cuenta con características que le son propias: la autoconciencia, la razón, el conocimiento del bien y del mal. De ahí que “el hombre es a la vez parte de la naturaleza y a la vez una rareza de la naturaleza [...] no está ni aquí ni allí” (Fromm, 1985, p. 136). Es así que se vive a sí mismo con cierta extrañeza, con excentricidad e incompletud: es sacado de la plenitud de ser uno con su madre, con el mundo natural, para llegar a ser lo que es, para desplegar su humanidad y desarrollar una relación de espontaneidad con el mundo y con los otros.

Como resultado, el ser humano experimenta la sensación de desamparo e impotencia. Este proceso de individuación creciente implica un aumento de la soledad y del sentimiento de inseguridad que lo deja desprotegido. Como ya lo mencionamos, esta contradicción inherente a la existencia humana exige una solución, habida cuenta de que lo distintivo de su ser no es solo la contradicción, sino la necesidad de dar respuesta a dicha contradicción: elegir cómo responder ante ella. La condición necesaria de cualquier respuesta que elija es que satisfaga la búsqueda de una armonía con el mundo

que lo libere de la tortura de la soledad, y le permita *sentirse en el mundo como en su casa*, encontrar un sentimiento de unidad. La respuesta a esta pregunta no es teórica, sino que emerge de todo su ser: “Uno siempre responde con su vida entera, no importa lo que diga y con qué palabras trate de defenderse. Al final, al final de todo, uno responde con su vida entera” (Márai, 2005, p. 119). La elección con la que responda no está prefijada y su acción será responsable, toda vez que esa respuesta sea acorde a su propio ser (Ramírez, 2012, p. 45). Lo acorde al ser humano es su naturaleza razonable y autoconsciente. Por eso, se considera irresponsable a quien responde en un nivel inferior, pudiendo escoger en un nivel superior (Ramírez, 2012, p. 46). Cuando es así, se está a favor del retroceso y no del progreso. Por eso las elecciones fundamentales apelan principalmente a la elección que requiere un nivel superior, el nivel secundario o ético.

Lo paradójico del conflicto fundamental del ser humano es que, por más que intente regresar a un estado arcaico, no le es posible; en últimas, no puede deshacerse de su humanidad. El deseo de retornar al estado originario animal es el rezago de la nostalgia de volver a un estado pasivo, dependiente y pretendidamente feliz, de plenitud; que es ilusorio, puesto que desatiende los sufrimientos, las desestabilizaciones, los altibajos y la hostilidad que acechan en el mundo de la naturaleza (Ramírez, 2012, pp. 138-141).

En contraste, la respuesta progresiva, valga decir, la concepción de la vida buena que encontramos en Fromm (1985, 2005), implica buscar liberarse del estado de aislamiento y soledad por la vía del desarrollo de las potencialidades del ser humano, individuándose, desplegando el conocimiento de sí, la consciencia, la capacidad de crear y amar, en una relación espontánea con el mundo, buscando la unión en el perfeccionamiento de su humanidad. No es una respuesta única que se realiza de una vez y para siempre, sino que le es exigida en cada nuevo nivel de existencia humana, en el que aparecen y se recrean nuevas contradicciones, a las que, a su vez, ha de responder con nuevas soluciones (1985, p. 137). Pero cada solución, regresiva o progresiva, irá determinando un trayecto que facilitará, con cada elección, la propensión a una vida buena, en cuanto progresiva,

o a una vida regresiva que se malogra; es decir, cada elección que realice el ser humano a favor de la progresión inaugurará nuevas bifurcaciones en esa misma vía y su corazón tenderá a ello.

Lo mismo vale en el sentido regresivo, mientras más decisiones se tomen en vía del retroceso, “más se endurecen nuestros corazones” (Fromm, 1985, p. 160), al punto de llegar tan lejos que difícilmente se pueda ya elegir el progreso. Fromm (1985) plantea que las personas, por lo general, no se dan cuenta de cuándo realizan elecciones *decisivas*, por lo que, en el último eslabón de la cadena decisional, al que le preceden múltiples decisiones, las personas han perdido, sin darse cuenta, el margen de libertad que aún les permitía elegir el bien sobre el mal, una vida buena sobre su opuesta. Un ejemplo de ello: una persona adquiere un arma con el fin de defenderse frente a alguna amenaza, sin la pretensión de disparar por iniciativa propia; pero cuando llega una situación amenazante, de manera impulsiva aprieta el gatillo y mata a alguien que pretendía robarle, en nombre de la defensa personal. ¿Cuándo *eligió* cometer este acto? Para Fromm, en el momento en que se ve impulsada por una sensación de amenaza, esta persona ya ha perdido su capacidad de elegir *el bien*, puesto que sus decisiones previas iban estrechando su margen de libertad, a tal punto que con dificultad puede ya, en ese momento, elegir *libremente*.

Para Fromm, se necesita el conocimiento de *cuándo* se hace la verdadera elección y de las posibilidades reales entre las que puede elegir una persona. La verdadera elección es aquella que se hace cuando aún las fuerzas están equilibradas. En cambio, cuando el equilibrio de fuerzas es ya ligero, la posibilidad real de elegir con libertad se estrecha:

Puede generalizarse diciendo que una de las razones por las cuales la mayor parte de la gente fracasa en la vida es precisamente que no conoce el momento en que todavía es libre para actuar de acuerdo con la razón y que no tiene consciencia de la elección sino cuando ya es demasiado tarde para tomar una decisión (Fromm, 1985, p. 160).

Pero, de acuerdo con Fromm (1985, p. 151), “no hay nada que se parezca a la elección entre el ‘bien’ y el ‘mal’” a secas. No se trata de

elegir entre el progreso y el retroceso en abstracto. La mayoría de las personas elegirían el “bien” o el “progreso” si se les preguntara. Se trata de lo que es bueno y lo que es malo en una situación concreta, lo que posibilita el progreso o el retroceso, “siempre que el bien y el mal estén apropiadamente definidos” (p. 151). Para Fromm, el bien es lo que tiende a la vida, a la progresión; mientras que el mal es lo mortífero, regresivo, destructivo.

La cuestión de la libertad de elección involucra siempre la posibilidad de retroceder o de avanzar. Es allí donde el ser humano pone a prueba su libertad para elegir:

El problema de la libertad de elección “no” es el de elegir entre dos posibilidades igualmente buenas; no es la elección entre jugar al tenis o ir de excursión, o entre visitar a un amigo o quedarse en casa leyendo. La libertad de elección en que actúan el determinismo o el indeterminismo es siempre la libertad de elegir lo mejor contra lo peor -y mejor o peor se entienden siempre por referencia al problema moral básico de la vida-, entre el progreso y la regresión, entre el amor y el odio, entre la independencia y la dependencia. La libertad no es otra cosa que la capacidad para seguir la voz de la razón, de la salud, del bienestar, de la conciencia, contra las voces de pasiones irracionales (Fromm, 1985, p. 194).

Lo progresivo es lo que sigue el desarrollo de las potencialidades propiamente humanas, aquello que tiende al avance de la vida, al “despliegue armónico del ser” (Lopera, 2016, p. 249). Lo regresivo, en cambio, supone un rechazo al despliegue de lo humano, es aquello que queda fijado en un estado de preindividuación, que se resiste a su avance, a la renovación de la vida (Vásquez, 2022).

El progreso es, también, el pasaje de un tiempo a otro tiempo. El progreso tiene que ver con el amor a la vida (*biofilia*) que está relacionado con la creación y la productividad, con la vinculación con otros seres por la vía del amor, que para Fromm es “unión con alguien o con algo exterior a uno mismo, a condición de retener la independencia e integridad de sí mismo” (1964, p. 34). En contraposición, lo regresivo está emparentado con el amor a la muerte (*necrofilia*), que tiende a la destrucción, a convertir lo orgánico en inorgánico, a vincularse por la vía de la sumisión o el sometimiento. El progreso difiere de la idea de la pura ganancia

que entraña el programa de la multiplicación de las opciones con su correspondiente promesa de que mientras más opciones tengan los individuos, se optimizarán y maximizarán los resultados de sus decisiones.

Toda elección puede influir o modificar, así sea de manera ínfima, el trayecto de vida de una persona. Como lo plantea Fromm, el asunto de la libertad tiene en cuenta grados de propensión; entre la solución progresiva y la regresiva, hay incontables matices: “[...] entre el extremo en que ya no puedo hacer un acto equivocado y el otro extremo en que perdí la libertad para actuar bien, hay innumerables grados de libertad de elección” (1985, p. 140).

En consecuencia, hay elecciones que ejercen una modificación mínima en la vida de las personas. Hay otras que pueden producir modificaciones importantes, aunque no fundamentales. Por último, hay decisiones que las personas reconocen como fundamentales, ya que implican un alto grado de modificación para su existencia y abarcan diversas dimensiones existenciales. Son decisiones que marcan un antes y un después, que modifican en gran medida su trayecto vital.

Las decisiones *fundamentales* no deben confundirse con decisiones extraordinarias, heroicas o excepcionales. Se trata de elecciones que, aunque sean cotidianas, ordinarias o silenciosas (Jullien, 2013), producen un despliegue o una transformación subjetiva, y que les marcan un trayecto a las elecciones por venir.

Las elecciones fundamentales, por lo general, son elecciones existenciales (¿hay elecciones que no lo sean?). Manrique y Builes (2018) sostienen que toda decisión (y elección) puede tener efectos existenciales, por cuanto tiene repercusiones sobre todo el proyecto de vida; incluso una elección que parezca trivial puede tener injerencia en otras elecciones de mayor importancia. Por ejemplo, las elecciones a propósito de qué gaseosa tomar, Pepsi o Coca Cola (como en los experimentos realizados por Iyengar, 2010), o qué marca de celular comprar, Apple o Samsung, o cómo vestir en el día a día, son en principio, triviales. Sin embargo, aunque menores, pueden suponer un gasto energético importante. De hecho, se ha popularizado la preferencia de algunas personalidades influyentes quienes, evitando

la denominada “fatiga por decisión” (*Decision fatigue*) (Pignatiello *et al.*, 2020) y con el fin de minimizar el gasto energético comprometido en las elecciones, optan por tener en su armario un conjunto de prendas homogéneas, básicas y atemporales que les ahorre empezar el día tomando decisiones, bajo el supuesto de guardar sus energías para las más importantes. Dworkin (1987, p. 61) refiere también una anécdota de Wittgenstein al respecto: “Se dice que [...] le dijo a su casera que a él no le importaba lo que desayunara, siempre y cuando fuera lo mismo todos los días”, para evitar la necesidad de hacer ese tipo de elecciones en su cotidianidad.

Ahora bien, estas elecciones, en principio triviales, pueden ser subsidiarias de otras más básicas, importantes, *fundamentales*: considerando las consecuencias a largo o mediano plazo, ¿es preferible tomar gaseosa o no hacerlo? Teniendo en cuenta los propios intereses y valores, ¿cómo y en qué invertir el dinero? O más aún, ¿qué tipo de vida es deseable vivir; conforme a qué criterios: salud, placer, moderación; austeridad, acumulación, reconocimiento, prestigio? Para Manrique (2019):

Analizar las decisiones asignando una trascendencia a los efectos existenciales de las mismas, permite captar que algunas decisiones individuales que, en principio, parecen triviales (por ejemplo, tomar todos los días una bebida gaseosa azucarada), puede tener efectos existenciales a largo plazo (desarrollar una enfermedad asociada al consumo de estas bebidas) (2019, p. 217).

Ciertamente, como decíamos, no son elecciones en abstracto, son aquellas que definen el próximo paso a dar, y que se actualizan con cada elección concreta. Así pues, no se está sugiriendo desatender las decisiones que parecen triviales o insignificantes, dado que estas pueden tener efectos insospechados; sino que el problema de la libertad de elección tiene que ver con la posibilidad de hacer elecciones fundamentales y es frecuente que los sujetos no hayan interrogado los fundamentos que guían sus elecciones más cotidianas.

Es importante hacer énfasis en lo que atañe a las elecciones fundamentales: las opciones materiales y de consumo pueden facilitarlas y propiciarlas, pero allí no residen. Las opciones referidas al acceso a oportunidades básicas como salud, alimentación, empleo,

recreación, cultura, etcétera, ayudan y favorecen en un grado mucho más significativo la toma de decisiones fundamentales; la distribución justa y equitativa de ellas es de gran importancia para el desarrollo de potencialidades humanas. Y, con todo, no logran abarcar totalmente la esencia de las elecciones fundamentales. Estas últimas conciernen, sobre todo, a la capacidad creativa, inventiva, normatizante (Lopera, 2016), de elegir en función del avance existencial o del estancamiento de la vida.

Hasta aquí establecimos un criterio general para determinar una vida buena con relación a una elección que tiene el estatuto de “elección fundamental” porque en ella está en juego el par de binarios progreso-retroceso, también formulado como vida-muerte (Camus, 1985); autenticidad-inautenticidad (Heidegger, 1997); vida buena o malograda (Rosa, 2019). Según dicho criterio, es posible evaluar una vida buena a partir de los efectos que atañen a la elección y al grado, ínfimo o trascendental, de transformación que esta produce.

Inconmensurabilidad, incomparabilidad e incertidumbre

¿Cómo determinar cuándo una elección tiende al retroceso y cuándo al progreso? Los modos de relación progresivos y regresivos no son, como se puede pensar, reduccionistas, en tanto dicotómicos. Se relacionan como vida y muerte, amor y odio, construcción y destrucción, luz y oscuridad: como dos dimensiones que conforman una misma unidad. Este pasaje de Vélez Upegui (2014) es ilustrativo de la relación paradójica entre fenómenos inversos como la construcción y la destrucción:

Vivir equivale a componer relaciones. [...] ahora bien, no solo existimos componiendo relaciones. También existimos haciendo lo contrario, esto es, descomponiéndolas. Uno y otro agenciamiento van de la mano. [...] Componemos una relación laboral con una institución, pero no sin deshacer la relación contractual que teníamos con otra. Una relación amorosa se descompone, o bien porque componemos una relación nueva con alguien más, o bien porque queremos rehacer la relación que tenemos con nosotros mismos (2014, p. 248).

Así, hay alternativas de elección que, en un sentido, en algunos aspectos relevantes, pueden inclinarse al retroceso, y a la vez, en otro sentido, en otros aspectos relevantes, tender al progreso. Estas alternativas, como lo describe Ruth Chang (2017, pp. 14-22), guardan una relación particular de *paridad* (están a la par). Esto significa que, en principio, no se puede decidir cuál alternativa es la mejor; tampoco parece que una es peor que la otra y, sin embargo, tampoco son igualmente buenas (pues, en ese caso, bastaría con tirar una moneda). Entonces, ¿cómo elegir? Desde la perspectiva de Chang (2017), cuando las *razones dadas*, cuyo origen se encuentra en hechos externos al decisor se agotan, el sujeto en cuanto agente racional, tiene la capacidad normativa de crear e inventar nuevas razones *basadas en la voluntad* que permitan un compromiso con la mejor decisión (pp. 22-27). En ese sentido, es posible apelar a un tercer criterio (un metavalor), que surja de común acuerdo entre las partes de una deliberación, que permita ponderar los valores en conflicto (Olmos, 2016).

Recordemos la afirmación de Fromm (1985): “El problema de la libertad de elección no es el de elegir entre dos posibilidades igualmente buenas” (p. 194), sino entre una posibilidad progresiva y otra regresiva. Ahora bien, afirmar que las posibilidades no son igualmente buenas no equivale a decir que, en consecuencia, ya existe de antemano una mejor (progresiva) o peor que la otra (regresiva), o que con facilidad un ser humano puede determinar cuál alternativa está a favor del progreso y cuál del retroceso. En el campo de las elecciones difíciles (Chang, 2017), los decisores no cuentan con evaluadores métricos en términos de cantidades, puesto que, en lo que atañe a los valores, de lo que se trata es de cualidades con mayores o menores diferencias evaluativas. Entonces, en el terreno axiológico no siempre se sostienen las tres relaciones comparativas habituales: “A es mayor (o mejor) que B”, “A es menor (o peor) que B”, “A es igual que B”. Habría una cuarta posibilidad: “A y B están a la par” (Chang, 2017, p. 5).

Las elecciones difíciles, por lo general, lo son en la medida en que ponen en tensión valores que se encuentran en una misma

escala o nivel de una jerarquía, en un mismo campo de valor.² En una elección difícil (*hard choice*), según Chang (2017), el agente ha de decidir entre dos (o más) alternativas cuando (a) una de ellas es mejor en algunos aspectos relevantes; (b) la otra es mejor en otros aspectos relevantes y, aun así, (c) ninguna parece ser mejor que la otra totalmente, es decir, en todos los aspectos relevantes.

En este tipo de elecciones, las razones del agente para elegir una de dos opciones llegan a un punto límite en el que pueden agotarse, en tanto las dos opciones son respaldadas por buenas razones. Cuando las razones que respaldan una u otra opción se agotan, es cuando decimos que ambas están a la par. La paridad ocurre cuando las alternativas son cualitativamente diferentes respecto de un criterio común, pero se encuentran en la misma órbita general de valor, puesto que la diferencia entre ellas no favorece de antemano una opción sobre la otra.

La paridad de opciones puede ocurrir por la característica multidimensional de los problemas deliberativos en los que los argumentos que se esgrimen a favor de un curso de acción y los que lo hacen en contra del mismo, apelan a valores que pertenecen a distintas dimensiones del problema, lo que impediría que fueran conmensurados a partir de un común denominador (Gómez, 2020, pp. 12-13). Sin embargo, desde la perspectiva de Kock (2003, p. 26), se defiende que cuando estamos en el terreno de la argumentación práctica (deliberación) nos remitimos a dimensiones heterogéneas a ser evaluadas (multidimensionalidad), por lo que encaramos el problema de que los argumentos a favor y en contra de una propuesta se refieren a valores incompatibles entre sí e inconmensurables, dado que pertenecen a dimensiones diferentes.

¿Por qué se agotan las razones? Tres respuestas suelen darse a esta pregunta (Chang, 2017): en primer lugar, porque no podemos acceder a toda la información posible que determine cuál es, objetivamente, la mejor opción, dada nuestra racionalidad limitada (según la expresión

2 Es falso que todas las elecciones fundamentales sean necesariamente difíciles, aunque por lo general sea así. Tampoco es cierto que todas las elecciones difíciles sean fundamentales. Algunas son difíciles porque carecemos de la información suficiente, porque somos muy tontos para descubrir cuál alternativa es mejor que la otra o porque, en términos psicológicos, es arduo hacer lo que se sabe que es lo mejor (Chang, 2017, p. 3).

de Simon, 1979). En segundo lugar, porque los valores en juego en las decisiones carecen de una métrica susceptible de calcular su valor relativo, como lo calculamos en lo que respecta al peso o el volumen de un cuerpo. Según esto, los valores serían inconmensurables: no podemos determinar si el valor de la paz es superior al de la justicia, por ejemplo (cfr. Kock, 2003). Y, en tercer lugar, porque las alternativas son de naturalezas diferentes y, por lo tanto, incomparables. En resumen, con frecuencia se explica el agotamiento de las razones por la ignorancia de los decisores, por la inconmensurabilidad de los valores y por la incomparabilidad de las alternativas.

Sin embargo, Chang (2017, p. 7) descarta estos tres supuestos; aceptarlos anularía la posibilidad racional y la experiencia práctica común de los seres humanos de comparar alternativas, aunque estas comparaciones sean parciales, inexactas e incompletas dentro de un rango de error aceptable para el decisor. Buscar criterios razonables para la deliberación no es equiparable a encontrar criterios inequívocos, fijos o incorregibles. Esta inexactitud no significa un problema si admitimos, con Aristóteles (ÉN, 1094b 25-27), que en el campo de la deliberación práctica ética (existencial) no se puede reclamar exactitud matemática. No puede desconocerse el hecho, en cierto modo común, de que en una elección difícil el agente puede concluir racionalmente que tiene más razones para elegir una de las alternativas en lugar de la otra.

Respecto al argumento de la ignorancia, Chang (2017, p. 7) afirma que, si bien es posible que un decisor nunca sepa completamente si sus juicios normativos son correctos, sí es posible tener seguridad en un sentido práctico de que lo son. La certidumbre práctica es más fuerte que el conocimiento para elegir. Respecto a la confianza y la seguridad práctica, Manrique (2019) plantea que

Usualmente la decisión implica *confiar* en que ese es el mejor curso de acción, pero nada lo garantiza. Por eso, las decisiones son apuestas con un mayor o menor grado de probabilidad: no es posible la certeza (garantía de acertar), aunque sí la seguridad (alta probabilidad de acertar) (2019, p. 128).

Para Manrique, técnicamente, la certeza sería el mayor grado de seguridad basada en el conocimiento, es decir, cien por ciento

de probabilidad de que ocurra algo (aunque en la práctica no haya certezas). Además, diferencia la certeza de la *certidumbre*, que sería la sensación subjetiva de certeza (2019, p. 137) o creencia en la ocurrencia de un evento. Toda decisión implica un grado de incertidumbre (epistémica u ontológica) no susceptible de eliminarse, por lo que la ignorancia es constitutiva de las decisiones, pero no un impedimento para tomarlas; quizás, es una variable que se tiene en cuenta al momento de decidir (Echeverri *et al.*, 2016).

Sobre la inconmensurabilidad, Chang apela al argumento de que aun si no contamos con una unidad de medida exacta que determine cuán beneficiosa es una elección, sí se puede realizar una *comparabilidad* ordinal entre elementos en principio “inconmensurables”; es decir, ordenarlos por rango (2017, p. 9). En este caso, la conmensurabilidad es equiparable a la posibilidad de comparar. Además, podemos tener una “comparabilidad cardinal imprecisa” (p. 9): aunque no hay una unidad que mida el valor de dos elementos, tal vez haya unidades difusas o un rango indeterminado de unidades precisas mediante las cuales se pueda medir el valor de los elementos.

Popper (1997, pp. 45-72) plantea una crítica a la inconmensurabilidad, por ser una posición relativista que descrea de la posibilidad de comprensión entre culturas, generaciones, períodos históricos o paradigmas científicos. La crítica se dirige a lo que él denomina “el mito del marco común”, según el cual “es imposible toda discusión racional o fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o que, como mínimo, se hayan puesto de acuerdo sobre dicho marco en vistas a la discusión” (p. 46). Lo que sostiene no es que siempre se arribe a algún acuerdo o a argumentos concluyentes, sino que mientras más diferentes sean los marcos, hay mayor posibilidad de producir nuevos y mejores argumentos -aunque estos no sean definitivos- que ensanchan los horizontes intelectuales, siempre que haya voluntad y esfuerzo. Además, plantea un argumento práctico según el cual así operamos en la vida cotidiana y en la ciencia, por oposición a la idea de Kuhn (1992) de que dos paradigmas en competencia son inconmensurables e incommunicables, dado que habría una radical diferencia de perspectivas sobre el mundo, lo cual conduciría al solipsismo.

Así, lo que propone Chang es que, ante dos alternativas, cuando las razones dadas se encuentran en una relación de paridad (y en ese sentido no son concluyentes respecto a qué es lo mejor), estas son insuficientes en el sentido de que por sí mismas no justifican la decisión; entonces, hemos de acudir a la creación de razones basadas en nuestra propia voluntad que respalden suficientemente, mediante la agencia del decisor, con cuál alternativa se compromete, sea esta progresiva o regresiva. En el caso de las elecciones fundamentales es posible que, al pensar sobre las razones dadas por las cuales una decisión estaría a favor del progreso o del retroceso, no permitan discernirlo con facilidad; es allí donde los sujetos pueden ejercer su capacidad normatizante (Lopera, 2016) de crear razones que respalden el tipo de persona que quieren ser a través de sus elecciones. La agencia y autonomía del sujeto pone en juego su capacidad creativa e inventiva, como lo afirma Ramírez (2011):

Un hombre libre es el que no es amo ni esclavo (ni siquiera de sí mismo). No se deja arrastrar por las circunstancias, esto es, por las determinaciones, sino que intenta aprovechar al máximo las variables libres que hay en toda constelación etiológica. Si elegir es tomar (ir por) un camino entre varios posibles, y libertad es la capacidad (potencia) de elegir, *el hombre libre no es el que habitualmente elige (pues todo ser lo hace constantemente) sino el que logra ejercer esa capacidad para crear nuevas condiciones, ir más allá de las determinaciones, ser creativo (no sólo con el pasado ni con el futuro, sino en el presente, hacia el porvenir)* (2011, p. 350, énfasis añadido).

Aceptar que en toda elección fundamental están en juego dos posibilidades: progresar o retroceder, ¿conduciría a ubicar el progreso como un imperativo de vida, un mandato superyóico? Y ¿es también condición de la libertad la posibilidad de poder elegir, en determinadas ocasiones, *no progresar*? La concepción de progreso para Fromm no es un imperativo culpabilizante, sino una tendencia natural de quien ama la vida. Pero aceptemos que la vida es de alternancias, y justamente la libertad es tal en tanto se contemple la posibilidad de elegir momentos regresivos. Lo determinante es si lo que resulta de la ecuación completa tiende al progreso general de una persona, grupo o comunidad.

A este respecto, Ramírez (2012) explica que:

[...] para poder construir algo siempre hay que destruir otras *articulaciones*. La cuestión es si el resultado es de *mayor nivel de complejidad que el anterior*, y si va en el sentido de lo que se considera un *progreso* en esa comunidad, o lo que es *constructivo* para el ser que crea o destruye (2012, p. 30, énfasis añadido).

Hay elecciones que, si bien lo son en tanto que se realizan en unas coordenadas de libertad, en lugar de ensanchar y amplificar las potencialidades de libertad de un ser, las van disminuyendo o minando. Un ejemplo de ello es cuando una persona elige de manera voluntaria el sometimiento o la esclavitud. Hay una tercera posibilidad: ya no la ampliación o disminución sino *la delimitación*, esto es, discernir cuáles son las posibilidades reales entre las cuales ha de elegir, teniendo en cuenta las condiciones objetivas y subjetivas. Esta sería una propuesta alternativa a la ampliación irrestricta de las opciones (Schwartz, 2004). Inclusive, elegir entre qué opciones se quiere elegir sería una elección fundamental.

Hay un aspecto de las decisiones y, por lo tanto, de su justificación racional, que puede ser previsible hasta cierto punto: es su eficacia en la práctica. No todo puede decirse de ella, porque hay un rango de azar y de incertidumbre que no podemos sortear. La validez en el caso de las elecciones en la argumentación práctica no es únicamente lógica en términos formales: por un lado, tiene un componente teórico en el terreno de la fundamentación de una acción referida a su solidez lógica. Y por otro, un componente práctico, propio de las elecciones, que lo diferencia de la mera argumentación teórica.

El componente teórico se refiere a la consistencia (coherencia y no contradicción) de una conjetura sobre las ventajas o desventajas de una decisión, es decir, de la justificación a favor o en contra de una propuesta (Ramírez *et al.*, 2017). El componente práctico se refiere a su eficacia en la experiencia o, en otras palabras, que realice lo que la conjetura afirma. Ambas dimensiones se contrastan de forma dialéctica para decidir sobre la validez de una propuesta, de una decisión. Una conjetura que no tenga una coherencia discursiva, raramente es eficaz (Manrique, 2019).

A los criterios de consistencia y eficacia podríamos agregarle otro componente, uno de carácter *ético* (Ramírez *et al.*, 2017, p. 40), a saber, un criterio de *conveniencia*. Según este, habría que tener en cuenta en una decisión los valores, las costumbres (o los hábitos) de un sujeto o de una comunidad (Manrique, 2019, p. 86). Otro elemento de la eficacia es la *fecundidad*, esto es, evaluar sus efectos a muy largo plazo, dado que “algo que puede ser inconveniente de una manera inmediata puede ser útil mucho después” (Ramírez, 2012, p. 34). De este modo, en un sentido general, podemos preguntarnos: (1) ¿es consistente tal o cual decisión existencial? (2) ¿Qué probabilidades tiene de ser eficaz? (3) ¿Es conveniente para un individuo, un grupo o una comunidad? (4) ¿Puede ser fecunda?

Entonces, en las decisiones existenciales hay siempre un elemento de *apuesta* que se basa más en la intuición, la sensación, la *phrónesis*, virtud o sabiduría práctica (Lopera *et al.*, 2024), al modo del jugador existencial (Ortiz, 2019, p. 87) que elige con “una despreocupada pero interesada actitud curiosa que desea ver qué ocurre” (Ramírez, 2012, p. 335), que antes que pretender eliminar o disminuir la incertidumbre, se vuelve cómplice de ella como una oportunidad de crear y desplegarse (Echeverri *et al.*, 2016, pp. 123-126). De lo que no se sigue que la deliberación sea prescindible cuando se trata de determinar la validez de las decisiones.

Cuando dos posiciones son igualmente probables y “válidas” (indecidibles), están a la par; las razones lógicas se agotan y queda la responsabilidad de una elección ética que nos remite, de nuevo, a un criterio pragmático o criterio de las consecuencias (Ramírez, 2012, p. 27), según el cual se decide evaluando las implicaciones de una u otra alternativa. Aunque es posible que nunca sepamos con *certeza* si nuestras decisiones son correctas, podemos tener una *seguridad práctica* de que lo son (Chang, 2017, p. 7).

A propósito de la elección ética que implica la pregunta por el libre albedrío (la cual se puede considerar indecidible según Ramírez (2012, p. 29)-, como ejemplo de la aplicación del criterio pragmático en esa elección fundamental, tomaremos las palabras de Ortiz (2018): “[...] nada perdemos por creernos libres sin serlo, en cambio, si equivocadamente nos creemos predeterminados eso significaría haber desperdiciado las oportunidades que nos brindaba la libertad” (p. 113).

Conclusiones

La idea de que hay *elecciones fundamentales* nos permite establecer un criterio para pensar en qué medida la proliferación de opciones en la contemporaneidad ha amplificado las posibilidades -además de las opciones- que tienen los sujetos de elegir sobre lo fundamental. Si lo fundamental es aquello que es relevante en términos de lo progresivo y lo regresivo (Fromm, 1985), que favorece la vida o la disminuye, entonces proponemos la categoría de *elección fundamental* como un referente para evaluar las libertades que se promueven en una sociedad en específico. Como vemos, el pensamiento frommiano nos lleva por una perspectiva evolutiva de la vida buena, en el sentido en que esta supone el desarrollo de las potencialidades de la vida humana en relación con otros seres, mientras que la vida malograda es aquella que queda fijada en etapas anteriores en las que dichas potencialidades no logran desplegarse de una manera armónica (Ramírez *et al.*, 2017).

En el artículo argumentamos que es posible contar con muchas opciones que se suponen disponibles y aun así con pocas posibilidades que permitan, en efecto, acceder a esas opciones de tal suerte que se afirme la libertad para elegir. Las elecciones fundamentales, además, tienen unos contornos limitados en el sentido de que pueden tender, de manera gradual, a un camino progresivo o regresivo; por lo tanto, al contar con muchas opciones puede parecer, hasta cierto punto, que hay mayor facilidad para elegir en dirección a lo que se desea, pero, en definitiva, permanecen las dos alternativas básicas aquí expuestas, progreso-retroceso. En otras palabras, hemos planteado que las elecciones fundamentales comparten un aspecto invariante (fundamental) que puede expresarse en contenidos diversos de acuerdo con la multiplicidad de elecciones existentes. Este aspecto invariante es la alternativa entre aquello que tiende hacia el despliegue armónico de las posibilidades humanas (progreso) y lo que malogra dicho despliegue, lo inhibe, o lo orienta hacia una dirección regresiva.

En este sentido, concluimos que no es cierto que aumentar de una forma sistemática las opciones para elegir suponga un incremento de

la libertad de elección y la posibilidad de elegir una vida buena. Si las capacidades o posibilidades de las personas para elegir quedan intactas en la ampliación de la disponibilidad material del mundo, la libertad no necesariamente se amplifica.

Es relevante mencionar en este punto los reparos que se hacen al hablar de “progreso”, discusión que se ha dado en la filosofía y en la ciencia, en especial luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando se empezó a poner en entredicho su posibilidad. En nombre del progreso que se gestó en la Ilustración, se produjeron atrocidades, se consideró que había culturas, razas y cosmovisiones superiores y, por lo tanto, con derecho a explotar, colonizar o exterminar a otras (Ortiz, 2018, p. 62).

Quizás por ese desencanto se empiezan a mirar con sospecha los intentos de proponer ideales, de establecer criterios éticos válidos; se piensa que los discursos, las teorías, los valores y los paradigmas son inconmensurables y no pueden entonces valorarse, que no hay verdad, solo microrrelatos. En este artículo argumentamos que, en el terreno de las elecciones, hay criterios que nos permiten orientar nuestra acción y que es posible comparar alternativas y elegir con un sustento razonable la mejor opción.

Es posible afirmar lo que se considera progreso si se establece un criterio que permita evaluar las transformaciones, los cambios, y con base en el cual determinar si se orienta o no en una dirección progresiva. La alternativa que proponemos es el progreso entendido como aquello que busca una articulación con el mundo por vía de la afirmación vital del ser humano y de la configuración de una relación espontánea, creativa y ligada con el mundo 

Referencias

Acosta, A. (2014). El Buen Vivir, más allá del desarrollo. En G. C. Delgado (Ed.), *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 21-60). Universidad Nacional Autónoma de México. [Versión digital: <https://goo.su/SF3Deh4>].

- Aristóteles. (1970). *Ética a Nicómaco* [ÉN] (M. Araújo y J. Marías, Trads.). Instituto de Estudios Políticos.
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo* (E. Benítez, Trad.). Alianza.
- Cortina, A. (2008). *Ética de la empresa*. Trotta.
- Chang, R. (2017). Hard Choices. *Journal of the American Philosophical Association*, 3(1), 1-21. <https://doi.org/10.1017/apa.2017.7>.
- Dworkin, G. (1987). Is more choice better than less? *Midwest studies in Philosophy*, 7, 47-61. <https://n9.cl/quopy>.
- Echeverri Álvarez, J., Lopera Echavarría, J. D. y Goenaga Peña, J. D. (2016). El cálculo racional para elegir o la deliberación con sabiduría. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(33), 113-137. <https://n9.cl/z08co>.
- Foucault, M. (2000). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad (diálogo con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984). *Nombres*, (15), 257-280. <https://goo.su/7YiBann>.
- Frankl, V. (2015 [1946]). *El hombre en busca de sentido* (3.ª ed.). Herder.
- Freud, S. (1992 [1924/1923]). Neurosis y psicosis. En J. S. Etcheverry (Ed.), *Obras completas*, vol. XIX (L. López-Ballesteros, Trad., pp. 151-159). Amorrortu.
- Freud, S. (1992 [1937]). Análisis terminable e interminable. En J. Etcheverry (Ed.), *Obras completas*, vol. XXIII (J. S. Etcheverry, Trad., pp. 211-254). Amorrortu.
- Fromm, E. (1964). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana* (F. M. Torner, Trad.). FCE.
- Fromm, E. (1985). *El corazón del hombre* (F. M. Torner, Trad.). FCE.
- Fromm, E. (2005). *El miedo a la libertad* (G. Germani, Trad.). Paidós.
- Gómez, J. (2020). Multidimensionalidad y validez de la deliberación. *Coherencia*, 17(32), 11-36. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.17.32.1>.
- Heidegger, M. (1997 [1927]). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria.
- Henoa Galeano, C. M. (2022). *Mediación analítica e individuación en contextos organizacionales*. Aula de Humanidades.

- Iyengar, S. (2010). *The Art of Choosing*. Hachette.
- Iyengar, S., & Lepper, M. (2000). When choice is demotivating: Can one desire too much of a good thing? *Journal of Personality and Social Psychology*, 79(6), 995-1006. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.79.6.995>.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (J. Xirau y W. Roces, Trads.). FCE.
- Jullien, F. (2013). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis* (S. Mattoni, Trad.). El Cuenco de Plata.
- Kahneman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Debate.
- Kahneman, D., Diener, E., & Schwarz, N. (Eds.). (1999). *Well-Being. Foundations of Hedonic Psychology*. Russell Sage Foundation.
- Kock, C. (2003). Multidimensionality and Non-Deductiveness in Deliberative Argumentation. En F. H. Van Eemeren, J. A. Blair, C. A. Willard & A. F. Snoeck Henkemans (Eds.), *Anyone Who Has a View*. Argumentation Library, vol. 8 (pp. 157-171). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-1078-8_13.
- Kuhn, T. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE.
- Lopera Echavarría, J. D. (2016). *Sabiduría práctica y salud psíquica*. San Pablo.
- Lopera Echavarría, J. D., Echeverri Álvarez, J., Goenaga Peña, J. y Manrique Tisnés, H. (2024). La toma de decisiones en la filosofía antigua: la sabiduría práctica. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 15(1), 274-295. <https://doi.org/10.21501/22161201.4280>.
- Manrique Tisnés, H. (2019). *La toma de decisiones: entre la intuición y la deliberación*. Universidad EAFIT.
- Manrique Tisnés, H. y Builes Roldán, I. (2018). Aspectos lógicos de la intuición: aproximación al análisis de una decisión económica en un contexto de globalización. *Nómadas*, 2(55), 133-144. <https://n9.cl/7fxtd>.
- Manrique-Tisnés, H. y De Castro-Correa, A. (2019). Toma de decisiones: intuición y deliberación en la experiencia de los decisores. *Innovar*, 29(73), 149-164. <https://doi.org/10.15446/innovar.v29n73.78028>.
- Márai, S. (2015). *El último encuentro* (J. Xantus, Trad.). Salamandra.

- Nussbaum, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (J. Pailaya, Trad.). Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2015). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano* (A. Santos Mosquera, Trad.). Paidós.
- Olmos, P. (2016). Meta-argumentation in deliberative discourse: Rhetoric 1360b05-1365b21. *Ontario Society for the Study of Argumentation*, OSSA Conference Archive 73. <https://n9.cl/cb3sbe>.
- Ortiz Vanegas, J. (2018). *Azar y libertad*. [Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Universidad de La Plata]. <https://n9.cl/6333u>.
- Pignatiello, M., & Hickman, R. L. (2020). Decision fatigue: A conceptual analysis. *Journal of Health Psychology*, 25(1), 123-135. <https://doi.org/10.1177/1359105318763510>.
- Pino-Posada, J. y Vélez-Posada, A. (Eds.). (2022). *La vida buena, sus técnicas y figuraciones*. Universidad EAFIT. <https://doi.org/10.17230/9789587207873lr0>.
- Popper, K. (1997). *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad* (M. A. Galmarini, Trad.). Paidós.
- Ramírez Gómez, C. A. (2011). *Apuntes*. Policopiado por el Grupo de Investigación El método analítico, Medellín.
- Ramírez Gómez, C. A. (2012). *La vida como un juego existencial. Ensayitos*. Universidad EAFIT.
- Ramírez Gómez, C. A., Lopera Echavarría, J. D., Zuluaga, M. U. y Ortiz, J. (2017). *El método analítico. Volumen I: Formalización teórica*. San Pablo.
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española [RAE-ASALE]. (2023). *Diccionario de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/>.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A. Gros, Trad.). Katz.
- Sartre, J.-P. (2018 [1945]). El existencialismo es un humanismo. *Revista Santander*, (13), 244-261. <https://goo.su/Gvt7>.
- Schmid, W. (2010). *La felicidad. Todo lo que debe saber al respecto y por qué no es lo más importante en la vida* (C. Plaza y A. R. Calero, Trad.). Pre-Textos.

- Schwartz, B. (2004). *The Paradox of Choice. Why More is Less*. Ecco.
- Simon, H. (1979). Rational Decision Making in Business Organization. *American Economic Review*, 69(4), 493-513. <https://www.jstor.org/stable/1808698>.
- Vásquez Villegas, C. (2022). Sobre la libertad de elección y la hiperopcionalidad: a propósito de la pregunta por la vida buena. En J. Pino-Posada y A. Vélez-Posada (Eds.), *La vida buena, sus técnicas y sus figuraciones* (pp. 45-64). Universidad EAFIT. <https://doi.org/10.17230/9789587207873lr0>.
- Vélez López, G. D. (2014). *Vida y filosofía. La génesis de la vida filosófica en Heidegger*. Universidad EAFIT y San Pablo.
- Vélez Upegui, M. (2014). La devoción de lo ignorado (breve escrito sobre la investigación en humanidades). *Co-herencia*, 11(20), 235-275. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.11.20.12>.